

Charlotte Misselwitz

Stereotypisierungen des Muslimischen in deutschen und israelischen Medien

Studies on Modern Orient

Band 40

Charlotte Misselwitz

Stereotypisierungen des Muslimischen in deutschen und israelischen Medien



Narrative Rückspiegelungen in der Rezeption von
Medienkunstprojekten

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-075069-0

e-ISBN (PDF) 978-3-11-075171-0

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-075175-8

Library of Congress Control Number: 2021952730

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Coverabbildung: Ronen Eidelman, mit freundlicher Genehmigung von Roy Arad (Chicky)
in Vertretung für Ping Pong und Amitay Sandy (Karikaturenwettbewerb).

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Danksagung

Sowieso schreibt niemand allein. Aber ich möchte besonders all denen danken, die aktiv gegengelesen oder geholfen haben, Artikel aus dem Hebräischen zu übersetzen:

Rolf Parr, Moshe Zuckermann, Hans Misselwitz, Sabine Schiffer, Bernd Klöckener sowie Ronen Eidelman, Yonit Mozes, Kobi Snitz, Shai Carmeli Pollack und vor allem Mati Shemoelof, ohne dessen vielseitige Unterstützung diese Arbeit nie fertig geworden wäre.

Inhalt

- 1 Stereotypisierungen des Muslimischen als Rückspiegelungen der deutsch-israelischen Beziehungen — 1**
 - 1.1 Der deutsch-israelische Vergleich von Stereotypisierungen: eine praktische und theoretische Frage — 1
 - 1.1.1 Mediale stereotype Verstärkungen des Muslimischen — 6
 - 1.1.2 Die Schattenseite der deutsch-israelischen Beziehung — 12
 - 1.1.3 Exkurs: Psychologische Dimensionen in der Rassismus- und Vorurteilsforschung — 18
 - 1.2 Mediale Interaktion der Medienkunstprojekte — 22
 - 1.2.1 Die Projekte und ihre Entwicklung — 23
 - 1.2.2 Die narrative Rückspiegelung zur Hervorbringung psychologischer Elemente — 28
 - 1.3 Stereotypisierungen in Deutschland und Israel — 32
 - 1.3.1 Der Begriff ‚Stereotypisierungen‘ — 33
 - 1.3.2 Sicherheit, Intoleranz oder Verschwörung — 36
 - 1.4 Psychologische Diskursanalyse der medialen Rezeptionen — 47
 - 1.4.1 Diskursanalyse mit Lacan — 48
 - 1.4.2 Narrativer und psychologischer Vergleich — 54
 - 1.4.3 Agenda der zentralen Begriffe — 61
- 2 Diskursanalyse der Medienkunstprojekte und ihrer Rezeption — 64**
 - 2.1 Sameach — 66
 - 2.1.1 Ein Eurovisionslied als Medienkunstprojekt — 67
 - 2.1.2 Gute Miene, dann Wut in den israelischen Rezeptionen — 71
 - 2.1.3 ‚Freundliche‘ versus ‚feindliche‘ Diskurselemente — 88
 - 2.1.4 Der israelische Friedensdiskurs — 97
 - 2.1.5 Stereotypisierungen zwischen bedrohlich und begehrenswert — 108
 - 2.1.6 Deutsche Erwähnungen zwischen Distanz und Fokus — 115
 - 2.1.7 Der deutsche Nahostdiskurs — 120
 - 2.1.8 Abwesende Stereotypisierungen — 125
 - 2.2 Der israelische antisemitische Karikaturenwettbewerb — 128
 - 2.2.1 Ein Karikaturenwettbewerb unter Juden — 128
 - 2.2.2 Euphorie und Enttäuschung in den israelischen Rezeptionen — 132
 - 2.2.3 ‚Auf und Ab‘ als psychologische Reaktion — 141
 - 2.2.4 Der israelische Redefreiheitsdiskurs — 143

- 2.2.5 Der intolerante, humorlose Andere — 150
- 2.2.6 Aggression und Reflexion in den deutschen Rezeptionen — 153
- 2.2.7 Nachhallendes ‚Auf und Ab‘ als psychologische Reaktion — 158
- 2.2.8 Der deutsche Redefreiheitsdiskurs — 162
- 2.2.9 Der unentbehrliche antisemitische Dritte — 168
- 2.3 Medinat Weimar — 173
- 2.3.1 Ein jüdischer Staat in Thüringen — 173
- 2.3.2 Aufruhr versus Schweigen in zwei Rezeptionen — 175
- 2.3.3 Ausbreitungsfantasien versus Berührungsgängste — 179
- 2.3.4 Der israelische Staatsdiskurs — 181
- 2.3.5 Dichotome Verschwörungen des Muslimischen — 188
- 2.3.6 NS-Kontinuitäten und projüdische Redeelemente — 191
- 2.3.7 Vielseitige gute Mienen — 195
- 2.3.8 Der deutsche Staatsdiskurs — 198
- 2.3.9 Rückspiegelung willkürlicher Verschwörungen — 204
- 2.4 Diachrone Stereotypisierungen des Muslimischen — 207

3 Vergleich der deutschen und israelischen Rezeptionen — 210

- 3.1 Narrative Korrespondenzen — 211
- 3.1.1 *Sameach* – Diagonal verbundene Feindlichkeiten — 213
- 3.1.2 *Karikaturenwettbewerb* – Synchrone Hierarchien — 216
- 3.1.3 *Medinat Weimar* – Verzweigte Verbündelungen — 222
- 3.1.4 Gegenseitige narrative Verstärkungen als Schwächungen — 226
- 3.2 Emotionale Korrespondenzen — 229
- 3.2.1 *Sameach* – Philosemitische Einsamkeiten — 230
- 3.2.2 *Karikaturenwettbewerb* – Parallele Empathielosigkeiten — 235
- 3.2.3 *Medinat Weimar* – Verwickelte Berührungsgängste — 239
- 3.2.4 Ein deutsch-israelisches Festhalten am Symptom? — 246

4 Ausblick — 251

Literaturverzeichnis — 256

Index — 274

1 Stereotypisierungen des Muslimischen als Rückspiegelungen der deutsch-israelischen Beziehungen

1.1 Der deutsch-israelische Vergleich von Stereotypisierungen: eine praktische und theoretische Frage

Vor langer Zeit, im Jahr 2004, war ich als junge Autorin des Sammelbandes „Uns hat keiner gefragt. Positionen der dritten Generation zur Bedeutung des Holocaust“ (2003) bei einer deutsch-israelischen Konferenz in Ravensbrück. Dort fand ich mich mit einem Vertreter von Yad Vashem, dem Holocaustmuseum in Israel, in einem Seminar in kleiner Runde. Und auf die eine oder andere Weise begann zwischen ihm und ein paar Frauen aus dem israelischen Bildungsbereich ein Streit darüber, ob man die Erinnerung an den Holocaust mit dem Umgang Israels gegenüber den Palästinensern verbinden sollte oder nicht. Der Yad Vashem Vertreter, ein älterer Mann, mindestens zweite Generation, wurde sehr bald wütend und verbat sich jedes weitere Gespräch über die Palästinenser vor den deutschen Teilnehmern im Raum. Ich, jung und unbedarft, fragte alsdann warum. Der Vertreter sagte, er könne es nicht ertragen, wenn die Deutschen gegenüber den jüdischen Israelis plötzlich bei Israels Palästinapolitik die neutralen und moralisch Anständigen spielen würden. Und ebenso jung und unbedarft sagte ich daraufhin: „Aber wir sind doch gar nicht neutral! Eben noch haben sie gesagt, sie würden an den Holocaust denken müssen, wenn ein Terroranschlag in Jerusalem stattfindet. Genau deswegen stecken wir knietief drin im Konflikt!“ Eigentlich war das nur als kleiner Einschub gemeint, aber die Stille daraufhin, die wohlwollenden warmen Blicke der israelischen Frauen, zeigten mir, dass gerade etwas gesagt war, worin sie sich ungewohnt aber gut wiederfanden. Selbst der Yad Vashem Vertreter guckte nicht mehr wütend, sondern wie jemand, der ungewollt einverstanden ist. Also, hob ich nochmal an: „It is not about the palestinians, just take it out on us!“

Meinen Nachschub fand der Yad Vashem Vertreter weniger gut. Schließlich glauben Menschen wie er, dass der palästinensische Terrorismus oder gewaltvolle Aufstände gegen die Besatzung wie die zwei Intifadas, unabhängig von den Deutschen sind. Und wenn Letztere eine Mitschuld haben, sollen sie besser *gegen* die Palästinenser helfen; aber das sind schon kleinere Differenzen. Und die Frauen lächelten weiter, weil sie als linke israelische Pädagoginnen die Palästi-

nenser als die Schwächeren in einem jahrzehntelangen Konflikt sahen, ein Unverhältnis, das dem Holocaust, den Deutschen aber auch dem dadurch geprägten Umgang der Israelis mit den Palästinensern geschuldet ist.

So oder so, mich hat diese Erfahrung sehr geprägt, ich hielt mich an diese Kommunikation als ich bald darauf ein deutsch-israelisches Projekt zur Erinnerung an den Holocaust mitorganisierte (*Beyond Memory* 2005), während eines Stipendiums für Auslandsjournalismus in Israel (2006) und bei weiteren Konferenzen, Projekten, journalistischen und essayistischen Publikationen. Aber ich wusste nie genau, was eigentlich das deutsch-israelische Gespräch über den Nahostkonflikt durch diese Kommunikation einfacher machte. War der Yad Vashem Vertreter ausgebremst, weil seine ungunen Gefühle gegenüber den Palästinensern durch die deutsche Mitschuld am Nahostkonflikt kleiner wurden? Ist etwa eine deutsche Kritik an der israelischen Palästinalpolitik nur mit einer gleichzeitigen Kritik an Deutschland möglich? Worin genau besteht die Verbindung zwischen den deutschen Verbrechen und der diskriminierenden Politik Israels gegenüber den Palästinensern? Wie prägen solche Dinge unsere gegenseitige Wahrnehmung oder auch die Wahrnehmung Dritter?

Die Blickrichtung hat sich hin zur Analyse verschoben. Es brauchte den wissenschaftlichen Ansatz, das damalige Bauchgefühl zu verallgemeinern und die Zusammenhänge zu erkennen, die sich im deutschen und israelischen Diskurs und respektive auf die Wahrnehmung Dritter, sogenannte muslimische Andere, auswirken – wie die palästinensische Minderheit dort und die türkische Minderheit hierzulande. Aber an solchen Triangelperspektiven war bisher nicht viel zu finden. In einem seiner letzten Bücher beschrieb Dan Bar-On zumindest in *Die „Anderen“ in uns* (2006) die verschiedenen Übertragungen in der israelischen Wahrnehmung des nichtjüdischen Anderen, angefangen beim deutschen Nazi bis hin zu den Arabern im Allgemeinen und Palästinensern im Besonderen. Jedoch Studien, die die Dynamik zwischen der deutschen und der israelischen Wahrnehmung im Zusammenspiel mit anderen Gruppen untersuchen, schienen auszuarten. Erst neue Analysen erkennen das Potential dieses Ansatzes, wenn beispielsweise Naika Fouroutan in der Sozialwissenschaft die negativen Zuschreibungen im westdeutschen Diskurs gegenüber Ostdeutschen und Migranten miteinander vergleicht und starke Ähnlichkeiten feststellt (Fouroutan 2019). Ich selbst nehme den Weg psychologisch über Theodor Adornos und Max Horkheimers Ansatz, der die Erfahrung von Unterdrückung und deren Folgewirkung auf andere Gruppen verbindet, über Sigmund Freud, der von der Projektion eigener Ängste in der Wahrnehmung des Anderen redet und vor allem über Jacques Lacan, der die eigene Identität dialektisch über das Begehren und die Wahrnehmung des Anderen herleitet. Diesen strukturell psychologischen Ansatz habe ich für die hier unternommene Studie im medialen Bereich angewendet: Als

Erweiterung der medialen Diskursanalyse des Duisburger Instituts für Sprach- und Sozialforschung. Aber von vorn:

Ziel dieser Untersuchung ist es, die Zusammenhänge hinter deutschen und israelischen Stereotypisierungen des Muslimischen sowohl diskurs- als auch psychoanalytisch herauszuarbeiten. Dieser Fokus ergibt sich aus global beschriebenen stereotypen Verstärkungen innerhalb der jüngeren Mediengeschichte (1.1.1), da mediale Stereotypisierungen gegenüber der arabischen Welt seit sie Edward Said in den 1970er Jahren beschrieb, wider besseres Wissen oder sich verändernde Machtkonstellationen weiter bestehen. Als intellektuelle Rückstände bestätigen sie einmal mehr Freuds Diktum, nach dem für eine Einsicht die Ratio mit dem Gefühl einhergehen müsse. Aus diesem Grund soll der Vergleich von deutschen und israelischen Medien die emotionale Dimension von Stereotypisierungen des Muslimischen fokussieren. Gerade die eng verbundenen Diskurse beider Länder, die auf gemeinsame historische Momente wie den Holocaust bezogen sind (1.1.2), wurden als deutsch-israelische Beziehung ausgiebig untersucht und liefern für einen Vergleich deutscher und israelischer Stereotypisierungen genügend Material, grundlegende psychische Elemente herauszuarbeiten. Gleichzeitig ermöglicht der Blick auf die Stereotypisierungen einen Blick auf die Schattenseite der deutsch-israelischen Beziehungen, denen, wie gezeigt wird, eine Wahrnehmungsdynamik nach Lacan unterliegt, die wiederum vom Anderen auf das Selbst, also die deutsch-israelischen Beziehungen, zurück spiegeln. Ein Exkurs über die psychologische Dimension in der Rassismuskforschung erklärt, warum hier bisher wenig geschah (1.1.3).

Für eine Auswertung dieser medialen Zusammenhänge bedarf es eines Forschungsgegenstandes, der thematisch die Stereotypisierungen des Muslimischen aufnimmt und gleichzeitig in deutschen und israelischen Medien anzutreffen ist. Das hier verwendete Material, sogenannte „diskursive Medienkunstprojekte“ und ihre Rezeption, stellt medienwissenschaftlich und diskursiv ein Novum dar (1.2.1). Die mediale Strategie der Medienprojekte ist emotional, indem sie Stereotypisierungen des Muslimischen narrativ kopieren und umkehren. Das heißt, sie nehmen narrative Widersprüche auf, die sie eher performativ, leicht verschoben, wiederum narrativ zurückspiegeln, ohne rationale Erklärungen zu geben. Diese Strategie der narrativen Rückspiegelung anhand der Freudschen Witztheorie (1.2.2), wonach Witze von Zwängen befreien, wird psychologisch vertieft und analysierbar gemacht. Und ebenso wie die durch die Projekte aufgegriffenen Stereotypisierungen kreisen dementsprechend auch die medialen Rezeptionen in Deutschland und Israel um die durch die Projekte gesetzten Themen Feind/Terror bei *Sameach*, Intoleranz/fehlende Demokratie beim *Karikaturenwettbewerb* und Verschwörung/Überfremdung bei *Medinat Weimar*.

Als dann ist der Begriff der Stereotypisierungen zu erläutern. Der für diese Untersuchungen entwickelte Begriff soll helfen, die israelischen oder deutschen Diskurselemente, die Stereotypisierungen aufbauen oder katalysieren, innerhalb des diskursiven Prozesses kenntlich zu machen – da er auch emotionale Erfahrungen oder Werturteile und somit ganze Geschichten (vgl. Hahn 1995) enthält (1.3.1). Während also meist vom ‚Stereotyp‘ die Rede ist, wird hier der Akzent auf den Prozess der ‚Stereotypisierung‘ gelegt. Inhaltlich werden die muslimischen Stereotype in beiden Ländern über variierende Diskurse oder Diskurselemente wie Terror/Sicherheit, Intoleranz oder Überfremdung/Islamisierung beschrieben. Diese Themengewichtung lehnt sich an die Themen der Medienprojekte an, will aber nicht andere Themenkomplexe ausschließen (1.3.2). Gleichzeitig zeigt der so gewichtete Überblick des Forschungsstandes zu Stereotypisierungen des Muslimischen in beiden Ländern, wie sich Zuschreibungen überschneiden und thematische Trennlinien daher schwer aufrecht zu erhalten sind. Die Wiederkehr von Diskurselementen in unterschiedlichen Themenkomplexen zeigt einmal mehr, wie sich Stereotypisierungen wandeln und weshalb der psychologische Zugang angemessen ist.

Für die Auswertung der medialen Rezeptionen dieser Projekte wird eine sogenannte ‚psychologische Diskursanalyse‘ entwickelt, welche durch einen speziellen deutsch-israelischen Vergleich auf narrativer und psychologischer Ebene ergänzt wird (1.5). Die psychologische Diskursanalyse ist an Mediendiskursanalysen in der Nachfolge Michel Foucaults gelehnt, die am DISS (Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung) entwickelt wurden, und greift auf psychoanalytische Ansätze Lacans zurück: Wenn bei Lacan die Rede um einen selbst gesetzten Signifikanten kreist, das Zeichen oder Stereotyp, sagen die medialen Rezeptionen wenig über den Bezeichneten, den Stereotypisierten, umso mehr aber über den Bezeichnenden aus. Diese psychologische Diskursanalyse der medialen Rezeptionen verwendet neben der üblichen Beschreibung des Materials, seiner Quantität und Inhalte des daraus abzuleitenden Diskurses auch ‚sogenannte psychologische Diskurselemente‘ oder ‚psychologische Redeelemente‘. In einem weiteren Schritt werden die Befunde der Diskursanalyse auf die von den Projekten thematisierte Stereotypisierung übertragen, ein hermeneutischer Vorgang, der in Anlehnung an die Medienprojekte ebenfalls ‚narrative Rückspiegelung‘ genannt wird. Lacans Theorie liefert zudem ein Instrument, um über die Wahrnehmung des Anderen die hinter Stereotypisierungen liegenden Elemente an eigene Identitätskonstruktionen zurückzubinden, ein intersubjektiver Ansatz, der im deutsch-israelischen Verhältnis eine konstruktive und psychologisch wenig untersuchte Rolle spielt (1.4.1).

Die diskursanalytischen Befunde aus dem zweiten Teil werden daher im dritten Teil nach Lacan narrativ und psychologisch zueinander ins Verhältnis

gesetzt, gleich einer literarischen Interpretation, die auch andere Studien zu Hilfe nimmt und in der hermeneutischen Vorgehensweise der ‚narrativen Rückspiegelung‘ ähnelt. Unter dem Abschnitt 2.1, der die Rezeptionen des Medienprojektes *Sameach* untersucht, werden beispielsweise die ‚feindlichen Diskurselemente‘ auf israelischer Seite und Diskurselemente der ‚Distanz‘ auf deutscher Seite herausgefiltert, um sie dann unter 3.1.1 als diagonal verbundene feindliche Narrative ins Verhältnis zu setzen – was auf psychologischer Ebene unter 3.2.1 sogenannte philosemitische Einsamkeiten beobachten lässt. Über die Wahrnehmungsmechanismen nach Lacan werden Gender-Aspekte ansprechbar, den alten Topos des weiblichen Orients von Said variierend, wenn Juden in Europa einst weiblich und oriental waren (Brunotte/Ludewig/Stähler 2014) und in Israel alsdann die Palästinenser als weiblich und arabisch stilisiert werden (2.2.5). Aber auch Fragen den Diskurs westlicher Überlegenheit auf beiden Seiten betreffend, werden interessant, da diese Überlegenheit ihren Platz im deutsch-israelischen Verhältnis sucht (siehe Abschnitt 3.1.2).

Ziel dieser Analyse ist es, die negativen Einflüsse der nationalsozialistischen Vergangenheit und des Holocaust in der deutsch-israelischen Beziehung von dem daraus resultierenden Blick auf Dritte, dem muslimischen Anderen, zu trennen. Über den interrelationalen Vergleich zwischen Deutschland und Israel werden eingeschliffene Täter-Opfer-Konstellationen und andere dichotome Denkweisen erkennbar. Die diskursiven Elemente, die noch im zweiten Teil mit Stereotypisierungen des Muslimischen verbunden sind, werden nun im deutsch-israelischen Vergleich miteinander in Bezug gesetzt und ineinander gespiegelt, um so die internen eigenen Probleme freilegen zu können. Diese Vorgehensweise ist vor allem qualitativ, eine Studie nach hermeneutischer Tradition, die einen empirischen Bezug im Heranziehen anderer Studien sucht. Ausschlag geben die jeweils vorgefundenen Emotionen im Material, ausgelöst durch das Berühren kollektiver oder diskursiver Tabus durch die Medienkunstprojekte. Wie gezeigt wird, verlaufen psychologische und diskursive Kontinuitäten zwischen Deutschland und Israel oft parallel und sind leidvoller als meist angenommen. Die deutsch-israelischen Diskurse, inklusive der Inter- oder Spezialdiskurse, und ihre psychologischen Elemente sind sogar so stark aufeinander bezogen, dass ihre Anteile in den Stereotypisierungen des Muslimischen vor allem zeigen, dass die jeweils Dritten, die sogenannten muslimischen Anderen, in beiden Ländern nicht wirklich gesehen werden.

1.1.1 Mediale stereotype Verstärkungen des Muslimischen

Stereotypisierungen des Muslimischen – womit nicht nur allgemein bekannte Stereotype, sondern generell ausgrenzende, diskriminierende Formulierungen oder Diskurse im weitesten Sinne gemeint sind (siehe die genaue Erklärung unter 1.3) – haben sich global in den letzten drei Jahrzehnten verstärkt. Eine Betrachtung dieser Stereotypisierungen zeigt sogar Rückfälle in überwunden geglaubte Denkmuster wider einen Wissenstand, der über die Zeit weiterwächst. Oft wird geschlussfolgert, dass dies an strukturellen medialen Entwicklungen und der Verteilung medialer Ressourcen läge. Allerdings bleiben angesichts der sich immer neu konstituierenden medialen Welten Fragen offen, was die Widerständigkeit von Stereotypisierungen betrifft. Dieses Kapitel soll den Fokus auf die psychologische Dimension der Stereotypisierungen richten und so das für diese Studie ausgesuchte Forschungsobjekt, die Medienkunstprojekte und ihre medialen Interaktionen, einführen.

Seit Jahrzehnten besteht ein Wissen über stereotypisierende Darstellungen innerhalb westlicher Medien, den sogenannten ‚Orient‘ betreffend. Edward Said begann bereits in den 1970er Jahren in seinem Buch *Orientalism* (1978, die deutsche Übersetzung erschien 1981) mit der wissenschaftlichen Analyse von Stereotypisierungen des Muslimischen in der westlichen Wahrnehmung. Seine Analyse löste eine ganze Forschungsbewegung aus, die international rassistische und ausgrenzende Darstellungen der arabischen Welt in den Blick nahm. Und doch finden sich seit den 1990er Jahren gehäuft mediale Stereotypisierungen. Mitte der 1990er Jahre veröffentlicht Samuel P. Huntington seine These (1998) vom ‚Zusammenprall der Kulturen‘ und der ‚Herausfordererkultur Islam‘, die wie ein intellektueller Rückfall in antiquierte Gut- und Böse-Schemata wirkt. Bilder, die den Islam mit Gewalt verbinden, entwickelten sich so schon vor der Attacke auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001, hier auch kurz ‚9/11‘ (Hafez 2010, Nacos 2007). Dass sich die Darstellung des Islams in der deutschen Presse seit dem stark politisiert hat (Hafez 2007, S. 41), ist mittlerweile anerkannt. Hafez konstatiert einen „global non-dialogue after 9/11“ (ebd.), die Medien bedienen sich national begrenzter, essentialisierender Narrative – bezogen etwa auf die Kopftuchdebatte, den Moscheebau oder die dänischen antimuslimischen Karikaturen 2005. Mittlerweile lassen sich auch die Attentate 2015 in Paris einreihen und die sogenannte ‚Flüchtlingskrise‘, wie mittlerweile die Einwanderung arabischer Kriegsflüchtlinge aus Syrien nach Europa seit 2015 genannt wird. Die gegenwärtige Frontenbildung scheint Huntington also vordergründig Recht zu geben.

Die Hintergründe einer Dominanz stereotypisierender Darstellungsweisen hat Said ebenfalls beschrieben, allerdings hat er lange vor Huntington die ‚Her-

ausfordererkultur' in westlichen Medien verortet. Dass Wissen durch Macht konstruiert und über Diskurse Herrschaft ausgeübt werden kann (vgl. Foucault 1993), belegt Said am Beispiel amerikanischer Medien. Westliche „Experten“, womit Journalisten ebenso wie Wissenschaftler gemeint sind, hätten das komplexe Geschehen während der Irankrise in vereinfachten Kategorien als „muslimisches Denken“ dargestellt, ohne zu merken, dass sie als „Gemeinschaften der Interpretation“ lediglich eine westliche Vorstellung des Islam lieferten (Said 1981, S. 41). Binäre Weltbilder wie ‚westlich‘ versus ‚muslimisch‘ verschleiern das von Said in *Covering Islam* (1981) kritisierte Orientbild, das letztlich die Pole des „aufgeklärten Westens“ und des „mysteriösen Orient“ (S. ix) mit jahrhundertalten kolonialen Machtdiskursen verbindet. Und diese Mechanismen werden seit 9/11 auch in Deutschland verstärkt beobachtet. Naika Foroutan untersucht „Kulturdialoge zwischen dem Westen und der islamischen Welt“ (Foroutan 2004). In deutschen Presseorganen wie *Der Spiegel* werden Gesten des Respekts im Umgang mit dem „Anderen“ zunehmend durch Tabubrüche ersetzt, wenn sowohl vor als auch nach der dänischen Karikaturendeckelung herabwürdigende Karikaturen über den Islam platziert wurden (Schiffer 2007). Die Ängste, die heute Umfragen zufolge zwischen 70 und 80 Prozent der Deutschen gegenüber dem Islam empfinden, (Focus, 40/2004, S. 62ff.) sind zwar schwer auf bestimmte Medieneinflüsse zurückzuführen, aber auch schwer von ihnen zu trennen (Hafez 2007, S. 43). Schirin Amir-Moazami redet neuerdings von einer „Diskursanreizung“, einem „vermehrte(n) Sprechen [...] über Muslime“ (Amir-Moazami 2018, S. 92).

Die dichotomische Unterscheidung von ‚Freund und Feind‘, ‚Gut und Böse‘, kommt dabei einer Regression, einem Rückschritt in kindliche Gefühlswelten gleich (Salje 1980, S. 40 ff), auf welche die Wissenschaft immer wieder verfällt. Alte Stereotype über den mystischen Orient hallen zum Beispiel in Titeln wie „Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt“ (Diner, 2005) nach. In diesem Buch wird erklärt, warum nicht der Westen, sondern die arabische Kultur und Sprache am ‚Rückstand‘ ihrer Welt verantwortlich sei. Ganze Sammelbände unternehmen nicht nur die notwendige Kritik an den Lücken postkolonialer Theorie oder Suids Konzeption von „Orientalismus“ (Salzman/Divine 2008), sondern führen aus, warum postkoloniale Kritik beispielsweise für den israelisch-palästinensischen Konflikt unangebracht sei. Mal heißt es, der „Jihad in Palästina“ werde geleugnet, mal, das „Heimatland“ sei durch zionismuskritische Geschichtsschreibung der israelischen jüdischen *Neuen Historiker* der 1990er Jahre „entjudaisiert“ worden und überhaupt hätten viele arabische Intellektuelle mit den Kolonisatoren kooperiert (ebd. S. 142, 195, 129). Verwissenschaftlichungen dieser Art versuchen explizit den Schritt zurück in dichotomisierende Wahrnehmungen vor Edward Said.

Solche Rückständigkeit und Stereotypisierungen gibt es jedoch nicht nur auf westlicher Seite. In ihrer Studie „Jews, Muslims and Mass Media“ (Parfitt/Egorova 2004) zeigen die Autoren, wie auch die sogenannten Anderen, hier muslimische oder russische Medien, gegenüber dem Westen Stereotypisierungen aktivieren. Selbst die wichtige angloamerikanische „Kritische Weißseinsforschung“, die in Deutschland u.a. durch Susan Arndt (2009) oder Birgit Rommelspacher (1995) vertreten wird, setzt mitunter rassistisches Denken und Handeln mit der „weißen Rasse“ gleich. Beispielsweise hätte jedwede westliche Theorie, auch die Marxsche Theorie, die Emanzipation aus der Unterdrückung und Ausbeutung bringe, der „zone of non-being“ in ausgebeuteten Ländern der Dritten Welt oder lateinamerikanischen Ländern und ihren „colonial subjects“ nur geschadet (Grosfoguel 2009, S. 89 ff.). Dass reduzierende Wahrnehmungen Umkehreffekte bewirken, die die westliche Welt ebenfalls reduzieren und essentialisieren, versteht sich von selbst. Sie wirken sich beidseitig regressiv aus.

Ansätze, solche Mechanismen vorzuführen und damit zu überführen, gibt es wenige. Kaum jemand vergleicht Bilder von Turbanträgern, in denen eine Bombe steckt (wie in den Karikaturen von *Jyllands Posten* 2005), mit einer Darstellung des heutigen Deutschlands reduziert auf seinen Neonazianteil (Hafez 2010, S. 118). Dabei steht die Darstellung der arabischen Welt in den amerikanischen Medien als terroristisch seit 9/11 in einem Mißverhältnis zu den weitaus häufiger auftretenden anti-amerikanischen Terrorakten in den 1980er Jahren (Norris 2003, S. 289). Eine Aufstellung der rassistischen Attentate gegenüber Juden oder Muslimen unter der Ära des US-Präsidenten Donald Trump fiel noch eklatanter aus. Einerseits werden muslimisch konnotierte Terrorthemen in den Medien hoch gehandelt, „highly linked“, wie es heißt, andererseits gibt es kaum eine mediale Repräsentation der Antikriegsdemonstrationen in Amerika (Nacos 2009, S. 7).

Die reduzierenden, unverhältnismäßigen Darstellungen werden oft in Anlehnung an Foucaults Diskursanalyse als eine Steuerung des Wissens durch Macht erklärt (vgl. Foucault 1993), die sich vor allem strukturell zeige. Löst man beispielsweise die von den Medien unkritisch gehandhabte Trennung von Fiktion und Fakten auf, werden auch bloße Nachrichten als Teil eines vorherrschenden „Mythos“ erkennbar (Bird/Dardenne 1988). Said nennt die Verbreitung von Zuschreibungen durch Journalisten „buffering“: Aus Schnelligkeitsgründen erzählten Journalisten die große „story“ und reproduzierten dabei stets vorherrschende „Paradigmen“ (1981, S. 46). Das ethische Axiom des Journalismus, dass es eine Art „soziales Zentrum“ der Welt gäbe und die Medien für dieses Zentrum sprächen, übersieht die „media rituals“, die als Schlüsselmechanismen Legitimitäten oder Wissen im Foucault'schen Sinne konstruieren (Couldry 2003, S. 5). Solche Modelle von Ideologiekritik, welche verborgene Machtmechanismen aufzudecken suchen, übersehen allerdings, dass man es immer mit Konstruktionen

von Wirklichkeit zu tun hat und dahinterliegende Wahrheiten in Reinform nie auffindbar sind. Die sogenannten Unterdrückten sind mitunter ebenso stereotypisierend oder von Machtinteressen geleitet.

Oft genug wird eingewendet, dass unterdrückte Stimmen immer wieder neue Möglichkeiten gewinnen durch strukturelle Veränderungen medialer Machtkonstellationen, wie beispielsweise durch die Einführung des Internets. Die von Habermas (1971) diagnostizierte Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Massenmedien stößt durch das digitale Netz auf neue Formen der Öffentlichkeit (Plake/Jansen/Schuhmacher 2001, Gerhards/Schäfer 2007). Mediale Interaktion scheint möglich. Offizielle Institutionen reichen nicht mehr einseitig in die Privaträume hinein, auch private oder marginale Stimmen können sich nun nach außen Gehör verschaffen. So haben sich Internetpräsenzen alternativer Stimmen und Bewegungen wie NGOs (Rucht 2003) oder Medienplattformen wie Indymedia (Atton 2004) als auch der Zugriff auf diese vergrößert.

Mittlerweile wissen wir jedoch: Die Möglichkeit, öffentlich zu reden ist das eine – gehört zu werden, das andere. So ist die Dominanz von Stereotypisierungen des Muslimischen wiederum schwer trennbar von strukturellen Fragen und Ressourcen. Große Suchmaschinen wie Yahoo oder Google listen z. B. keine Inhalte von Webseiten kritischer NGOs (vgl. Gerhards/ Schäfer 2007). Das Selektionsverfahren von Suchmaschinen erinnert nicht nur an neue Formen journalistischen Gatekeepings; seine Themen- und Linkhierarchien erreichen diskursprägende Machtstellungen (Machill 2005, 2007). Fehlende Kontexte dieser und anderer Art verhindern weiterhin die Entwicklung einer „Gegenöffentlichkeit“ ((Negt/Kluge 1971, S. 8), wovon kapitalstarke Akteure profitieren. Seit Mattelhard 2002 von einer globalen „Techno-Apartheid“ sprach, hat sich nicht viel geändert, stellt Hafez im Jahre 2007 fest: Der globale Informationsfluss verläuft größtenteils einseitig von Norden nach Süden. Das mediale Nord-Süd-Gefälle zeigt sich beispielsweise, wenn Palästinenser durch das Sehen oder Hören von BBC als auch israelischen Sendern viel über israelische Kultur und Selbstwahrnehmung wissen, wogegen auf israelischer Seite Unwissen über die Auswirkungen der Besatzung oder die tägliche Landnahme durch Siedler vorherrscht (Kuttub 2007). Redefreiheit oder Information wird eine Angelegenheit der Repräsentation (Misselwitz 2007) auf quantitativer und struktureller Ebene. Mittlerweile ist unbestritten, dass Machtstrukturen nicht nur über die Zeit, sondern über ihre eigenen Veränderungen hinweg bestehen. Seit Suids Analyse gab es andere Regime, beispielsweise lange Zeiten der Konfrontation zwischen den West- und Ostblockstaaten zu Zeiten des Kalten Krieges, in denen Stereotypisierungen des Muslimischen weitgehend in den Hintergrund gerieten (Foroutan 2004 u.v.m.).

Aspekte wie Macht oder Wissensstand beantworten also nicht ausreichend, weshalb seit Suids *Orientalism* (1978) das westliche Orientbild wieder stark ge-

worden ist. Und ist es nicht stärker als zuvor? Die Wahl Donald Trumps zum neuen US-Präsidenten, der eine starke antimuslimische Propaganda verfolgt, verschärft das Phänomen der Stereotypisierungen und den Rückfall in alte Denkmuster. Und der SETA (Foundation for Political, Economic and Social Research) Islamophobie Report von 2018 registriert Europaweit einen rasanten Anstieg von antimuslimischem Rassismus: In Deutschland gibt die Polizei für das Jahr 2017 71 Anschläge auf Moscheen an, 908 Übergriffe auf deutsche Muslime und 1413 Übergriffe auf Flüchtlinge... (2018, S. 5). Woher kommt also die Widerständigkeit, das Wiederaufleben oder noch Stärkerwerden der Stereotypisierungen wider besseres Wissen oder alternative Medienplattformen und sich über die Zeit verändernde Machtkonstellationen? Vor diesem Hintergrund wird Sigmund Freuds Diktum interessant, in dem es heißt, dass es für ein Verständnis oder eine Einsicht, nicht nur die Ratio, also das Wissen von Stereotypisierungen braucht, sondern auch ein damit einhergehendes Gefühl.

Gerade Studien, die die Macht- und Ressourcenfrage mit psychologisch gesteuerten medialen Mechanismen verbinden, stehen nicht im Widerspruch mit den historischen oder strukturellen Verstärkungen von Stereotypisierungen. Hier ist von ‚collective speech‘ die Rede, von „psychological, sensorial and communicational horizons of life for manipulative ends“ (Brian Holmes 2006, S. 17). Die Vorstellung von individueller Rede wird vor diesem Hintergrund selbst zu einer Manipulation. Über das Internet und seine Rückkopplung im Fernsehen oder in anderen Medien, entstehe eine „wechselseitige Dynamik zwischen dem Event, das die Öffentlichkeit generiert und der Reaktion der Öffentlichkeit auf das Event“ (eigene Übersetzung, Terranova 2007, S. 140). Sie erinnert nicht nur an Saids „interpretative Gemeinschaften“ (Said 1981, S.41). Eine solche Dynamik ähnelt den „affective facts“ (Massumi 2005, S. 7), einer Art medialer Assemblage von Bildern, Erklärungen und Leidenschaften, die im Zusammenspiel zwischen affektiven und empirischen Fakten öffentliche Meinungen generieren, welche segmentierend, unpolitisch und rassistisch sein können. So wird von „Neo-Orientalism“ geredet, wonach „strategische Interventionen auf das öffentliche Bewusstsein“ medial stattfinden (Terranova/Tiziana 2007, S. 10) und die zuvor erwähnten „affektiven Fakten“ (Massumi 2010, S. 7) schaffen. Vor diesem Hintergrund werden mediale Stereotypisierungen des Muslimischen als ‚Affektsprache‘ erkennbar, als Bedürfnis oder auch Zwang, welche sich in der Wahrnehmung ausdrückt, womit ihre Handhabung auf psychologischer Ebene interessant werden könnte.

Die für diese Studie ausgesuchten Projekte ließen sich in diesem Sinne psychologisch analysieren, wonach sich aus dem Affekt heraus Stereotypisierungen wie die des feindlichen Arabers (siehe der Diskurs um das Medienprojekt *Sameach*) tautologisch, über emotionale Upgrades, die Assoziationen und thematische

Überschneidungen erneuern. Ansätze dieser Art diagnostizieren eine Art postmodernen Subjektivismus, der nun mal nichts für Gefühle kann (Misselwitz 2011, S. 245). Affektiv werden Ängste vor der angeblichen Intoleranz der Anderen, insbesondere dem Antisemitismus der Anderen, gecshürt, wie beispielsweise im Diskurs um das Medienprojekt der israelische antisemitische *Karikaturenwettbewerb*. Aber auch explizit „emotiv“, wie beispielsweise über die „Liebe“ zum Berliner Bezirk Neukölln, werden so politisch unkorrekte oder unwissenschaftliche Abgrenzungen gegenüber migrantischen Minderheiten als „Schutz“ des Eigenen kommuniziert (Kahveci 2013, S. 21). So adressiert der einstige Neuköllner Bürgermeister Buschkowsky eine „neurotische deutsche Öffentlichkeit“ (Kahveci ebd., S. 23), die eine deutsche unreale, fantasierte vergangene Homogenität idealisiert und damit verbundene Gewalttätigkeiten gegenüber Anderen verdrängt. Diese häufig auftauchende mediale Affektspache oder -strategie zeigt sich leicht variiert in dem narrativ zurückgespiegelten Staatsgründungsdiskurs um *Medinat Weimar* unter 2.4. Hier wurde durch die dezidierte Trennung jüdischer und deutscher Lebenswelten, auch in der Gründung von Israel oder der Bundesrepublik Deutschland, eine gemeinsame brutale Vergangenheit für ein friedliches Verhältnis in der Gegenwart kaschiert, wie gezeigt wird.

Kurz: Auch die diskursiven Medienkunstprojekte, die unter 1.2 genauer vorgestellt und erläutert werden, greifen mediale Stereotypisierungen auf und provozieren Affekte oder unmittelbare, emotionale Reaktionen. Das erste in dieser Untersuchung analysierte Medienprojekt greift den israelischen Friedens- bzw. Feinddiskurs gegenüber der arabischen Welt auf, indem israelische Bandmitglieder bei ihrem Lied *Sameach* beim Contest Eurovision 2000 die syrische Flagge schwingen. Alle drei hier analysierten Projekte wurden auf eine leicht verkehrte Stereotypisierung hin in israelischen sowie deutschen Medien rezipiert. Sie konnten sich ebenfalls innerhalb der zuvor erwähnten alternativen Medienplattformen bilden und durch ihre narrative Rückspiegelung von Stereotypisierungen eine Rezeption bei den etablierten Medien bewirken. Damit soll in dieser Studie nicht gleich von einer Öffentlichkeit für die durch die Stereotypisierungen Ausgrenzten die Rede sein, allerdings von einer Teilöffentlichkeit für die Ausgrenzungen selbst. Wichtig ist die narrative Rückspiegelung der Affektsprache, ein Prozess auf emotionaler Ebene also, welche durch die medialen Rezeptionen eng mit dem Diskurs verbundene Emotionen und Narrative hervorbringt. Der israelische antisemitische *Karikaturenwettbewerb* kehrt die antimuslimischen Karikaturen aus der dänischen Zeitschrift *Jyllands Posten* narrativ um. Und *Medinat Weimar* wendet zionistische Staatsnarrative nicht gegenüber von Palästinensern bewohnten, sondern von Deutschen bewohnten Territorien an. In Bezug auf die medialen Verstärkungen von Stereotypisierungen agieren die hier ausgewählten Medienkunstprojekte schlussendlich weder über Wissen oder Ratio noch über

Macht, sondern über die Emotion, über das Spiel mit reduzierten Wahrnehmungen. Durch das performative Aufgreifen von Narrativen über Andere werden Stereotypisierungen sozusagen affektiv an interne Diskurse oder auch die Psyche des Wahrnehmenden zurückgekoppelt.

Vielleicht lässt sich auf diese Weise die Widerständigkeit von Stereotypisierungen erklären? Dass das Zeichen weitaus mehr über den Bezeichnenden aussagt als über den Bezeichneten, ist schon eine alte Lehre der binären Zeichentheorie (wie unter 1.1.2 genauer ausgeführt wird). So wurde immer wieder vermutet, dass die Darstellung des muslimischen „Anderen“ in den westlichen Medien entlarvende Einblicke in die „westliche Psyche“ liefern könnte (Morley/Robbins 2002, S. 134). Dieser Aspekt wird daher im Folgenden auf den deutschen und den israelischen Diskurs sowie die darin enthaltenden Stereotypisierungen des Muslimischen übertragen, um so einen konkreten Forschungsgegenstand zu etablieren, in dem nach der psychologischen Dimension von Stereotypisierungen und ihre Rückbindung an den jeweils internen Diskurs des Landes gefragt wird.

1.1.2 Die Schattenseite der deutsch-israelischen Beziehung

Deutschlands und Israels Diskurse – wobei mit dem Plural immer auch die verschiedenen Inter- oder Spezialdiskurse gemeint sind – wurden in verschiedenen großen und kleinen Studien als eng verbunden durch ihre Geschichte beschrieben. Moshe Zuckermann (1998, 2010a), Tom Segev (1993) oder Dan Diner (2015) sind nur einige, die zudem thematisieren, dass gerade aufgrund der unterschiedlichen, aber gemeinsamen Vergangenheit im Holocaust psychologische Dimensionen eine große Rolle spielen. Die diskursiven Bezüge beider Länder auf den Holocaust lassen daher nach Shalini Randeria's Theorie einer „verwickelten Geschichte“ (1999, S. 3) auch unter den Stereotypisierungen des jeweiligen Landes psychologische Verbindungen vermuten. Entgegen den vielseitigen Betrachtungen der deutsch-israelischen Beziehungen, wurden Stereotypisierungen des Muslimischen in Deutschland und Israel jedoch nur punktuell, jeweils innerhalb der beiden Länder, untersucht. Dass sie bisher nicht verglichen wurden, liegt vorrangig an strukturellen, historischen und inhaltlichen Unterschieden des Gegenstandes (wie unter 1.3 dargestellt)¹. Im Folgenden sollen die Stereotypisierungen des Muslimischen jedoch auf zweiter Ebene als eine Schattenseite im

¹ Zudem sind mir Vergleiche von Stereotypisierungen mit oder unter anderen Ländern nicht bekannt. Neben den genannten strukturellen Gründen liegt das vielleicht auch daran, dass sich mit der guten Kenntnis beider Länder auch das Interesse an Stereotypisierungen verbinden muss, was an sich selten vorkommt.

Rampenlicht der deutsch-israelischen Beziehung betrachtet werden, die sich ebenfalls psychologisch beschreiben lässt.

Es gibt eine Fülle von Veröffentlichungen über die deutsch-israelischen Beziehungen, wie mittlerweile auch diejenigen thematisieren, die selbst zu dem Thema veröffentlicht haben (Diner 2015, S. 8)². Der rege deutsch-israelische Austausch brachte nicht nur innerhalb der letzten zwanzig Jahre mit rund 3000 in Israel lebenden jungen Deutschen und rund 10 000 allein in Berlin lebenden Israelis diskursive Berührungen (Misselwitz 2009) mit sich. Er begann schon in den 1960er Jahren kurz vor der Eröffnung diplomatischer Beziehungen zwischen beiden Ländern (vgl. Jelinek 2004, S. 396). Von außen betrachtet ging es um eine fast diagonal entgegengesetzte Geschichte: Die Bundesrepublik Deutschland und Israel wurden ungefähr zur selben Zeit gegründet, 1948 und 1949. Nach dem Holocaust und Nationalsozialismus übernahmen beide Bevölkerungen jeweils konträre Positionen der Erinnerung, die der Täter und die der Opfer. Auf Israel bezogen wurde der Holocaust beispielsweise als Staatsreligion und identitätsstiftend für Israel diskutiert (Schwarz 2003, Segev 1993 u.v.m.): „Deutschland hat sich tief ins mentale Gewebe Israels eingeschrieben“ (Diner 2015, S. 7). Die deutsch-israelischen Forschungen prägten in der gegenseitigen Beeinflussung und gegensätzlichen Betrachtung auch die Generationenforschung beider Seiten (beispielsweise in Israel Dan Bar-On 1988, in Deutschland Harald Welzer 2002 u.v.m.).

Dieser deutsch-israelische Austausch lässt sich als Interaktion nahtlos in die Theorie der internationalen Verwobenheit von Geschichte (Randeria 1999) fügen. Die sogenannten „entangled histories“ (ebd. S. 3) erklären kulturelle Transfers, die besonders zwischen Nachbarländern stattfinden (siehe auch Werner/Zimmermann 2002). Sie machen die Verflechtung der europäischen und außereuropäischen Welt seit dem 19. Jahrhundert durch wachsenden Handel, Mobilität oder Kolonialismus zum Ausgangspunkt einer Geschichtsschreibung, die auch Deutschland und Israel prägt. Dieser Theorie nach stellt selbst die Idee nationaler Staaten einen kulturellen Transfer oder Austausch dar, der sich auch durch gegenseitige Imitation ausdrücken kann, wenn beispielsweise jedes Land seine Nationalhymne oder Flaggen braucht. Ähnlich ließen sich zwar nicht Traumata- oder Schuld diskurse als Austausch, allerdings damit verbundene Erinnerungsmechanismen, Emotionen oder auch Stereotypisierungen als Transfer betrachten, seien sie diagonal entgegengesetzt, parallel oder verwoben.

² Dan Diner verweist ebenfalls auf die Unmenge an Veröffentlichungen. Die eigentlichen Werke neben den oben zitierten von Moshe Zuckermann oder Tom Segev lassen sich hier jedoch ob ihrer Menge nicht auflisten – in diesem Kapitel wird eine Auswahl zitiert.

Selbst die Kritik an den staatstragenden Narrativen, die in den 1990er Jahren in beiden Ländern einsetzte, lässt sich über einen solchen Austausch beschreiben: In Israel fingen in den 1990er Jahren die sogenannten *Neuen Historiker* der zweiten Generation wie Tom Segev, Ilan Pape u.v.m. an, zionistische Gründungsnarrative zu hinterfragen. Um 2000 begann in Deutschland eine Debatte innerhalb der deutschen dritten Generation, die in dem Buch *Uns hat keiner gefragt* die Frage der Schuld auf eine generelle Verantwortung übersetzen wollte (Pyper 2003). Darauf folgende Debatten über deutsch-israelischen Austausch und sich immer mehr verwickelnde Narrative (Misselwitz/Siebeck 2009) beschrieben die Diagonalität der Diskurse und Geschichte beider Länder. Aber auch auf die 1950er Jahre rückblickend, wurde für die Wiedergutmachungsverhandlungen von 1952 eine „widerstrebende Verschränkung von Ablehnung und Anlehnung“ als bezeichnend für das israelische Verhältnis gegenüber Deutschland herausgearbeitet (Diner 2015, S. 8). Die damit verbundenen Verhärtungen in der Schuld- und Trauma-Dialektik der Diskurse von Israel und Deutschland thematisierte Zuckermann in den 1990er Jahren, sie lassen sich als diagonal entgegengesetzten Austausch bezeichnen. So beschreibt Zuckermanns Analyse eines *Zweierlei Holocaust* (1998) zwischen Deutschland und Israel einen eng „verschwisterten“, aber komplementären Täter-Opfer-Diskurs zur Vergangenheitsbewältigung, der verdinglicht und ideologisiert die Dimension des Holocaust selbst reduziere (ebd. S. 102).

Dieser verschwisterte oder verwickelte Täter-Opfer-Diskurs stärkt die Frage nach einem Vergleich der Wahrnehmung des muslimischen Anderen in Deutschland und Israel einmal mehr. Besonders, da sich die Verwicklung oder Verschwisterung im zweiten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends in Deutschland erneuern oder variieren, wie in dem Begriff „das jüdisch-christliche Abendland“, den die deutsche Kanzlerin Angela Merkel im Herbst 2017 aufnahm. Spätestens in der Kritik an diesem Begriff wird der Bezug zum muslimischen Anderen explizit. So werde nicht nur das problematische jüdisch-christliche Verhältnis in Europa negiert (vgl. Keskinilic/Langer 2018, Schüler-Springorum ebd; Czollek 2018 u.v.m.). Zudem stelle er einen ausgrenzenden jüdisch-christlichen Schulterschluss gegenüber Muslimen in Europa dar (Shooman 2018, Keskinilic 2018, Attia 2018 u. a.). Und auch in Israel werden immer wieder diskursive Tendenzen deutsch-israelischer Verschwisterung gegenüber den Palästinensern aufgezeigt. So wird beispielsweise Deutschland als Heimat und Herkunft der Jecke, der deutschen Juden, über die arabische Herkunft der Palästinenser gestellt (Ella Shohat 1999 siehe Kapitel 2.4.4). Die deutsch-israelische Verbindung wird also in neuerer Zeit auf die Auswirkungen in der Wahrnehmung des muslimischen Anderen hin thematisiert, weshalb deren Gegenüberstellung umso dringlicher wird.

Und die Tatsache, dass es vielseitige Studien der deutsch-israelischen Beziehung gibt, macht den bisher ausgebliebenen Vergleich der Stereotypisierungen des Muslimischen umso interessanter. Vor dem Hintergrund einer verwickelten Geschichte (Randeria 2002) stellt ihre Nicht-Beziehung oder ihr Konflikt mit muslimischen Minderheiten nämlich eine Art Schattenseite dar, die es zu beleuchten gilt. So ist in Deutschland von der „diskursiven Konstruktion als Schattenidentität“ die Rede (Keskinilic 2018, S. 66), von der „fehlenden Repräsentation palästinensischer Narrative“ (El-Qalqili 2018, S. 101 u.v.a.). Entsprechend der *Dialektik der Aufklärung* (Adorno/Horkheimer 1969) werde die muslimische Welt lediglich in Stereotypen oder als „dunkle Seite der Aufklärung in der Geschichte der Philosophie“ wahrgenommen (Kuchler 2013). In diesem Sinne beschreibt Said (1981) für die amerikanische Orientalismusforschung stereotype Narrative als abgespaltene westliche Projektionen. Als negative oder ausgrenzende europäische Wahrnehmungen basieren die genannten Studien oft auf Freuds Theorie über „das Unheimliche“ (Freud 1919) als Abspaltung eigener Ängste oder Komplexe. Freud beschreibt, wie eigene, „heimliche, familiäre“ (ebd. S. 298) Gefühle verdrängt werden und dazu führen, dass man in der Außenwelt, in dem ‚Anderen‘ eben diese verdrängten Elemente sieht. Eine solche Projektion wird möglich, je unausgeglichener man selbst ist, je weniger man sich oder den Anderen oder dessen Realitäten kennt, je weniger Beziehung also besteht. Dazu kommt: „Das Unheimliche ist in Wirklichkeit nichts Neues oder Fremdes. Es handelt sich um ein Altbekanntes im Bewusstsein, das lediglich durch den Prozess der Verdrängung entfremdet wurde“ (ebd., S. 299). Der Unheimlichkeitseffekt entsteht, wenn die eigene Fantasie die Realität dominiert, wenn etwas Imaginäres oder Abgespaltenes in der Realität oder im Gegenüber auftaucht. Vor dem Hintergrund der Studien, die die Wahrnehmung des muslimischen Anderen als psychologische Abspaltungen beschreiben, wird deshalb in der viel beleuchteten deutsch-israelischen Beziehung vor allem der Inhalt der abgespaltenen Elemente als das Eigene im Anderen, im Dunklen oder Unbewussten, oder respektive *Die „Anderen“ in uns* (Bar-On 2006) interessant.

Dabei sind die sogenannten muslimischen Adressaten dieser Projektionen weitestgehend unterschiedlich, vergleicht man die palästinensische Minderheit in Israel mit den migrantischen Einwohnern Deutschlands, in der türkische Einwanderer die proportional größte Gruppe darstellen. Diese unterschiedliche ethnische oder nationale Konstitution der muslimischen Minderheiten in beiden Ländern tut einem Vergleich jedoch keinen Abbruch. Die binäre Zeichentheorie (vgl. auch de Saussure 2001), nach der ein Zeichen arbiträr ist und in keiner Verbindung zum Bezeichneten steht, liefert hier die Basis im Verständnis von Stereotypisierungen. Sie sind in dieser Analyse Indikatoren für einen damit verbundenen psychologischen Sachverhalt, womit jedoch auf zweiter Ebene wie-

derum eine Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichnenden entstehen kann. Beispielsweise können Minderheiten die Zuschreibungen der Mehrheitsgesellschaft auch unbewusst oder bewusst aufgreifen und damit kokettieren (dazu später mehr). Allerdings, wie sich theoretisch, linguistisch oder philosophisch die Beziehung zwischen den Stereotypisierungen und den so Bezeichneten gestaltet, ist nicht Teil der Betrachtung dieser Untersuchung und somit sekundär. Die von der deutsch-israelischen Beziehung abzuleitenden Elemente stellen vielmehr die inhaltliche, psychologische Verbindung zwischen dem Schöpfer – oder den deutschen und israelischen Schöpfern – des Zeichens und den Zeichen, den Stereotypisierungen, her. Die Schattenseite, die Stereotypisierungen, wird also mit dem Rampenlicht deutsch-israelischer Beziehungen wieder in Beziehung gebracht, indem Zuschreibungen auf ihren Urheber zurückgeführt werden. In dem Sinne kann das Zeichen über eine psychoanalytische Auswertung der deutsch-israelischen Diskurse oder ihrer Rede nach Lacan (1988a) sehr viel mehr über den Schöpfer des Zeichens, also den Bezeichnenden, aussagen.

Ohne den Vergleich zwischen beiden Ländern, sind Analysen, die Stereotypisierungen des muslimischen Anderen auf eigene Projektionen zurückverfolgen, schon vorgenommen worden: Für die israelische Gesellschaft beispielsweise von Zuckermann in seinem Essay über den sogenannten ‚Islamfaschismus‘ (2012) oder teilweise von Bar-On, der die Veränderungen der Vorstellung des Anderen, angefangen beim deutschen Nazi bis zum palästinensischen Araber, in der israelischen Gesellschaft untersucht, „insbesondere in ihrem hegemonialen, westlich-säkulären Teil“ (2006, S. 16). Auf der deutschen Seite bezeichnet etwa Serhat Karakayali den Orient als das ‚Europäische Alter Ego‘ (2011), Iman Attia redet von der ‚westlichen Kultur und ihr Anderes (2009)‘ und Michael Bodemann vergleicht deutsche soziologische Konstruktionen des ‚Juden als Fremden‘ mit der des muslimischen Anderen (2010). Und da deutsche und israelische Geschichte eng miteinander ‚verwickelt‘ sind, kann man im deutsch-israelischen Vergleich den Schöpfer des Zeichens auch für zwei Gruppen geltend machen. In der Orientalismuskritik wurde vielseitig beschrieben, wie identitätsstiftend der Orientalismus für beide Welten, Europa und den Westen, war. Gil Anidjar geht noch weiter und spricht bei den Adressaten der stereotypen Zeichen, den Juden und Arabern, gemeinsam als „Semiten“, als den „internal and external borders of the Christian West“ (Anidjar 2008, S. 6). Auf ähnliche Art sind Deutschland und Israel nicht nur gegenseitig – wiederum diagonal entgegengesetzt – identitätsstiftend, sondern auch innerhalb einer Dreierbeziehung gegenüber der Figur des Muslimischen denkbar. Die ‚jüdisch-christliche‘ oder ‚israelisch-deutsche‘ Beziehung bestätigt sich möglicherweise die gegenseitige Identität durch einen muslimischen Dritten und dessen Andersartigkeit. Für die deutsch-israelische Verbin-

derung lassen sich also Stereotypisierungen des Muslimischen nicht nur als ausgegrenztes, sondern auch beziehungsrelevantes Drittes untersuchen.

Eine Anmerkung zu der hier geplanten psychologischen Beziehungsanalyse: Da diese Studie bewusst Fragen nach Macht oder Wissenstand umgeht und bei Stereotypisierungen des Muslimischen die psychologische Dimension in den Fokus nimmt, sind auch die damit einhergehenden Beobachtungen oder Schlussfolgerungen nicht moralisch, autoritär oder gar pathologisierend misszuverstehen. Psychologische Abspaltungen des Eigenen geschehen meist unbewusst, ungewollt, sozusagen unschuldig. In diesem Sinne sollen die diskursiven Täter-Opfer-Schemata zwischen Deutschland und Israel in ihrer Ausgrenzung gegenüber anderen nicht verurteilt werden. Dies gilt beispielsweise dort, wo reflexive oder projüdische Diskurselemente als Abspaltungen beschrieben werden, wie insbesondere bei der Debatte um den *Karikaturenwettbewerb* (siehe Kapitel 2.2). Trauma-Schuld- oder Täter-Opfer-Schemata waren und sind in Israel und Deutschland lange Zeit konstitutiv und konstruktiv gewesen in einem schwierigen Prozess der Aufarbeitung des Holocaust und Nationalsozialismus – auch wenn sie später in dieser Studie als verwickelt oder verdinglicht kritisiert werden. Über bisherige Studien hinaus – etwa die Studien der *Neuen Historiker*, die Schuld und Trauma-Verhärtungen beschrieben (u.a. Zuckermann, Segev, Sand etc.) oder deutsche Forschungen, die Schuldabwehrmechanismen bei Deutschen konstatierten (vgl. Alexander und Margarete Mitscherlich, Sebastian Haffner etc) – soll nun eher fürsorglich gefragt werden, welche Abdrücke solche Verhärtungen in der Wahrnehmung von Dritten hinterlassen, da sie für innere Probleme stehen.

Denn nicht umsonst schlussfolgert die sozialpsychologische Kempf-Studie von 2015 zu Antisemitismus und Israelkritik, dass sich in Deutschland unter den sogenannten ‚Israelfreunden‘ – also denen, die im Rampenlicht der deutsch-israelischen Beziehung den israelischen Staat kritiklos unterstützen – mehr Vorbehalte gegenüber Juden finden, diese also antisemitischer seien, als die israelkritischen ‚Palästinafreunde‘. Hier rangierten letztere in einer repräsentativen Stichprobe nach der Latent-Class-Analyse (ein mathematisches Verfahren, wonach die Antworten in Gruppen zusammengeführt werden) deutlich niedriger in den Antisemitismusskalen als die ‚Israelfreunde‘. Die ‚Palästinafreunde‘ vertraten beispielsweise oft ein allgemein gleichberechtigtes Menschenbild, kritisierten Israels Politik, hatten aber kein Problem mit jüdischen Nachbarn im selben Haus (Verleger 2015). Wie werden also die verhärteten oder weniger ausgewogenen Wahrnehmungen der ‚Israelfreunde‘ beschreibbar? Der *Karikaturenwettbewerb* zeigt beispielsweise eine sogenannte Omnipräsenz jüdischer Stimmen in den deutschen Rezeptionen (2.2.7), ohne eigene, deutsche oder nichtjüdische Urteile über die Karikaturen, was nicht nur für eine eigene Leere steht, ein psychisches Ungleichgewicht also. Mitunter kann dies auch in die Aneignung des Kollektiv-

symbols des jüdischen Humors im diskursiven Kampf gegen muslimische Andere ausarten, wenn in *Die Welt* vom „moslemischen Krieg“ die Rede ist (2.2.6).

Die verschiedenen nach der Latent-Class-Analyse untersuchten „Spielarten von Unterstützung und Kritik der israelischen Palästinapolitik“ (Kempf 2015, S. 257–258) korrespondieren mit den in dieser Untersuchung auf diskursiver und psychologischer Ebene angetroffenen ‚philosemitischen Einsamkeiten‘ oder ‚parallelen Empathielosigkeiten‘ (unter Kapitel 3.2). Die Frage nach dem, was in der deutsch-israelischen Beziehung in die Schattenseite katapultiert wird, führt beispielsweise auf mediale Diskurselemente in Deutschland, in welchen die sogenannten ‚Israelfreunde‘ innerhalb des ethnischen Trennungsdenkens feindliche (3.1.1), hierarchische (3.1.2) und auch antisemitische Einstellungen generieren (3.1.3). Sprich, die negativen Vorurteile oder Antisemitismusvorwürfe dieser Gruppe gegenüber muslimischen Anderen könnten über die hier vorgenommene Dreiecksanalyse hinaus nicht mehr unabhängig von den Unterdrückungen, also vom Leid dieser ‚Israelfreunde‘ wahrgenommen werden. Innerhalb der Dialektik zwischen deutsch-israelischem Rampenlicht und der Schattenseite des Muslimischen entsteht so eine Verbindung, die das Leid der Palästinenser in den deutschen Vergangheitsdiskurs integriert.

1.1.3 Exkurs: Psychologische Dimensionen in der Rassismus- und Vorurteilsforschung

Innerhalb der Rassismus- oder Vorurteilsforschung spielen emotionale Dimensionen bisher eine eher geringe Rolle. Auch hier steht meist die Kritik an Machtkonstellationen im Vordergrund. Im Folgenden Abschnitt wird daher die psychologische Dimension über die Befunde in den anliegenden Wissenschaften eingekreist. Dabei sind die Analysen, die eine Dynamik oder Interaktion in Rassismen beschreiben, oft psychologischer als angedacht – womit sich auch die theoretische Ausrichtung der Untersuchung in der psychologischen Interaktion spezifiziert.

Adorno und Horkheimer verbinden zwar schon in der *Dialektik der Aufklärung* (1969) psychologische Muster nach Freud mit Theorien über Rassismen und Antisemitismus. Seitens der psychologischen Wissenschaften wird jedoch bis heute kritisiert, dass dem psychologischen Aspekt beispielsweise in der Antisemitismusforschung kaum Aufmerksamkeit widerfährt (Jensen/Schüler-Springorum 2014): Bei Versuchen, Rassismen und Antisemitismen zu erklären, stoße man immer wieder auf dieselbe Leerstelle: „Die Wucht der Emotionen, tief verwurzelte, gegen Juden gerichtete, feindliche Gefühle – mithin Neid, Wut, [...] Verachtung“ (ebd. S. 17) sei bisher nur oberflächlich kontextualisiert worden. Eine psycho-

logische Analyse könne nicht nur Lücken füllen, sondern möglicherweise die deutsch-jüdische Geschichte neu erzählen, heißt es sogar. Doch die psychologischen Ansätze, die bis zu Edward Said in den 1970er Jahren die Projektion innerhalb von Diskriminierungen erklärten, setzten sich kaum durch. Nur sehr wenige Arbeiten versuchen die Psychoanalyse neuerdings mit der Rassismusanalyse zu verbinden (beispielsweise Anna Esther Younes 2013, 2015). Im Deutschland der 1990er Jahre herrschte vielmehr die Meinung vor, dass die „Psychologie des Rassismus“ (Terkessidis 1998) eine Banalisierung, wenn nicht sogar Ablenkung vom Problem wäre, da sie Rassismen individualisieren oder vermenschlichen würde (ebd. S. 9) – ein Vorwurf, der sehr wohl auch dieser Untersuchung gelten könnte, wenn hier vom ‚Leid‘ der teils rassistischen Mainstream Positionen gesprochen wird.

Die mit der antipsychologischen Position einhergehende Forschung fokussiert die von Foucault aufgewiesenen institutionellen Machtverhältnisse (vgl. Targuieff 1998, Terkessidis 1998, Jäger etc.). Aufbauend auf Stuart Halls Rassismustheorie und Foucaults struktureller Analyse von Institutionen beschreibt beispielsweise Terkessidis diskursive, gesellschaftliche und institutionelle Ausgrenzungspraktiken, die die Ausbeutung der Arbeitskräfte von sogenannten Anderen ermöglichten (ebd., in der Anlehnung an Balibar 1992). Die Naturalisierung von Unterschieden oder „Rassifizierung“, welche Ressourcen und Dienstleistungen ungleich verteilen würde, brauche die sogenannte „differenzierende Macht“ (Terkessidis 1998, S. 99), die legislativ und exekutiv über Aufenthalte oder Abschiebungen verfügt (in Anlehnung an Foucault). Ein psychologischer Fokus, heißt es daher, würde solche Praktiken reduzieren oder ignorieren (ebd.).

Wenn in der linguistischen Vorurteilsforschung psychologische Prozesse in den Blick geraten, sind sie deshalb den Ausbeutungsmechanismen nachgeordnet. In diesem Sinne wird etwa der „Neorassismus“ als Ausdruck der „Abwehr der eigenen Unterwerfung im Fordismus“ aufgefasst und als Institutionalisierung des Vorurteils konzeptualisiert (Demirovic 1992, S. 28). Rassistische Ideologien werden somit als Bewusstseinsvorgänge aufgefasst, als „sprachlich vergesellschaftete Prozesse“ (Demirovic 1992, S. 24) besitzen sie eine reale Materialität und fatale Auswirkungen. Die Weitergabe dieser Unterwerfung erfolge unbewusst, da die eigenen Anpassungsaufwände und selbst erfahrenen Unterdrückungen nicht erkannt würden. Das kontextgerechte Benennen der unbewusst unterdrückenden Diskurstypen, „deren Wandel oder Entstehung“ (ebd.), bedürfe einer semantischen Beschreibung, die die sprachlichen Schemata mit Machtinteressen verbinde. So greife die Vorurteilsforschung oft auf wahrnehmungsbedingte „Klassifikationsschemata“ zurück (Matouschek 1992, Horkheimer 1963 u. a.). Grenzen zwischen ethnischen und rassistischen Vorurteilen verschwimmen und werden als Diskurstypen beschreibbar, die gerade verdecken, „dass es unterschiedliche

Merkmalsselektionen für Klassifizierungen innerhalb eines generellen Diskurses der Differenz gibt“ (Matouschek 1992, S. 60).

Als verdeckte Merkmalsselektion findet die psychologische Dimension allerdings immer wieder Anwendung. In Linguistik, Sozial- oder Politikwissenschaft werden beispielsweise Mechanismen von Ingroup- Outgroup- Wahrnehmungen analysiert (vgl. Zick 1997 u. a.), die Schemata und Kategorisierungen unter anderem psychologisch betrachten. Dabei sei zwischen harten und weichen Schemata zu unterscheiden (Winkler 2012, S. 30). Weiche Schemata stünden dem subjektiven, unmittelbaren Eindruck näher als harte Schemata in Form sprachlicher oder mathematischer Zeichen (ebd.). Langers Unterscheidung zwischen präsentativen und diskursiven Symbolen (Langer 1965), die menschliche Erfahrung ausdrücken, spiegelt diese Abstufung der Zeichen ebenfalls. Langer zufolge entspringt jede Form des Ausdrucks der menschlichen Psyche; auch die Entstehung der Sprache, jedes einzelne Wort, lasse sich auf das Bedürfnis der Mitteilung und Verarbeitung von Erlebtem zurückführen. Selbst die reine Semantik, die Zeichentheorie, ist daher nicht nur psychologisch ausgerichtet als oft angenommen; sie liefert Parameter für die Rassismusanalyse: Die Vorstellung, dass Sprache sich verdinglichen kann, beispielsweise, dass das Stereotyp über Juden mit der Wahrheit über sie verwechselt werden kann, findet sich schon in der *Dialektik der Aufklärung*: „Das Urteil beruht nicht mehr auf dem wirklichen Vollzug der Synthesis, sondern auf blinder Subsumtion.“ (Horkheimer/Adorno 1969, S. 181).

Ähnlich wird der suchende Blick auf die psychologische Dimension auch in der Rassismusforschung fündig. In den 1990er Jahren analysierte beispielsweise der Rassismustheoretiker Etienne Balibar den „differentialistischen Rassismus“ (Balibar 1992, S. 23) psychologischer, als er vielleicht selbst meinte: Ebenso wie Rassismen sich verändern und „differentialistisch“ auftreten, seien die Signifikanten des Rassismus, die Inhalte nationalistischer Mythen, beliebig oder „leer“ (ebd.). So werde den Juden paradoxerweise ihre Anpassung vorgeworfen, hinter der sie aber weiterhin unverkennbar seien. „Differentialistischer Rassismus“ sei in diesem Sinne ein „verallgemeinerter Antisemitismus“ (ebd, S. 32), der je nach Situation, Ort und Gruppe die eigenen Widersprüche im Umgang mit dem Anderen reaktiviere. Diese Dynamik, eigene Widersprüche auf den Anderen zu projizieren, basiert allerdings weniger auf Institutionen als auf intuitiven Zuschreibungen, deren leere oder widersprüchliche Signifikationen nur psychologisch erklärbar sind. In diesem Sinne beschreibt Balibar auch die Dynamik zwischen Nationalismus und Rassismus als eine „wechselseitige Determination“ (ebd. S. 68) am Beispiel von Israel: „[...]selbst wenn der israelische Staat [...] einen starken Rassismus entwickelt, der sowohl gegen die „orientalischen“ Juden als auch gegen die von ihrem Land vertriebenen und kolonisierten Palästinenser

gerichtet ist“ (ebd.). Die Sehnsucht der Juden nach einem nationalen Rahmen, der der Erfahrung des deutschen Nationalismus, der Katastrophe im Holocaust folgte, wird alsdann von Balibar als eine Reproduktion von ebendenselben Strukturen beschrieben, die einst zum Antisemitismus führten. Kurz, das Gefühl, die Sehnsucht, ist offenbar stärker als die Ratio – eine Ratio, nach der die Erfahrung mit dem deutschen Nationalismus idealerweise keinen neuen Nationalismus, wie den jüdischen oder israelischen, zum Ergebnis haben sollte. Balibar, auf den sich die Kritiker der psychologischen Dimension beziehen (wie der oben zitierte Terkessidis), denkt also auf der Ebene der Interaktion, der gegenseitigen „Determination“, sehr wohl psychologisch.

Diese Ebene der Interaktion zwischen Individuen oder Gruppen soll daher beibehalten werden – ohne historische, politische oder ökonomische Machtverhältnisse vernachlässigen zu wollen. Dass Macht und Ohnmacht psychologische Zustände, Selbstbewusstsein und ganze Identitäten bedingen, findet sich bei Homi Bhabha, wenn er die reduzierte Wahrnehmung kolonialer Subjekte und damit einhergehende Ängste ihnen gegenüber beschreibt (Bhabha 1994). Auch jüngere Studien betonen, dass durch Bhabhas interaktives Modell – im Gegensatz zu Said, wie es bei Achim Rohde heißt – Kolonialmächte nicht nur einen homogenen Diskurs praktizieren würden, sondern vielmehr „a contradictory economy“ darstellen würden, „that struggles to dominate and control, but also desires its subjugated and/or impenetrable other, and that simultaneously sparks the latter’s resistance“ (Rohde 2014, S. 18). Die psychoanalytische Analyse der Figur des Juden im deutschen Diskurs lässt sich ebenfalls dieser psychologischen Interaktion zuordnen (Younes 2013).

Die mediale Diskursanalyse wie sie am Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung praktiziert wurde und wird, ermöglicht mit starker Ausrichtung auf Foucault ebenfalls den Blick auf psychologische Interaktionen. Wenn durch Macht bei Foucault zwischen „Vernunft und Unvernunft“ reguliert wird (Foucault 1993, S. 12), so werden auch durch Macht Gefühle gesteuert. Im „Dispositiv des institutionellen Rassismus“ (Jäger/Jäger 2002) wird am Beispiel der Berichterstattung westdeutscher Medien über DDR-Bürger ausgeführt, wie selbst gegenüber „biologisch“ Gleichen ausgegrenzt wird (Jäger 1992, S. 247). Foroutan hat diese Ausgrenzungsnarrative gegenüber Ostdeutschen und Migrant*innen nun sogar soziologisch ausgeführt (2019, S. 19). Es gibt offenbar verschiedene Formen von Hierarchien und Diskriminierungen, die eben widersprüchlich, mal ethnisch, mal innerhalb der eigenen Nation, also psychologisch neben Machtinteressen auftreten. Ob Henne oder Ei, Psychologie oder Institution zuerst da waren, ist dabei weniger wichtig. Ebenso wie Horkheimer und Adorno auf Freud zurückgreifen, der, wie zuvor gezeigt, über das „Unheimliche“ die Abspaltung des Eigenen be-