LEITKULTUREN - STREITKULTUREN

ALEXANDRA LUDEWIG

Der Ausgangspunkt der nachfolgenden Überlegungen ist die Behauptung, dass Gesellschaften ein gewisses Maß an Streit benötigen, wobei die unscharfe Formulierung des gewissen Maßes ausschlaggebend scheint: Man braucht Streit für die soziale Entwicklung und den bestmöglichen Ablauf von gesellschaftlichen Prozessen, gleichzeitig ist es aber auch wichtig, gewisse Regeln zu berücksichtigen, zum Beispiel die, dass nicht jeder mitstreiten oder zum Streit zugelassen werden kann.

So wurden z.B. Migranten in (West-)Deutschland jahrelang gar nicht als Streitpartner anerkannt, weil man sie als ›Gastarbeiter‹ gesehen hat und so jegliche Debatten mit ihnen unterbinden wollte. In den letzten zehn bis zwanzig Jahren wurde jedoch deutlich, dass diese markante, jedoch nicht (vollständig) integrierte Großgruppe als Teil der Gesellschaft im Streitdiskurs gehört und gesehen werden will. Indem man den ›Gästen‹ jahrzehntelang zwar Arbeit, aber keine Rolle im gesellschaftlichen Streit zuerkannte, hat man sich letztlich ein soziales Problem geschaffen. Mittlerweile ist diese Gruppe unübersehbar geworden und fordert – teilweise auch mit Gewalt – eine Stimme ein. Angesichts dieses neuartigen Mächteverhältnisses wurde die Diskussion um eine Leitkultur zu einer Strategie, dem Disput Regeln zu geben, die spezifisch für die neuen Gesprächspartner entwickelt worden sind: Migranten dürfen jetzt mitstreiten, wenn sie sich an gewisse Rahmenbedingungen und angeblich unbestreitbare Werte halten. Da die Gesellschaft es jedoch Jahrzehnte unterlassen hat, sich im Hinblick auf Migranten – und mit ihnen – eine Streitkultur zu erarbeiten, darf man sich nicht wundern, dass die neuen Spielregeln noch Verhandlungssache sind.

Es ist zu beobachten, dass in den letzten Jahren verstärkt Filmschaffende versuchen, das Potential von Streit und Wut produktiv zu machen. Viele ihrer zeitgenössischen Produktionen und filmischen Reflexionen stellen zum einen eine offensichtlich problematische Wirklichkeit dar, zum anderen fungieren sie selbst als Einsätze in dieser Auseinandersetzung und stehen für eine künstlerische und leidenschaftliche Sublimierung von Hass in produktive Leidenschaft.

Im Folgenden diskutiere ich ausgehend von grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Harmonie, Streit und Kultur zunächst das spezifische Problem der fehlenden Anerkennung von Migranten als Streitpartner und setze mich mit dem seit geraumer Zeit kursierenden Konzept der Leitkultur auseinander. Dabei werden anhand der Debatten um eine Leitkultur und eine leidenschaftliche Streitkultur einerseits die Verlockungen der Konsensversessenheit und andererseits Peter Sloterdijks (2006) eingeschränktes Plädoyer für Zorn und Wut am Beispiel von Menschen mit Migrationshintergrund in den Blick genommen. Vor diesem Hintergrund werden zwei filmische Reprä-

sentationen, Mathieu Kassovitz' *La haine* (Hass, 1995) und Züli Aladags Film *Wut* (2006), als Beiträge zum Thema Streitkultur analysiert. Abschließend beschäftige ich mich damit, inwieweit insbesondere der Hass eine die gesellschaftliche Stabilität unterminierende Wirkung zeitigt und was eine Streitkultur zur Sublimierung und damit produktiven Wendung dieser Leidenschaften beitragen könnte.

Ein Plädoyer für den Widerstreit

Widerstreit und sein Sinn und Nutzen beschäftigten seit jeher Kulturen dieser Welt. Schon im Menschenbild des pharaonischen Ägypten galten der Ausgleich und das Gleichgewicht, ausgedrückt in der *Ma'at*-Lehre über die Harmonie von Himmel, Natur und Mensch, als Ideal einer glücklichen Ordnung. Auch die Lebens- und Gesundheitsphilosophie des antiken Griechenland favorisierte das Equilibrium der Temperamente¹ als ideale Voraussetzung für Eintracht. Sind die inneren Säfte des Menschen »nicht stimmig angelegt, dann kann es in seinen Begegnungen mit der äußeren Welt zu Unstimmigkeiten, Streit und Unrecht kommen« (Barudio 1994: 147). Streit als Ausdruck von Konflikten galt jedoch als Vorstufe einer jeden Ordnung und als Maß ihrer Stabilität, denn je stärker eine gesellschaftliche Struktur, um so mehr Meinungsverschiedenheit kann sie ertragen. Doch wieviel Streit verträgt Kultur, bevor er dysfunktional wird?

Streit ist eine zutiefst soziale Kategorie, wobei eine gewisse Balance widerstreitender Kräfte als Garant für jedwede stabile Gesellschaftsstruktur notwendig ist. Dies sah bereits Aristoteles so, als er von der Symmetrie des Besitzes sprach (vgl. Aristoteles 1991: 91ff.). Jahrhunderte später wurde diese Einsicht nach Isaac Newtons physikalischem Satz von den Gleichgewichtsmodellen auf die staatliche »Balance of Power« angewandt. Allen diesen Überlegungen gemein ist jedoch die Vorstellung vom Widerstreit, die einer jeden Eintracht und Beständigkeit zugrunde liegt.

Am Anfang war der »Zorn« (*menis*), das »erste Wort Europas«, so sieht es auch Peter Sloterdijk (2006: 9) in seiner kulturgeschichtlichen Darstellung *Zorn und Zeit* unter Berufung auf die *Ilias*. Sloterdijk fährt des weiteren fort, dass ferner die Furien des Orestes bei Aischylos ebenso wie Senecas Medea ihren Gefühlen von Zorn und Hass nachgaben und Rache übten. Für die alten Griechen verbarg sich hinter dem Begriff Thymos »sowohl Wunsch, Begierde, Verlangen als auch Gemüt, Leidenschaft, Aufregung, Zorn« (Lehmann 2007: 13). Aristoteles' Zorntheorie betraf diese Gefühlswallung »im Sinne einer subjektiven Gewissheit des eigenen Wertes oder des Gefühls einer Zufriedenheit mit sich selbst« (ebd.: 17). Ihm geht es um Ehre und damit »um die Zirkulation von Anerkennungszeichen im Rahmen von Gruppenkommunikationen« (ebd.: 17). In *Zorn und Zeit* kommt Sloterdijk abschließend zu dem Urteil, »dass der Zorn (zusammen mit seinen thymotischen Geschwistern, dem Stolz, dem Geltungsbedürfnis und dem Ressentiment) eine Grundkraft im Ökosystem der Affekte darstellt, ob interpersonal, politisch oder kulturell« (Sloterdijk 2006: 352), d.h. ein Antrieb für gesellschaftliche Entwicklung ist. Für die Kulturgeschichtsschreibung seit 1789 verweist Sloterdijk mit

1 Das Verständnis der Körpersäfte nach der Doktrin der Vier-Säfte-Lehre (Humoralpathologie) wurde Hippokrates von Kos zugeschrieben.

Blick auf negativ konnotierte Affekte auf einen »blinden Fleck«, da man mit der Konzentration auf den »Mythos vom Zivilisationsprozeß« zu gerne vergessen habe, dass die Menschen immer noch anfällig seien für Rachephantasmen, Heroismus und militärische Tugenden (ebd.: 80). Der emotional ausgetragene Widerstreit galt als verpönt. Man sollte sublimieren, rationalisieren und nach Harmonie streben. Krieg war ebenfalls nur ein Mittel, um eine gerechte Harmonie zu erlangen, so schon Heraklit, weshalb überdies – in Abwandlung des Gesetzes vom Krieg als Vater aller Dinge – der Streit als Ursprung einer jeden Versöhnung angesehen werden kann. Streit kann somit als Unterpfand der Zivilisation gelten, doch sollte deshalb – oder gar trotzdem – ein Bekenntnis zur Streitkultur *der* leitende Wert sein?

Im heutigen Mitteleuropa stellt sich diese Frage besonders in Bezug auf den viel beschworenen Widerstreit der Kulturen, den »clash of civilisations« (Huntington 1993). Debatten um den Umgang mit dem und den Fremden beschäftigten besonders in den letzten zwanzig Jahren die Medien. In der Bundesrepublik Deutschland ist diese Debatte verbunden mit einer Art nachgeholter Einsicht der Realität von Deutschland als Einwanderungsland. Diese Einsicht kommt spät, haben doch BRD und DDR seit den 1950er Jahren gezielt Arbeiter und Auszubildende angeworben.

Dem Gleichgewichtssatz von Angebot und Nachfrage folgend, stellten seit Mitte des 20. Jahrhunderts sowohl die BRD »Gastarbeiter« als auch die DDR »Vertragsarbeitnehmer« ein, wobei – trotz unterschiedlicher Ideologien – beide Staaten eine gewisse Naivität im Umgang mit ihren Gästen verband. Von Seiten der Behörden westlich wie östlich des »Eisernen Vorhangs« verstand man das Angebot einer zeitlich begrenzten Gastfreundschaft an die Fremden als praktikabel. Als die Gäste jedoch länger blieben und im Zuge der Wiedervereinigung deutsch-deutsche Integrationsleistungen im Vordergrund standen, ignorierte man lange Zeit die Chance auf eine grundlegende Neuregelung im Bereich der Migrationspolitik.

Aufgrund von wachsenden Spannungen zur Reaktion gezwungen, versuchen heutzutage Politiker in Deutschland, aber auch in Frankreich und den Niederlanden² Versäumtes nachzuholen und wettzumachen. Wie zerfahren und kompliziert die Situation derweil ist, führen eindrucksvoll die filmischen Interpretationen sozialer und kultureller Wirklichkeit von Mathieu Kassovitz' *La haine* (Hass, 1995) und Züli Aladags Film *Wut* (2006) vor Augen. In letzterem Film hadern die Kinder von Gastarbeitern, die mittlerweile Migranten geworden sind, mit der Gesellschaft im »missmutigen Einwanderungsland« Deutschland (Bade 2006: 4), das ihre Vorstellung von Integration und Assimilation erst sehr spät in die Wirklichkeit umzusetzen versuchte.

2 Mit seinem Buch *Wider die Islamisierung unserer Kultur* hatte Pim Fortuyn einiges Aufsehen erregt, schien es doch ein Tabu zu durchbrechen. Seine Stoßrichtung fand gerade nach den Anschlägen des 11. September 2001 zunehmend breitere Akzeptanz (vgl. Eckhardt 2003: 85-98) und hat entscheidend zur Polarisierung in den Niederlanden beigetragen. Im Gefolge der Debatten kehrte 2002 die Sozialistische Partei (SP) mit neun Abgeordneten ins Parlament zurück. Zusammen mit dieser kommunistischen Partei zogen auch zwei andere populistische Parteien ein: »*Leefbaar Nederland* (Lebenswerte Niederlande, LN) und *Lijst Pim Fortuyn* (Liste Pim Fortuyn, LPF) gewannen aus dem Stand zwei beziehungsweise 26 Mandate im Unterhaus, das insgesamt 150 Sitze hat.« (Lucardie 2007: 45)

Migranten in Deutschland

In den 1950er Jahren, als sowohl Westdeutschland ›Gastarbeiter‹³ als auch Ostdeutschland ›Vertragsarbeitnehmer‹⁴ anwarben, wurde unterschätzt, dass selbst temporäre Migration zumeist zu dauerhafter führt. Damals standen primär die Arbeitsleistung und nicht der Mensch im Mittelpunkt, wie folgende ›Bestellung‹ bestätigt: »Bitte sofort fünf Stück Hilfsarbeiter« (Hans-Jörg Eckhardt, Landesarbeitsamt Baden-Württemberg, zitiert n. Meier-Braun 2001: 5). 1968 lautete eine Zeitungsschlagzeile »Türken am meisten gefragt« (Schlagzeile einer nicht genannten Tageszeitung, zitiert n. ebd.), was erklären sollte, warum man auf einen türkischen Hilfsarbeiter etwa sechs Wochen warten musste. Weitgehend ›ausverkauft‹ waren ebenso die Italiener, wohingegen man türkische Frauen, besonders Analphabeten sofort bekommen konnte (vgl. ebd.). Max Frischs (1983: 416) Kommentar »Wir riefen Arbeitskräfte, und es kamen Menschen« verweist dezidiert auf den Schwachpunkt.

Trotz der wenig herzlichen Aufnahme wollten viele Gastarbeiter ihre Familien nach Westdeutschland holen und länger bleiben. Dies hatte einen stetigen Anstieg des Ausländeranteils in Westdeutschland zur Folge, so dass die Zahl der ausländischen Bevölkerung 1973 bereits 3,9 Millionen betrug. Als in jenem Jahr die wirtschaftlichen Probleme (Ölkrise und Rezession) zu wachsender Arbeitslosigkeit führten, einigte sich die Regierung auf einen Anwerbestopp und großzügige Rückkehrangebote für alle Gastarbeiter. Alternativ bot die Bundesrepublik die Option der Familienzusammenführung in Westdeutschland an. Die Mehrheit machte von letzterem Gebrauch, woraufhin die Zahl der Ausländer in Deutschland nicht abnahm, sondern entgegen der Erwartung weiter anstieg.⁵

Auch die DDR-Regierung warb ab Mitte der sechziger Jahre ausländische Arbeitskräfte an, um Engpässe in der Produktion zu beseitigen. Insgesamt kamen zwischen 1960 und 1989 ungefähr 90.000 Vertragsarbeitnehmer in die DDR. Zwei Drittel von ihnen stammten aus Vietnam. Doch im Gegensatz zum reinen Arbeitsverhältnis, wie es in Westdeutschland anvisiert wurde, sorgte die DDR auch für gezielte berufliche Aus- und Weiterbildung der ›Brüder und Schwestern‹ aus den sozialistischen Bruderstaaten. Damit stand der zeitlich befristete Aufenthalt jedoch noch stärker im Vordergrund – eine Integration der Ausländer war nicht erwünscht. Deshalb wurde auch der Nachzug von Famili-

3 Die BRD schaltete in der Folge des Wirtschaftswunders Anwerbekampagnen im europäischen Ausland und schloss bilaterale Abkommen mit Italien (1955), Spanien (1960), Griechenland (1960), der Türkei (1961), Portugal (1964) und dem damaligen Jugoslawien (1968). Nach einem Rotationsprinzip sollten die ›Gastarbeiter‹ – 1960 waren es bereits 686.000, d.h. 1,2 Prozent der Gesamtbevölkerung – alle paar Jahre ausgetauscht werden, um ihre permanente Ansiedlung zu verhindern.

4 Die DDR schloss Abkommen mit anderen sozialistischen Staaten des Rates für gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW), zum Beispiel mit der Volksrepublik Polen (1965), der Ungarischen Volksrepublik (1967), mit Mosambik (1979) und der SR Vietnam (1980) sowie im Rahmen der ›sozialistischen Bruderhilfe‹ mit Angola und Kuba.

5 Für diese Entwicklung war zudem eine Maßnahme aus dem Jahre 1975 mit verantwortlich, die vorsah, dass »die Kindergeldsätze für ausländische Kinder, die im Heimatland geblieben waren, gekürzt wurden« (Meier-Braun 2001: 5).

en generell unterbunden. »Die DDR-Vertragsarbeiter/innen unterlagen einem strengen Regiment. In den Wohnheimen regelten Einlasskontrollen das Besuchsrecht. Verstöße gegen die Normen der ›sozialistischen Gesellschaft‹ konnten dazu führen, vorzeitig zurückgeschickt zu werden.« (Migrationsmuseum Köln 2007) Die Ausnutzung der Arbeitskräfte war in Bezug auf die Vertragsarbeiter im Osten noch ausgeprägter als bei den Gastarbeitern im Westen. So profitierten nicht nur die DDR-Betriebe von den günstigen Arbeitnehmern, auch die Herkunftsländer zogen einen finanziellen Nutzen aus den entsandten Arbeitern, da diesen ein Teil ihres Einkommens abgezogen wurde, der direkt in der Staatskasse des Vertragspartners landete.

Diese Praktiken verdeutlichen, dass sich sowohl Ost- als auch Westdeutschland gleichermaßen nicht als Einwanderungsländer verstanden. Sogar zu Zeiten des Rekordzuwachses an Migranten hieß es beständig: »[West-] Deutschland ist kein Einwanderungsland« (Dernbach 2006). Auch nach der Wiedervereinigung wurde dieses Credo aufrechterhalten, trotz der Sachlage, dass es erstens Zuzug gab und dass zweitens sogar die anvisierte temporäre Einreise zumeist zu Dauergästen geführt hatte.

Viele ›Ausländer‹ leben heute bereits in der zweiten und dritten Generation in der deutschen Gesellschaft, werden jedoch weiterhin oft nur am Rande wahrgenommen. Ausgrenzung, Abgrenzung, Parallelgesellschaften, Aufrechterhaltung von Heimatsprache und Sitten, Ghetto-Bildung bestimmen in vielen Fällen ihre Wirklichkeit, selbst wenn sie schon Jahrzehnte in Deutschland ihren ersten Wohnsitz haben, zur Renten- und Sozialversicherung beitragen, die Geburtenrate erhöhen und Arbeitsplätze schaffen (immerhin gibt es heute rund 300.000 Unternehmer ausländischer Herkunft in Deutschland; vgl. Storm 2007: 1). Noch gravierender mag sein, dass, demographisch betrachtet, die Menschen mit Migrationshintergrund schon bald zur Mehrheit gehören werden. Bereits heute ist »[j]edem fünften in Deutschland lebenden Menschen [...] die Zuwanderung in die Familienbiographie eingeschrieben« (Bommes 2007: 3).⁶ Trotzdem kommt es zu wenig persönlichem Kontakt zwischen den meisten Ausländern bzw. Einwanderern und den Deutschen; auf allen Seiten bleiben Vorurteile vorherrschend.

Streitbares

Die Medien, allen voran Nachrichtenmagazine und vermehrt auch Kino- und Fernsehfilme, sind keineswegs von der Kritik ausgenommen, Stereotype zu forcieren oder Ereignisse zu sensationalisieren. Nicht nur die privaten, sondern ebenso die öffentlich-rechtlichen Fernsehanbieter ARD und ZDF müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, dass ihre Berichterstattung das Bild einer zunehmend radikalisierten Jugend verbreitet. Die Gründe dafür werden einerseits in einer immer weiter auseinanderklaffenden ideologischen Gesinnung gesucht, aber auch allgemein dem männlichen Geschlecht zugeschrieben wie unlängst auf dem *Spiegel*-Titelblatt »Die Migration der Gewalt: Junge Männer: Die gefährlichste Spezies der Welt« (Bartsch et al. 2008). Ungeachtet der geschlechtsspezifischen Verortung von Wut, Zorn und Aggression

6 So versteht sich denn auch der französische Spielfilm *Comme Tout Le Monde* (Regie: Pierre-Paul Renders, 2006), in dem ein aus Marokko stammender junger Mann, Jalil, und seine Freunde typische Franzosen verkörpern.

lamentiert man vielerorts über die Zunahme von Gewalttätigkeit als Resultat ethnischer Konflikte. So käme die Aggression in Deutschland, Frankreich, aber auch den Niederlanden gerade aus dem Lager der »nicht Integrierten mit Migrationshintergrund« (vgl. Gil-Robles 2004). Dieser Logik folgend wird auch die steigende Zahl der »ausländerfeindlichen Straftaten«⁷ ursächlich der Präsenz von Ausländern zugerechnet und nicht einer ungezügelter Lust am Konflikt, an Streit und Eskalation.

Vermehrt seit Anfang des 21. Jahrhunderts wurden besonders »Muslime« von den Medien ins Visier genommen und auch in Deutschland als größte »Problemgruppe« identifiziert. Die Fokussierung auf negativ bewertete Themen – z.B. den Aufstieg des politischen Fundamentalismus, die Gefahr des internationalen islamistischen Terrors seit dem 11. September 2001, Ehrenmorde oder Bandenkriege – führte dazu, dass »der Islam vor allem als ein Quell steter Probleme und Gefahren in der Außen- und Innenpolitik betrachtet wird« (Hafez/Richter 2007: 40). Dieses einseitige Bild des Islams in den deutschen Medien trägt zu einer Vereinfachung und Reduzierung bei,⁸ die »ein zugespitztes Gewalt- und Konfliktbild [entwirft], das den Eindruck vermittelt, dass der Islam weniger eine Religion als vielmehr eine politische Ideologie und einen gesellschaftlichen Wertekodex darstellt, die mit den Moralvorstellungen des Westens kollidieren« (ebd.: 44).

Die sozialen Streitpunkte führten dazu, dass insbesondere die zweite und dritte Generation in einer Zeit zunehmender gesellschaftlicher Spannung aufwuchs und viele Jugendliche mit Migrationshintergrund immer wieder daran erinnert wurden, dass sie nicht »deutsch« aussehen. Obwohl sich die Mehrheit stark mit Deutschland (dem Land ihrer Geburt) verbunden fühlt und Anerkennung und Repräsentation in Politik und Kultur verlangt, ist es gerade ihre Wahlheimat, die es ihnen schwer machte, deutsch zu sein. Im Gegensatz zu Großbritannien und Frankreich war Staatsbürgerschaft und Zugehörigkeit in Deutschland lange Zeit nicht an den Geburtsort gebunden (*ius soli*, das Recht des Bodens, auf dem man geboren wird), sondern eine Frage der Abstammung. Deutschlands Vorstellung von Staatsbürgerschaft verschiebte sich dem Konzept des *ius sanguinis* (Blutsrecht) und definierte die Nation als kulturelle und ethnische Gemeinschaft, die sich auf Blutlinien beruft. Deshalb herrschte lange die Überzeugung vor, deutsch könne man nur sein, nicht aber werden. »Diese Tradition wurde legislativ – damit aber nicht notwendig auch mental – erst durch die Reform des Staatsangehörigkeitsrechts im Jahr 2000 durchbrochen.« (Bade 2006: 3) Laut des neuen Staatsbürgerschaftsrechts erhalten Kinder von Ausländern, die in Deutschland geboren wurden, automatisch die deutsche Staatsbürgerschaft, sobald ein Elternteil seit acht Jahren den Aufenthaltsstatus hat. Diese Kinder dürfen auch die Staatsbürgerschaft

7 Auch in Deutschland wurde zwischen 1991 und 1993 ein sprunghafter Anstieg von rechtsextremistischen Straftaten registriert, die trotz eines gewissen Rückgangs immer noch deutlich über dem Ausgangsniveau der 1980er Jahre liegen (vgl. Statistisches Bundesamt 2007).

8 Diese Vereinfachung ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Genauso wenig wie es »den Muslim« gibt, existiert auch nicht »der Migrant«: dafür ist diese Teilpopulation viel zu inhomogen. Besonders ironisch erscheint zudem die Tatsache, dass »Heterogenität [...] bis heute eines der Grundcharakteristika der Neuen Islamischen Präsenz (NIP) [ist]. Die ehemaligen Einwanderer erfahren Fremdheit also auch in der Begegnung mit anderen Muslimen.« (Tiesler 2007: 28, Herv. i. Original)

ihrer Eltern behalten, müssen sich aber bis zum 23. Lebensjahr für eine entscheiden. Somit gilt nun also auch in Deutschland nicht mehr nur das *ius sanguinis*, sondern auch eingeschränkt ein *ius soli*. Doch trotz der neuen Gesetzeslage haben sich viele Deutsche immer noch nicht an Deutschland als Immigrationsland gewöhnt. Sie befinden sich weiterhin auf einem Lernpfad »in Richtung auf die Einübung in den Umgang mit dem, was die einen (in Verkürzung eines Begriffes des amerikanischen Soziologen Richard Sennett) die Kultur der Differenz, die anderen (zur Vermeidung des anrühlich gewordenen Begriffes der multikulturellen Gesellschaft) kulturelle Vielfalt nennen« (ebd.: 3). Dieser Trend ist in vielen westlichen Industrienationen zu beobachten.

Statt Multikulti scheint Leitkultur das dominante Konzept des Umgangs mit Migranten zu sein; und dies nicht nur in Deutschland. Die australische Regierung hat z.B. programmatisch ihre Einwanderungsbehörde umbenannt von »Behörde für Immigration und multikulturelle Belange« (Department of Immigration and Multicultural Affairs) in »Behörde für Immigration und Staatsbürgerschaft« (Department of Immigration and Citizenship). Mit einem Staatsbürgerschaftstest werden Zuzügler daraufhin geprüft, ob sie die Werte des Landes kennen und teilen. Auch in Frankreich wird diese Politik verfolgt: Seit Mitte März 2007 gibt es in Paris ein neues »Ministerium für Immigration und nationale Identität« (Ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale). Mit dieser institutionellen Reform »wollte Nicolas Sarkozy [...] signalisieren, dass den Immigranten nach wie vor der Erwerb der französischen Staatsbürgerschaft offen stehe« (Riedel 2007: 40), doch auch, dass es eine französische Nationalidentität gibt, der man sich unterzuordnen hat. In Deutschland spukt das Wort der Leitkultur seit 2000 durch die Medien, um einen Wertekonsens statt postmoderner Beliebigkeit und bunter Vielfalt zu propagieren. Friedrich Merz (CDU) machte den Begriff weithin bekannt.⁹ Doch eigentlich stammt er von Bassam Tibi¹⁰ und war weniger national als europäisch gemeint. In seinem Buch *Europa ohne Identität* (1998) verweist Tibi auf die freiheitliche demokratische Grundordnung als kleinsten gemeinsamen Nenner für Europas Identität. »Die Werte für die erwünschte Leitkultur müssen der kulturellen Moderne entspringen, und sie heißen: Demokratie, Laizismus, Aufklärung, Menschenrechte und Zivilgesellschaft.« (Tibi 1998: 154) In seinem Plädoyer für eine europäische Leitkultur erinnert der syrische Migrant Tibi, der als Professor in Göttingen arbeitet, daran, dass eine ethnische Identität nicht erworben werden kann, wohl aber eine zivilisatorische (vgl. Tibi 2001). Von seiner Darlegung einer europäischen Leitkultur erhofft er sich die Grundlage für ein Miteinander, nicht Nebeneinander, z.B. zwischen Einwanderern und Deutschen, und betont, dass »[d]iese Grundlage [...] kulturpluralistisch, nicht multikulturalistisch [ist]« (ebd.: 25). Gerade in klassischen Einwanderungsländern wie den USA, Kanada und Australien sei eine dieser Art konstruierte Identität wichtig. Was von Tibi jedoch als Frage nach einer Übereinstimmung in der Vielfalt formuliert worden war, entpupp-

9 Es ist auch weiterhin das politisch eher konservative Lager, das an dem Terminus festhält. So hat z.B. die CSU seit September 2007 ein Bekenntnis zur Leitkultur in ihrem Grundsatzprogramm.

10 Erstmals verwandte Tibi den Begriff in seinem Aufsatz *Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust*, wo sich Tibi gegen Beliebigkeit und für kulturelle Vielfältigkeit ausspricht (vgl. Tibi 1996: 27-36).

te sich zum einen als eurozentrischer Leitkulturbegriff¹¹ und wurde zudem schnell apodiktisch ausgelegt. So zum Beispiel, als es von Theo Sommer – damals noch Mitherausgeber der *ZEIT* – zur Verteidigung von assimilierenden Tendenzen eingesetzt werden sollte: »Integration bedeutet zwangsläufig ein gutes Stück Assimilation an die deutsche Leitkultur und deren Kernwerte« (Sommer 1998: 3). Nachdem im Jahr 2000 der Terminus »Leitkultur« bei der jährlichen Kür des Unwortes lange als Favorit galt (vgl. Pons 2000), versiegte eine Debatte, die gerade spannend zu werden versprach.

Die Rezeption der Leitkultur scheiterte zum einen daran, dass man sich nicht auf das Leitende und Unstreitbare einigen konnte, zum anderen an dem viel zu normativen Verständnis des Kulturbegriffs, da die Intention einer festgeschriebenen Leitkultur der Dynamik des Begriffes Kultur widerspricht. Schließlich sind es in jeder Kultur gerade die Grenzüberschreitungen und Entgrenzungen, die die Auseinandersetzung mit Kulturen besonders gewinnbringend machen. Die Debatte um eine Leitkultur verkam gleichwohl zu einem »clash of civilisations« im Kleinen, einer vehementen Auseinandersetzung um Werte, Kulturen und Glaubensrichtungen, wobei die Stoßrichtung der Debatte, das Feindbild »Islam« von vielen schnell geteilt wurde. Somit konnten sich viele zwar nicht auf eine Definition der unstreitbaren Werte festlegen, doch *ex negativo* erfolgte die Festschreibung gegen den Islam, seine (vorgestellten) kulturellen Werte, gegen mangelnde Gewaltenteilung oder fehlende zivilisatorische Elemente.

Repräsentationen von Wut und Zorn in Film und Fernsehen

Die »clashes of civilisations« ließen sich besonders publikumswirksam in den Medien vermarkten, wobei thymotische Triebe¹² wie Zorn und Wut im 20. Jahrhundert ausnehmend Männersache waren. Die so genannten »angry young men« der 1950er Jahre wurden immer wieder auf Celluloid gebannt; insbesondere in England, aber – wenn man an James Dean und Marlon Brando denkt – auch in den USA, und mit Blick auf *Die Halbstarken* in Westdeutschland und die Unangepassten in Ostdeutschland wie in *Berlin – Ecke Schönhauser*. In einem aktuellen Beispiel aus Deutschland, dem Film *Die fetten Jahre sind vorbei* von Hans Weingartner (2004), werden Wut und Zorn von jungen Globalisierungsgegnern verbalisiert. Die Wut der Globalisie-

11 Später präzierte er in Anbetracht der erhitzten Diskussion: »Eine solche Leitkultur besitzt – stark zusammengefasst – folgende Inhalte: das Primat der Vernunft vor religiöser Offenbarung, d.h. vor der Geltung absoluter Wahrheiten; individuelle Menschenrechte (also nicht Gruppenrechte), zu denen im besonderem Maße die Glaubensfreiheit zu zählen ist; säkulare, auf der Trennung von Religion und Politik basierende Demokratie; allseitig anerkannten Pluralismus sowie ebenso gegenseitig geltende Toleranz, die bei der rationalen Bewältigung von kulturellen Unterschieden hilft. Die Geltung und Anerkennung dieser Werte macht die Substanz der Zivilgesellschaft aus.« (Tibi 1996: 32)

12 »Das griechische Kennwort für das »Organ« in der Brust von Helden und Menschen, von dem die großen Aufwallungen ausgehen, lautet *thymós* – es bezeichnet den Regungsherd des stolzen Selbst, zugleich auch den rezeptiven »Sinn«, durch den die Appelle der Götter sich den Sterblichen kundgeben.« (Sloterdijk 2006: 24)

rungsgegner, artikuliert von den Kindern der deutschen Wohlstandsgesellschaft, richtet sich hier gegen eine dominante westliche Weltordnung. In dieser Stoßrichtung ähnelt sie der Wut, der Verzweiflung oder auch dem Hass anderer Gegner dieser Ordnung, genauer der Wut derjenigen, die heute dem extrem linken wie rechten Spektrum zugeordnet werden, bis hin zum Hass der islamistischen Terroristen. Zusammengenommen tragen die leidenschaftlichen Gefühle solcher Randgruppen bisweilen zu einem Zusammenbruch der zivilen Gesellschaft und ihrer humanistischen Prinzipien bei. So stellen Filmemacher aus Frankreich, den Niederlanden und Deutschland zum einen den Generationskonflikt, zum anderen aber auch die Interaktion zwischen Einheimischen und Menschen mit Migrationshintergrund dar. Frankreichs Vorstadtunruhen, der Mord an dem niederländischen Filmemacher Theo van Gogh und Diskussionen in Deutschland über Leitkultur oder Ehrenmorde zeigen, dass es auf beiden Seiten Potential für Streit und Auseinandersetzungen gibt, in denen Wut nicht sublimiert, sondern ausgelebt werden kann. Diese Wut hat eine Farbe; und selten ist sie ›weiß‹.

Wut ist der programmatische wie polarisierende Titel eines Fernsehfilms von Züli Aladag, der vor seiner Erstaussstrahlung im September 2006 für eine Kontroverse in den Medien sorgte. Parabelhaft erzählt der Film von der Implosion der Zivilgesellschaft am Beispiel einer deutschen Mittelstandsfamilie, die sich von Can, dem Anführer einer Berliner Jugendbande, in die Enge drängen und zu Gewalt hinreißen lässt. In dem Fernsehspiel werden somit eine Minderheitsgesellschaft und die liberale, demokratische Mehrheitsgesellschaft einander gegenübergestellt: die Welt der gebildeten Elite, die sich in ihren Zeitgeisthäusern elegant eingerichtet hat, und die rohe Welt der Jugendlichen, die die Straße als Wirkungsstätte für sich entdeckt haben. In stringenter Logik und Chronologie beschreibt *Wut* den Prozess einer Provokation, die dazu führt, dass die Bildungsbürger – die normalerweise als tolerante Verfechter für die Rechte von Minderheiten einstehen – nicht mehr gefeit sind vor Barbarei. Sobald die Gefahr die eigene Haustür erreicht hat, endet ihre Toleranz und aus ehemals distanzierten Beobachtern, die nüchtern auf Konflikte blicken, werden emotional involvierte Racheengel, die Affekte wie Wut durch Aggression und Gewaltausübung ausleben.

Da der Film die Regression von geordneter Wohlstandsgesellschaft zu Selbstjustiz zeigt, wurden Vorwürfe erhoben, der Film sei gewaltverherrlichend und fremdenfeindlich. Auch gab es Spekulationen, dass es aus Anlass des Filmes möglicherweise zu islamistischen Terroraktionen kommen könnte (*Die Welt* und *Bild-Zeitung*). Der Regisseur Aladag jedoch, selbst als kurdisches Kind aus der Türkei nach Deutschland gekommen, verteidigte Inhalt und Stil des Filmes vehement: »Man sollte die Diskussion über die Fremdheit und damit verbundene Schwierigkeiten nicht nur den Rechten überlassen« (Aladag in Aust 2006: 19). Doch unter Verweis auf die Bindung der ARD an den Jugendmedienschutz-Staatsvertrag – so zumindest die offizielle Begründung – wurde der vom Westdeutschen Rundfunk (WDR) mit einem großzügigen Etat von der Produktionsfirma Colonia Media produzierte Film *Wut* nach den Debatten im Vorfeld vom ursprünglichen Programmplatz gestrichen (27. September 2006, Mittwoch, zur Hauptsendezeit um 20:15 Uhr) und auf einen Termin im Spätprogramm gesetzt (Freitag, 29. September, um 22:00

Uhr).¹³ Trotzdem wurde *Wut* von 2,67 Millionen Zuschauern gesehen, was einer Quote von 12,5 Prozent entspricht, und auch die nachfolgende Live-Diskussion *Tatort Schulweg – Hilflös gegen Jugendgewalt?* wurde noch von 1,72 Millionen verfolgt.

In dem Fernsehfilm geht es um das Scheitern von Kommunikation, sowohl innerhalb der deutschen und türkischen Familie (d.h. zwischen den Generationen innerhalb einer Ethnie sowie zwischen den Geschlechtern innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe) als auch zwischen den ethnischen Gruppen. Besonders innerhalb derselben Generation, egal welcher Ethnie man angehört, arbeitet der Regisseur die insgesamt vielversprechendsten Parallelen und Kommunikationsansätze, aber auch ihr Scheitern heraus, wobei das Potential für Konflikte (clashes) in der Komposition vielfach angelegt ist. Zum einen werden der angehende Literaturprofessor Simon Laub und dessen Frau Christa, eine Berliner Immobilienmaklerin, sowie ihr Sohn Felix¹⁴ mit der von Männern dominierten Familie des Gemüsehändlers samt seiner zwei Söhne kontrastiert. Aber auch innerhalb der einzelnen Familien gibt es Geschlechterkonflikte und Generationskonflikte, da es dem jeweiligen Gegenüber oft an Verständnis für eine andere Sichtweise fehlt. Zudem bricht aufgrund von Eifersucht und Ehebruch ein Konflikt im Freundeskreis aus.

Nach der Logik des Ausgleichs sollten die widerstreitenden Kräfte zu einem Equilibrium führen; da sich jedoch die moralischen Positionen der Figuren verschieben, kommt es stattdessen zur Katastrophe. Die Rache- und Gewaltspirale wird sowohl verbal als auch körperlich immer weiter vorangetrieben, wobei auf beiden Seiten Stolz und Arroganz jeder Annäherung der Positionen im Wege stehen. Positiv besetzte Einstellungen wie Liberalität, Offenheit, aber auch Selbstbewusstsein und Identität werden in Frage gestellt, wenn sie – obgleich theoretisch so überzeugend – einer Überprüfung in der Praxis nicht standhalten. So stößt z.B. die Liberalität des Professors, der allgemein für das deutsche Bildungsbürgertum und die Alt-68er steht, sowohl im übertragenen wie wörtlichen Sinne an ihre Grenzen. Seine offene Beziehung ist angeblich stark genug, um außereheliche Affären zu verkraften, doch als sowohl seine Frau als auch seine Kollegen mit diesem Umstand hadern, wird Simon Laub kleinbürgerlich und wünscht sich Verschwiegenheit und die Wahrung des Scheins. Auch im angestrebten Dialog mit Can steht sich der Professor mit seinen Vorsätzen selbst im Wege und wirkt überheblich und unsensibel, z.B. wenn er Cans Raub damit wegdiskutieren will, dass dieser die Schuhe »zum Putzen« gehabt habe. Sein Anspruch, die Sache »vernünftig« zu lösen, spricht Cans Aktionen eine gewisse Irrationalität und Dummheit zu und lässt auch diesen Versuch der Vermittlung scheitern. Simon Laubs Unvermögen wird repräsentativ für die Versäumnisse und die Überheblichkeit des Bildungsbürgertums und der deutschen Eliten. »Political correctness« und Toleranz werden als fatale Eigenschaften einer Gesellschaft von Gleichgültigen dargestellt, die in ihrer eigenen Privatsphäre verharren und in ihrer abgeschiedenen Selbstbezogenheit zu keinerlei Aufrichtigkeit mehr fähig sind. Schwächen zeigt Simon Laub auch, als er versucht, den Konflikt auf dem Rechtsweg zu lösen. Als er Can bei der Polizei anzeigt,

13 Zum ursprünglich angesetzten Sendetermin lief stattdessen ironischerweise Hartmut Griesmayrs Heimatschnulze *Paradies in den Bergen* (2004).

14 Sein Name, der ihn etymologisch als den Glücklichen auszeichnet, verweist auf die Zufälligkeit und nicht den Verdienst seines Glücks.

wendet er die Macht des Gesetzes gegen den persönlichen Feind, wobei er sowohl die Mitschuld seines Sohnes als auch seinen eigenen Cannabis-Konsum ausblendet. Das Recht wird selektiv angewendet und als längerer Arm in einer persönlichen Fehde instrumentalisiert. Der liberale und sensible Mann geht so weit, eine brutale Auftragsarbeit zu erteilen, d.h. einen Mann fürs Grobe einzuschalten, der Can eine ›Abreibung‹ geben soll. Doch das Zusammenschlagen von Can hat wiederum nur Gegengewalt zur Folge, auch Felix wird übel zugerichtet.

Interessanterweise versteiften sich jedoch sowohl Kritik als auch Medienmacher auf den angeblichen Skandalcharakter, hier beispielhaft von Professor Gebhard Henke, WDR-Fernsehfilmchef, lanciert, der darauf beruhe, »dass sich der Film traut, einen Ausländer als Bösen darzustellen« (Henke zitiert in Striewski 2006). Dabei wird selbstgerecht vergessen, dass der größte moralische Fall dem deutschen Professor zugeschrieben werden muss, der den Weg vom unbescholtenen Bürger zum Racheengel und schließlich zum Mörder geht. Die einseitige Lesart von Henke und anderen könnte aber auch damit zusammenhängen, dass diese Filme recht eindeutig – auch auf der Produktionsseite – als Beitrag einer Migrantenkultur inszeniert sind. Dadurch ist der Fokus immer schon auf den migrantischen Figuren des Films. Durch Rezeptionssignale und das kulturelle Milieu des Regisseurs ist angelegt, dass der Film die Probleme eines jungen Türken verhandeln und nicht grundsätzlich eine moralisch-juristische Fallgeschichte im Sinne von Kleists Rechtsdiskursen erzählen wird.

Seine Entsprechung hat diese Regression eines Ehrenmannes in der Literatur in der Figur des Michael Kohlhaas. Heinrich von Kleists gleichnamige Erzählung ist nicht zufällig das Thema der Antrittsvorlesung von Simon Laub. In *Michael Kohlhaas – Aus einer alten Chronik* sind deutliche Parallelen in Struktur und Rhetorik zur Handlung in *Wut* auszumachen. Aktion und Reaktion, an diese anschließende Aktion und erneute Reaktion finden sich hier wie dort, und verbinden verschiedene Schauplätze und Milieus wie im Zeitraffer einer sozialen Studie. Hier wird der Protagonist als »Sohn eines Schulmeisters, einer der rechtschaffendsten zugleich und entsetzlichsten Menschen seiner Zeit« (Kleist 2003: 3) vorgestellt. Er zeichnet sich anfänglich durch Wohltätigkeit und Gerechtigkeit aus, »[d]as Rechtsgefühl aber machte ihn zum Räuber und Mörder« (ebd.: 3). Der Literaturwissenschaftler Paul Michael Lützeler verwies in seiner Interpretation von *Kohlhaas* darauf, dass der Titelheld im Verlauf seiner Selbsthilfe-Aktionen größtes Unrecht begeht, »entsprechend häufig wird er vom Erzähler getadelt und sein Unternehmen als »allzu rascher Versuch« gewertet, »sich selbst [...] Recht verschaffen zu wollen« (Lützeler in Kleist 2003: 132). Aladag geht in seiner Darstellung so weit, das Resultat dieser Selbstjustiz zu zeigen, doch den folgenden Prozess der Rechtsfindung und Wiederherstellung der Ordnung auszublenden. Durch den Mord an Can scheint das Böse eliminiert, und der Zuschauer mag sogar Erleichterung empfinden, dass die Bedrohung ausgeschaltet wurde, doch gutheißen kann man das Ende deshalb keineswegs. Damit provoziert das Ende einen aktiven Zuschauer und gerade diese Qualität des Filmes, Fragen aufzuwerfen und bestehende Werte anzuzweifeln und als brüchig aufzudecken, ohne Antworten zu liefern, zeichnet Aladags Film aus. Deshalb überrascht es nicht, dass der Film national (Adolf-Grimme Preis 2007; Goldene Kamera 2007 als ›Bester Film‹), aber auch international (New Yorker Gold World Medal 2007 sowie den Golden Gate Award San Francis-

co 2007) große Resonanz fand, was aber auch darauf verweist, dass *Wut* ein Problem behandelt, das in vielen Gesellschaften relevant ist, dies aber auf eine zugängliche Weise mit kommerzieller Filmästhetik angeht.¹⁵

Aladag wie Sloterdijk erinnern an die gefährlich apathische Selbstgefälligkeit vieler Bildungsbürger in modernen Industriegesellschaften, denen ihre Leidenschaft abhanden gekommen ist und die vergessen haben, wie sehr sie bereits ihren Selbstrespekt verloren haben. Bei Aladag wird dies deutlich, wenn gegenüber dieser Larmoyanz die unreflektierte Aggression von Can als ziellos und selbstreferentiell verurteilt wird, als fehlgeleiteter und keineswegs sublimierter Zorn aus einer gesellschaftlichen Randgruppe heraus. Cans teilweise bewusst selbstzerstörerischen Handlungen erklären sich aus seiner generellen Zukunftslosigkeit, da ihm durch die Illegalität und den Verstoß durch den eigenen Vater der letzte Boden für eine sinnvolle Existenz entzogen wurde.

Sloterdijk geht in seiner Analyse des zeitgenössischen Zorns noch einen Schritt weiter, wenn er im »Zorn« nicht nur die Triebfeder für persönliche Gewaltexzesse sieht, sondern auch für politisch oder religiös motivierte Terrorakte (z.B. die vom 11. September).¹⁶ Während er die Rache der Medea und die Furien der Orestie in ihren Motivationen nachvollziehen könne, spricht er den »dissidenten, zornigen, revoltischen Regungen« der jungen Männer, z.B. denen aus den französischen Vorstädten, die Rechtmäßigkeit einer Grundlage ihrer Aggressionen ab (Sloterdijk 2006: 319). Sloterdijk sieht in ihren Gewalttaten das Werk von Vandalen, die, »sozial isoliert und sprachlich verarmt«, nur ihre Dummheit zum Ausdruck brächten und »damit einen Zorn charakterisieren, der es endgültig aufgegeben hat, die Einsicht zu suchen« (ebd.: 319).

Als sich in Frankreichs Demokratie große Bevölkerungsteile nicht mehr adäquat vertreten fühlten, entzogen viele von ihnen mit Wut und Zorn den Volksvertretern und dem System das Vertrauen. Bereits 2002 zeichnete sich diese »Krise der Repräsentation« bei den Wahlen in Frankreich ab, bei denen die Wahlbeteiligung die niedrigste seit Jahrzehnten und »teilweise auf das Niveau von 1870 zurückgefallen war« (Eckhardt 2007: 32). Dieser Trend setzte sich mit Gewalt und Zerstörung fort: seit 2002 sind immer wieder schwere Vorstadtunruhen zu verzeichnen: 2002 in Paris, 2004 besonders in Straßburg und 2005 vornehmlich in Paris. Bei diesen Ausschreitungen gingen hauptsächlich Bewohner der Großstadt-Vororte (*banlieue*) auf die Stra-

15 Slowmotion-Passagen stehen neben entfremdenden Nahaufnahmen und Grobkörnigem, das eher an Überwachungskameraaufnahmen denken lässt. Oft wirkt die Unmittelbarkeit der verwackelten Handkameraaufnahmen auch wie Dokumentationsmaterial, ein Eindruck, der auch von der authentischen Sprache verstärkt wird: zum einen die Jugendsprache der Gang auf der Straße, aber auch die türkischen Dialoge und Ausdrücke, die oft unübersetzt bleiben und in ihrer Wirkung ähnlich gegensätzlich sind, wie die musikalische Untermalung des Films, die sowohl türkische Folklore als auch klassische Musik von Schubert sowie deutsch-türkischen Hip-Hop integriert.

16 »Insbesondere der sogenannte globale Terrorismus ist ein durch und durch posthistorisches Phänomen. Seine Zeit bricht an, wenn sich der Zorn der Ausgeschlossenen mit der Infotainmentindustrie der Eingeschlossenen zu einem Gewalttheatersystem für letzte Menschen verbindet. Diesem Terrorbetrieb einen geschichtlichen Sinn andichten zu wollen, wäre ein makabrer Mißbrauch erschöpfter Sprachreserven.« (Sloterdijk 2006: 69f.)

ßen und lieferten sich mit der Polizei Straßenschlachten. Im November 2005 wurde »zum ersten Mal seit dem Algerienkrieg [...] der Notstand ausgerufen« (ebd.: 32). Die Analyse fährt fort:

»Die Aufständischen des November 2005 waren durchschnittlich zwischen 15 und 20 Jahren alt. Sie entstammten überdurchschnittlich armen Familien. Wie eine Statistik aus Saint-Denis zeigt, ist jeder Vierte von ihnen frühzeitig von der Schule abgegangen, und nur 44 Prozent aller aufgegriffenen Jugendlichen waren noch auf die eine oder andere Weise im Bildungssystem integriert.« (Ebd.: 33)

Bereits diese Eckdaten zeigen, dass es ein Konflikt zwischen Mittellosen und dem Establishment ist, weshalb man die Unruhen in Frankreich als sozial motiviert diagnostizieren muss; sie beruhen auf den Verwerfungen, die sich in migrantischen Biographien ablesen lassen. »Nur wenige Intellektuelle in Frankreich haben das verstanden. Es ging nicht um ethnische Konflikte oder den Islam, sondern um Arbeitslosigkeit und soziale Missstände. Natürlich gab es Gewalt, barbarische Aktionen. [...] Soziale Bewegungen gehen immer mit Gewalt einher.« (Lévy 2007: 21) Sloterdijk verweist dagegen weniger auf die sozialen Rahmenbedingungen als auf die intellektuellen. Besonders in den Pariser *Banlieue*-Unruhen seit Oktober 2005 manifestiert sich in Sloterdijks Augen ein Pressespektakel, das »nach den Spielregeln der medial belohnten Gewaltnachahmung [...] Abreaktionskrawallen und provokativem Spaßvandalismus« eine Bühne bot, aber kein Heilmittel für diese »schmutzigen Energien« vorweisen konnte (Sloterdijk 2006: 319). Als der damalige französische Innenminister Nicolas Sarkozy die Randalierer als »Gesinde« (*racaille*) bezeichnete, das man mit dem Hochdruckreiniger wegschwemmen müsse, sieht Sloterdijk darin den Ausdruck eines neuen Zeitgeistes:

»Auf der rhetorischen Ebene scheint die Umstellung von Sozialtherapie auf Entsorgung der Überflüssigen unmissverständlich vorformuliert – sie bringt ein aktuelles Einverständnis zwischen dem Angstkonservatismus breiterer Schichten und dem neo-liberalen Härteprinzip der Vermögenseliten zum Ausdruck. Dieser Allianz steht eine Linke gegenüber, die weder in ihrer nachkommunistischen noch ihrer sozialdemokratischen Form imstande ist, angemessene Verfahren der Zornsammlung und ihrer Investition in thymotisch gewinnbringende Projekte zu entwickeln.« (Ebd.: 320)

Züli Aladags Fernsehrama *Wut* (2006) zeigt nicht nur dieses Versäumnis, den Zorn nicht gesellschaftlich produktiv gemacht zu haben, sondern demonstriert auch die humanistisch-pazifistische Einstellung des Bildungsbürgertums als dünne Patina, die sich angesichts der Provokation selbst in Wut, Zorn und Aggression verrennt. Die in dem Film dargestellte Professorenfamilie, die in vieler Hinsicht als Verfechterin einer europäisch-liberalen und demokratischen Leitkultur (im Sinne Tibis) charakterisiert wird, kapituliert im Laufe der Konfrontation mit dem Berliner Jugendbandenchef Can.

In *Wut* wird eindringlich vor Augen geführt, was Sloterdijk als symptomatisch für die westliche Welt ansieht: »wie der Haß in die zivilen Standardsituationen eindringt« und sich in der »routinemäßige[n] Umsetzung von Realgewalt« zeigt (ebd.: 76). Der Zuschauer ist geneigt, sich mit den Rachegehlüsten des Professors zu identifizieren und seinen Mord an Can gutzuheißen.

Derartige Gefühlsaufwallungen beschreibt Sloterdijk als therapeutisch: Das Beobachten von Rächern und Rächerinnen bei ihren Taten zur direkten Heimzahlung einer Kränkung löst beim Zuschauer »einen Teil des Unbehagens in der Rechtskultur« auf (ebd.: 83). Damit erhebt sich das zornige Individuum, in diesem Fall der Professor, über das »Gewaltmonopol des modernen Staats«, welches er unter rationalen Umständen »als psychopolitische Norm« akzeptieren würde (ebd.: 87).

Entscheidend für diese Triebabfuhr ist die moralische Erhebung über den Gegner. Cans Aktionen sind genau nach dem von Sloterdijk beschriebenen Strickmuster: brutal, verbal-verarmt, dafür aber umso zorniger und wütender. Sloterdijs Analyse verweist auf die desillusionierte Jugend mit Migrationshintergrund als Hauptgrund für die Implosion der Zivilgesellschaft. Seine Vorwürfe der Infantilität unter Verweis auf ein »primitive[s] Wir-Sie-Szenario« (ebd.: 321), auf »pyromanische Spiele« (ebd.: 322) und andere »chronische[...] Attacken« (ebd.: 323) sollen dabei gerade auf die Ziellosigkeit des Zorns verweisen: »Es handelt sich stets um dieselben zornigen jungen Männer, bei denen zu dem Doppelelend von Arbeitslosigkeit und Hormonüberdruck die explosive Einsicht in ihre soziale Überflüssigkeit hinzukommt.« (Ebd.: 323) In ihrem Verhalten äußert sich eine Ablehnung gegen alles, was mit der bestehenden Ordnung verbunden ist, auch eine Ablehnung von Schule und anderen Bildungsangeboten, die oft als Heilsbringer verkündet werden.

Hans Magnus Enzensberger schrieb bereits 1993, in Bezug auf die wachsende Gewaltbereitschaft von jungen Männern islamisch-arabischer und christlich-afrikanischer Herkunft in Frankreich, den Aufsatz *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, in dem er unter dem Titel »molekularer Bürgerkrieg« auf das Eskalationspotential des Zorns junger Männer hinwies, die sich selbst als überflüssig empfinden (vgl. Enzensberger 1993: 32). Eine »Wut auf alles Unbeschädigte« und ein »Haß auf alles, was funktioniert«, verbindet sich »mit dem Selbsthaß« zu einem potenten Gewaltgemisch (ebd.: 52), das seit nunmehr 15 Jahren zu einem Kernthema des innenpolitischen Diskurses in Frankreich, Deutschland, aber auch den Niederlanden geworden ist.

La haine, ein Film von Mathieu Kassovitz aus dem Jahr 1995, zeigt typische Umfeldler, in denen Wut und Hass, aber auch linksextremes und rechtsextremes Gedankengut Fuß fassen können. Der Film führt eine Spirale von Gewalt vor Augen, die sich angesichts von Hoffnungslosigkeit zum Selbstläufer entwickelt. Es ist ein Mangel an Perspektiven angesichts einer sozialen Mobilität, die nur nach unten führt, weiter in Gewalt und Kriminalität. Für diesen Grundtenor des Films steht programmatisch die Erzählung von dem Sturz eines Mannes aus dem 50. Stock eines Hochhauses. Der Aufprall ist sicher und die Bewegungsrichtung nicht umkehrbar. Selbst im Angesicht der Fallgeschwindigkeit verschließt sich das Opfer der Einsicht in sein Schicksal: »so weit, so gut, so weit, so gut ...« Im übertragenen Sinne mag dies auch für das Leben derer stehen, die sich in den urbanen Landschaften einer kapitalistischen Gesellschaft ohne Halt, Struktur und Ziel wie im freien Fall befinden, doch vor den Konsequenzen der sozialen Katastrophe ohnmächtig die Augen verschließen. Schnell wird klar, dass der hier vorgeführte »clash of civilisations« nicht primär ethnischer, sondern vielmehr sozialer Natur ist.

Die Protagonisten des Films – Vinz, ein jüdischer Bewohner der *cité des muguets* (Stadt der Maiglöckchen), ein Araber namens Said und ein Schwarzer, Hubert – verbindet ihr kultureller Raum. Losgelöst von den Traditionen

ihrer Familien teilen sie die typischen Erfahrungen von Randgruppen in den Problem-Vororten (*les quartiers chauds*) von Paris, wobei ihre Werte auf »homosocial, cross-race, generational solidarity« basieren (Forbes 2000: 172). Sie driften ziellos durch den Tag und werden doch unaufhaltsam Teil einer schleichenden Katastrophe, wobei einer von ihnen stirbt und die anderen zwei zu Racheengeln werden.

Die Bruchstellen des Systems verlaufen nicht zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen, obwohl die Konstellation Jude, Afrikaner, Araber eine Aufzählung der historischen Randgruppen des 20. Jahrhunderts ist, sondern zwischen arm und reich. Diejenigen, die Arbeit, Einkommen und Status haben, sind vor allem an der Erhaltung des *status quo* interessiert. Sie haben am meisten zu verlieren, falls die bestehende Ordnung infrage gestellt wird, im Gegensatz zu denen, die das System vergessen hat. Letztere kommen aus den Trabantenstädten nicht hinaus, wie man an der unterbrochenen und ausgesetzten Zugverbindung symbolisch sehen kann. Ziellos treiben die Mittellosen durch Zeit und Raum, wobei das Recht der Straße, Banden und rohe Gewalt für die einzig klaren Fronten sorgen, an denen sich die Jugendlichen und jungen Erwachsenen orientieren können. Eine erzieherische Milde von Eltern, Schule und Staat ist nicht erkennbar. Stattdessen schulen sich die drei in verschiedenen Überlebens-techniken, um in diesem *dog-eats-dog*-Umfeld bestehen zu können.

Trotzig gegen ihre soziale Sinnlosigkeit arbeitend, inszeniert sich das Trio in *La haine* selbstbewusst in Gestik, Mimik und Wort. Ihre eigene Identität betonen sie mit dem Schriftzug ihrer Namen: Vinz trägt seinen Vornamen als Inschrift auf seinem Schlagring, Said, der kindisch-impulsive Tagger und Sprayer, verziert mit seiner Signatur und programmatischen Botschaften das Revier, und Huberts Name prangt auf einem Poster in seinem Boxstudio. Ihre Selbstinszenierungen erinnern an Helden aus Gangsterfilmen in der Art, wie sich die Ikonographie des Films und die Charaktere in ihrer Stilisierung visuell an dieses amerikanischen Genre anlehnen. Zitate aus *Scarface*, *Mean Streets* und *Taxi Driver* in *mise-en-scènes* und Wort bürgen dafür.¹⁷

Ihr vermeintliches Selbstbewusstsein und einen daraus erwachsenen Autoritätsanspruch unterstreichen die drei Freunde mit vielen Worten und Gesten: so übt Vinz Drohgebärden vor dem Spiegel, Said ist hyperaktiv mit seinem Mundwerk und Hubert stählt sich im Faustkampf. Doch Körpersprache und Jargon sind reine Drohgebärden; Imponiergehabe sowie Großtuerei und sollen als sozialer und psychologischer Schutzschild fungieren. Hinter den choreographierten Fassaden stecken drei sehr unterschiedliche Persönlichkeiten, die leicht aus ihrem Gleichgewicht zu bringen sind.

Ihnen diametral gegenübergestellt ist die Polizei. In ihren unterschiedlichen Formationen, wie Sondereinsatzgruppen, Verkehrsstreifen, Zivilpolizisten und Informanten, stehen sie für die omnipräsente Übermacht des Staates. Doch der Film gibt dieser Staatsmacht viele individuelle Gesichter. Sensible Polizisten, wie der Wächter im Krankenhaus, aber auch extrem-sadistische Persönlichkeiten arbeiten für dieselbe Organisation, die zudem ansatzweise

17 Der Spruch »The world is yours« auf dem Werbeplakat in *La haine* ist *Scarface* entnommen. Vinz überprüft seine Wirkung vor dem Spiegel mit dem *Taxi Driver*-Klassiker: »Are you talking to me?« Auch Robert de Niro's Charakter Johnny Boy in *Mean Streets* mit seiner Waffennarretei und Aggression ist in mehreren Charakteren wiederzuerkennen.

Streetworking und Sozialarbeit zu integrieren sucht. Doch in den Augen der Bewohner der *Banlieue* stehen selbst diese Vermittler zwischen ihnen und dem Establishment zu stark für das sie unterdrückende Regime, um wirklich eine Alternative aufzuweisen.

Verkürzt auf einen Zeitraum von 24 Stunden werden Fall und Aufprall erzählt und dezidiert in einer Parabel verpackt. Nicht die Abbildung von Realität ist intendiert, sondern das Simulieren einer Fallstudie, deren Künstlichkeit immer wieder in den Vordergrund gestellt wird: die Verfremdung durch den Prolog, aber auch die durchgehende schwarz-weiß-Belichtung und die Unterbrechungen durch das Einblenden der Zeit deklarieren *La haine* somit klar als Montage und Kunstwerk. Andererseits erinnern die Benutzung von Handkameras, bisweilen grobkörnigen Bildern und Unschärfen an Dokumentationen und verdeutlichen so den Wahrheitsanspruch hinter der Geschichte. Gerade diesem Umstand verschreibt sich auch die Entfremdung der Perspektiven, wenn z.B. die Irritationen der jugendlichen Figuren filmästhetisch in die vielen Achsensprünge eingebaut sind, wonach die Kameraperspektive nicht immer logisch die Sichtlinien verfolgt, sondern bewusst verrückt. Somit sind weder in der Komposition noch in der Erzählung selbst Harmonie und Ausgleich angelegt.

Zorn und Wut als Meilensteine auf dem Weg zur Entropie

Im Gegensatz zum Grundgedanken des Ausgleichs als Resultat eines Widerstreits von gegensätzlichen Strömungen und Kräften führen *Wut* und *La haine* die Auflösung von Ordnung aufgrund von Überdruck vor und folgen damit weniger dem Grundgedanken der Harmonie als dem der Entropie. Jean Baudrillard befand: »Hass hat keine Geschichte: Er hat Teil am Ende des Sozialen und der Geschichte. Wenn ein System zur Sättigung gelangt, wenn es sich dem Universellen nähert [...] wird es automatisch anormal; ihm droht ein gewaltsamer Umschlag.« (Baudrillard 2000: 130) Nach Baudrillard benötigt jedes funktionierende soziale System antagonistische Kräfte, Oppositionen, sich ultimativ ausgleichende Gruppierungen von konträrer Ausrichtung, die eine spannungsgeladene und stabile Sozialform bedingen. Die extreme Leidenschaft des Hasses jedoch, die auf Eliminierung des Anderen aus ist, steht für das Ende der Geschichte. »Hass ist zugleich das Symptom und der Motor dieses brutalen Niedergangs – er treibt das Ende des Sozialen, das Ende der Andersheit, das Ende des Systems selbst voran.« (Ebd.: 131) Diesen Wandel in der Gesellschaft von Ordnung zu Unordnung, von Gemäßigtem zu Radikalem vollzieht sich insgesamt, d.h. nicht nur einseitig z.B. auf der Seite der sozial Benachteiligten.

Ein Indiz dafür ist die gröbere Gangart oder Parolen wie »Keine Toleranz«,¹⁸ die bisweilen von Ordnungshütern bewusst zur Abschreckung oder

18 »Keine Toleranz« war jüngst das Motto von Sachsens Innenminister Holger Hövelmann (SPD) im Umgang mit Neo-Nazis (Magdeburg, Januar 2008), doch die Losung wurde auch ausgegeben vom parlamentarischen Geschäftsführer der CDU-Fraktion, Frank Henkel, in Bezug auf Ehrenmorde in Deutschland (Berlin, August 2007) sowie vom damaligen Bundesinnenminister Otto Schily

Gegenwehr eingesetzt werden. Diese Entwicklung vollzieht sich in Deutschland, aber auch Frankreich, wie zum Beispiel ein Blick auf Nicolas Sarkozys Sprache zeigt. Gewalt geht mittlerweile auch von etablierten, konservativen Kreisen aus, die Aggressionen und Provokationen mit gleicher Münze heimzahlen. Der Streit der Kulturen (ob interkulturell oder intrakulturell) ist somit auf beiden Seiten schon lange handfest geworden, auch wenn Sarkozy dies zunächst nur den ›Vandalen‹ vorwerfen will. Problemfilme wie Mathieu Kassovitz' *La Haine* (1995) und Züli Aladags *Wut* (2006), aber auch die Reaktionen auf Theo van Goghs *Submission* (2004) führen in der Tat eindringlich vor, wie bei Staat (Polizei, Politiker) und Bildungsbürgertum aus einem Affekt wie ›Zorn‹ verletzendes Provokation und handfeste Gewalt wird. Für Sloterdijk scheint institutionalisierte Gewalt legitim und für die Geschichtsschreibung tonangebend, während er – trotz seiner Idealisierung des Zorns als Entwicklungsgarant und »eigentliche Triebfeder der Geschichte« – die Emotionen der Jugend mit Migrationshintergrund verurteilt,¹⁹ indem er an ihrem Beispiel aufzeigt, was passiert, wenn Zorn nicht mehr nach Ausgleich strebt, sondern reinen Widerstand verfolgt. »Sloterdijk nimmt dabei eine Art Entwicklungs- bzw. Fortschrittsgeschichte des Zorns an, in der sich der Zorn von der primitiven Form seiner momentanen ›thymotischen Abreaktion‹ zum Hass erweitert und von da in die ›Projektform‹ (S. 96) der Rache und schließlich in die ›Bankform‹ (S. 99) der Revolution überführt wird.« (Lehmann 2007: 30) Nur im Übergang vom spontanen zum kalkulierten Zorn sieht Sloterdijk die Hoffnung darauf, dass die »Zornmassen [...] die Metamorphose von der blinden Verausgabung im Hier und Jetzt bis zum hellstichtig geplanten weltgeschichtlichen Projekt einer Revolution zugunsten der Erniedrigten und Beleidigten« durchlaufen (Sloterdijk 2006: 96). Genau diese Transformation des Hasses scheint Sloterdijk die ganze Zeit vor Augen zu haben, weshalb sich seine eigene Wut nicht auf alle Migranten, sondern auf eine bestimmte – in der Tat problematische – Form des Zorns bezieht. Zur Verdeutlichung nimmt Lehmann hier im Gegensatz zu Sloterdijk die semantische Unterscheidung zwischen Wut und Zorn vor: »Ende des 18. Jahrhundert beginnt jene energetische Reformulierung des Zorns, die ihn vor dem Hintergrund organologischer Lebenswissenschaft und später der Thermodynamik mit physikalisch-psychischen Energiephänomenen, etwa der Auslösung und der Entladung, verkoppelt. Dieser Zorn heißt dann auch zunehmend Wut.« (Lehmann 2007: 40)²⁰ Lehmann erklärt weiter:

(SPD), der kompromissloses Vorgehen gegen Randalierer bei der Fußball-Weltmeisterschaft 2006 verordnete.

19 »Alle Geschichte ist die Geschichte von Zornverwertungen.« (Sloterdijk 2006: 100)

20 Lehmann (2007: 40) verweist auf historische Quellen: »Johann Christian Reil, berühmter Psychiater und später Professor an der Berliner Humboldt-Universität, beschreibt die Wut 1803 so: ›Im Seelenorgan und im ganzen Nervensystem tobt ein wilder Orgasmus, der zum Handeln zwingt, um sich seiner überspannten Kraft, die in jeder Faser zittert, zu entladen.« In seiner Beweisführung fährt Lehmann mit weiteren Beispielen fort: »Robert Julius Mayer, einer der Begründer der Thermodynamik, beschreibt den Zorn in einem kleinen Text *Über Auslösung* (1876) als ein Beispiel für solche Auslöse-Ereignisse, in denen das postulierte Äquivalenzverhältnis von Ursache und Wirkung aufgehoben ist. Eine bestimmte chemische Verbindung, etwa das Knallgas, wird durch einen kleinen ›Funken‹ zur Reaktion bzw. zur Entladung gebracht.« (ebd.: 40)

»Der Zorn, wie er im Abendland von Homer bis Thomasius diskursiviert wurde, setzt eine gültige Ordnung als Rahmung seines Auftretens immer voraus: Im Schmerz der Beleidigung und dem Wunsch nach Rache zum Ausgleich und der Genugtuung steht die Ordnung selbst nie mit auf dem Spiel – im Gegenteil, der Zorn setzt eine metaphysisch garantierte Ordnung voraus, in der lokale Störungen und Ungleichgewichte qua Zorn und Rache ausgeglichen werden.

In der modernen Wut aber steht diese Ordnung selbst immer mit auf dem Spiel. [...] Es geht hier nicht mehr darum, Ausgleich zu schaffen im Rahmen einer prinzipiell ausgleichsfähigen Ordnung, sondern – auch und gerade in der genozidalen Politik des Totalitarismus – darum, angesichts fehlender metaphysischer Ordnung selbst neue Welten zu schaffen bzw. zu zerstören.« (Ebd.: 41f.)

Das von Fukuyama (1992) proklamierte Ende der Geschichte aufgrund des Siegeszuges des Kapitalismus steht für Lehmann außer Frage, wenn aus Zorn eine alles zerstörende Wut wird. Waren Evolution und Zivilisation bislang von einem Sublimierungsgedanken geprägt, sieht die Hingabe zu Wut eher eine Katastrophe voraus. Dabei mag vergessen werden, wie wichtig Leidenschaften sind, um Fortschritt zu erhalten.

Ausblick

Zorn, Wut und Hass sind oft Bestandteile des Streits, bedrohen dessen Produktivität jedoch, wenn sie in Eskalation umschlagen und Auseinandersetzungen dadurch gewissermaßen dysfunktional werden lassen. Dabei muss Disput nicht systemzersetzend wirken, sondern kann gerade durch die Bedrohung, die er für ein System darstellt, zu einer Mobilisierung von demokratisierenden und pazifizierenden Tendenzen führen, wenn Leidenschaften wie Wut und Zorn in eine konstruktive Richtung abgeführt werden. So gesehen kann der Zorn als Ausgangspunkt und Grundierung kultureller und sozialer Entwicklungen gelten, was grundsätzlich auch die Idee bei Sloterdijk ist, der im Zorn den Kulminations- oder Endpunkt gesellschaftlicher Prozesse ausmacht. Letzteres ist am derzeitigen Entwicklungsstand dessen zu beobachten, was als (bundes-)deutsche und europäische Migrationsgeschichte bezeichnet werden kann. Diese Geschichte ist durch das Ausbleiben von Streit gekennzeichnet, da jeder wahre Streit eine Anerkennung des Streitpartners voraussetzt. Für Einwanderer galt dies lange Zeit nicht, weshalb aus dem unterbundenen Streit gelebter Zorn wurde, was nicht zuletzt die Unruhen in den Pariser Vorstädten belegen, die der Fluchtpunkt der Arbeit Sloterdijks sind.

Wie kann aus dieser handfesten Radikalisierung wieder ein gesellschaftlich produktiver Streit werden? Eine massenwirksame Interpretation und Inszenierung des Zorns stellen eine Reihe von Filmen dar – etwa *Wut* und *La Haine*. Die Filme leisten aber mehr als nur die Bestätigung der »Zorngeschichte« in ihrer werkimmanenten Logik. Sie sind selbst Einsätze in der gesellschaftlichen Debatte und fungieren somit als Katalysatoren für eine Sublimierung. In diesem Sinne rufen die Filme – *ex negativo* – zu Formen der Kultivierung von Streit als dem Entwurf einer künftigen Leitkultur auf, die Zorn und Wut in den Rahmen von »Streit« überführt. Diese Nutzbarmachung von Leidenschaften kann als gesellschaftliches Ideal angesehen werden, was wiederum seine Entsprechung in der Logik von John Adams Aussage hat:

»Happiness of society is the end of government« (1776). Demnach reichen Streit und Konflikt zum Wohle einer Staatsordnung, nicht aber Glück und Segen. Mit anderen Worten, nur das Streben nach Glück, nicht aber dessen Erlangung sind im Sinne des gesellschaftlichen Friedens vertretbar. Insofern ist auch der Toleranzgedanke als Leitprinzip des Zusammenlebens, der das geduldete Nebeneinander zum Ideal erhebt, wonach jeder nach seiner Façon glücklich sein darf, eine zweifelhafte Idee.

Die toleranten Multi-Kulti-Bekenntnisse, die Politiker in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren immer wieder als Losung eines friedlichen Einwandererlandes ausgaben, haben nicht nur deshalb viele Verfechter verloren. Kritiker wie der slowenische Philosoph und Kulturkritiker Slavoj Žižek gehen sogar soweit, darin einen Rassismus durch Distanz, die abwertet, zu sehen. Žižek entlarvt im Multikulturalismus »eine verleugnete, verkehrte, selbstreferentielle Form des Rassismus, einen »Rassismus, der Abstand hält« – er »respektiert« die Identität des Anderen, begreift das Andere als eine in sich geschlossene »authentische« Gemeinschaft, zu der er, der Multikulturalist, einen Abstand einnimmt, was seine privilegierte universelle Position belegt« (Žižek 2007: 40). Doch die größte Gefahr sieht Žižek nicht in der Gedankenlosigkeit des Diskurses, sondern in seinem kolonisierenden Element. Für ihn besteht »das Problem des Multikulturalismus (der hybriden Koexistenz von diversen kulturellen Lebenswelten), [in der] Erscheinungsform des Gegenteils [...], nämlich der massiven Präsenz des Kapitalismus als globalem Weltsystem: er bezeugt die beispiellose Homogenisierung der heutigen Welt« (ebd.: 40f.). Homogenisierung ist der größte Feind von widerstreitenden Tendenzen und dem am nächsten, was Fukuyama als das Ende der Geschichte bezeichnete.²¹ Übereinstimmung bedeutet Stillstand und Stagnation, d.h. in der Tat das Ende von Entwicklung.

Unterschiede und Differenzen sollte man weder leugnen noch einfach nur akzeptieren. Vielmehr sollen sie in einer jeden Gesellschaft, die an einer Entwicklung interessiert ist, als Rahmen für Auseinandersetzungen und kreative soziale Verhandlungsprozesse genutzt werden. Streit und Leidenschaften gehören zu einer dynamischen Kultur und insofern könnte man dafür plädieren, die Streitkultur zur Leitkultur zu erklären. Um gesellschaftliche Entwicklungen zu garantieren, muss es Spannungen geben, die mit Leidenschaft ausgetragen werden. Ohne Konflikte, aber auch ohne Emotionen herrscht Apathie vor, und ohne einen Motor, wie ihn z.B. Frustration, Zorn und Wut darstellen, kann es keine neuen Erkenntnisse geben. Schon deshalb verbieten sich Harmonie aus Lethargie und Toleranz aus übertriebenem Harmoniebestreben als Ideale für eine Gesellschaft und für den Umgang miteinander. Stattdessen verlangt Slavoj Žižek nach einer Leidenschaft, die Sloterdijks Zorn verwandt ist, wenn er empfiehlt »eine starke Dosis Intoleranz zu verabreichen, [...] zum Zweck einer politischen, Uneinigkeit schaffenden Leidenschaft« (ebd.: 39). Žižeks Wortwahl in seinem Plädoyer steht bereits selbst für eine leidenschaftlich bis aggressive Rhetorik, wenn er einen Schlagab-

21 Diese Verkürzung des fukuyamaschen Arguments sollte nicht ausblenden, dass seine Vorstellung dahingeht, dass sich aufgrund erwiesener funktionaler Überlegenheit der Kapitalismus als ökonomische Form und die Demokratie als politische Ordnung durchsetzen werden, jedoch auf durchaus unterschiedliche, kulturspezifische Weise. Es geht bei ihm um den Erfolg eines ökonomischen Modells und um die kollektive, globale Anerkennung von normativen politischen Werten.

tausch gutheißt, in dessen Prozess man »bewaffnet mit dem notwendigen Expertenwissen und freier Beratschlagung« diskutiert (ebd.: 39). Dies ist in der Tat das gewinnbringende Potential von Wut, das nicht systemzersetzend wirkt, sondern gerade durch die Herausforderung, die es an die bestehende Ordnung stellt, zu einer Mobilisierung von gegensätzlichen, aber dennoch demokratisierenden und pazifizierenden Tendenzen führen kann. Die Eini-gung auf einen Ort der Austragung, der genehmigten Mittel und gemeinsamer Regeln bedingt den idealen Streit – einen Streit, der Wut, Zorn, Gewalt etc. nicht ausblendet, aber reglementiert und produktiv in Leidenschaften verwandelt.

Filmographie

Aladag, Zli: *Wut*, Deutschland 2006.

Kassovitz, Mathieu: *La haine*, Frankreich 1995.

Literatur

Adams, John (1776): *Thoughts on Government*, Philadelphia: Papers.

Aristoteles (1996): *Politik*, Buch IV-VI, kommentiert von Hans J. Gehrke und Eckart Schtrumpf, Berlin: Akademie Verlag.

Aust, Michael (2006): »Wie tolerant bist du? Interview mit dem Regisseur Zli Aladag«. In: *Kölner Stadt-Anzeiger*, 26. September 2006, S. 19.

Bade, Klaus J. (2006): »Integration und Politik – aus der Geschichte lernen?« In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 40-41/2006, S. 3-6.

Bartsch, Matthias et al. (2008): »Exempel des Bösen. Sie sind jung, männlich chancenlos – und gefährlich«. In: *Der Spiegel*, 2/2008, S. 20-39.

Barudio, Günter (1994): *Politik als Kultur. Ein Lexikon von Abendland bis Zukunft*, Stuttgart: Metzler.

Baudrillard, Jean (2000): »Die Stadt und der Hass«. In: Ursula Keller (Hg.), *Perspektiven metropolitaner Kultur*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 130-141.

Bommes, Michael (2007): »Integration – gesellschaftliches Risiko und politisches Symbol. Essay«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 22-23/2007, S. 3-5.

Dernbach, Andrea (2006): »Wir sind kein Einwanderungsland. Schäuble wiederholt auf Integrationskongress ein altes Unionsbekenntnis«. In: *Tages-spiegel*, 07.12.2006.

Eckhardt, Frank (2003): *Pim Fortuyn und die Niederlande. Populismus als Reaktion auf die Globalisierung*, Marburg: Tectum.

Eckhardt, Frank (2007): »Frankreichs Schwierigkeiten mit den Banlieue«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 38/2007, S. 32-39.

Enzensberger, Hans Magnus (1993): *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Forbes, Jill/Street, Sarah (2000): *European Cinema. An Introduction*, Hampshire: Palgrave.

Frisch, Max (1983): *Die Tagebücher, 1949-1966 und 1966-1971*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler.
- Gil-Robles, Alvaro (2004): Report by Mr Alvaro Gil-Robles. Commissioner for Human Rights, on the effective respect for human rights in France, <http://www.statewatch.org/news/2005/jun/coe-uk-report.pdf>, konsultiert im Dezember 2007.
- Hafez, Kai/Richter, Carola: »Das Islambild von ARD und ZDF«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 26-27/2007, S.40-46.
- Huntington, Samuel P. (1993): »The Clash of Civilisations?«. In: *Foreign Affairs*, Summer/1993, S. 22-49.
- Kleist, Heinrich von (2003): Michael Kohlhaas. Aus einer alten Chronik. Mit einem Nachwort von Paul Michael Lützeler, Stuttgart: Reclam.
- Kramer, Dieter (2006): »Das kostbarste Gut. Die Heimatkultur dient den Menschen als Schutz – deshalb wollen Migranten sie nicht aufgeben«. In: *Kulturaustausch. Zeitschrift für internationale Perspektiven*, 1/2006, S. 34.
- Lehmann, Johannes F. (2006): »Von Achill zu Al-Qaida. Sloterdijks Essay zur politischen Ökonomie des Zorns. »Rezension über: Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp««. In: *IASOnline*, 17.01.2007, http://www.iasonline.de/index.php?vorgang_id=1845, konsultiert am 06.12.2007.
- Lévy, Bernard-Henri (2007): »Toleranz ist die schwächste Form von Liebe«. In: *Kulturaustausch III/2007*, S. 20-21.
- Lucardie, Paul (2007): »Populismus in Deutschland und den Niederlanden«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 35-36/2007, S. 41-46.
- Lucke, Albrecht von (2006): »Der Wille zum Wir«. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 7/2006, S. 777-781.
- Mauger, Gérard (2006): *Les bandes, le milieu et la bohème populaire*, Paris: Bellin.
- Meier-Braun, Karl-Heinz (2001): »»Bitte sofort fünf Stück Hilfsarbeiter«. 40 Jahre »Gastarbeiter««. In: *Zeitschrift für Kulturaustausch*, 4/2001, S. 1-22.
- Migrationsmuseum, Köln, <http://www.migrationsmuseum.de/index-Bausteine-Anwerberstaaten.php>, konsultiert im Mai 2007.
- Pons: Unwort des Jahres 2000, www.pons.de, konsultiert im Januar 2005.
- Riedel, Sabine (2007): »Einwanderung: das Ende der Politik der Chancengleichheit«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 38/2007, S. 40-46.
- Simons, Stefan (2007): »Sprache des Kriegeres. Der Soziologe Laurent Mucchieli über die Unruhen in den Pariser Vorstädten und die erfolglosen Programme zur Integration der Einwanderer«. In: *Der Spiegel* 49/2007, S. 168.
- Sloterdijk, Peter (2006): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sommer, Theo (1998): »Der Kopf zählt, nicht das Tuch. Integration kann keine Einbahnstraße sein«. In: *Die Zeit* 30/1998, S. 3.
- Statistisches Bundesamt, <http://www.destatis.de/indicators/d/lrbev07ad.htm>, konsultiert im Februar 2007.
- Striewski, Rainer (2006): »WDR-Fernsehfilmchef Henke über den Spielfilm *Wut*. »Es ist unsere Aufgabe, mutig zu sein««. In: [wdr.de](http://www.wdr.de), 28.09.2006, <http://www.wdr.de/themen/politik/nrw02/integration/spielfilm/wut/index.jhtml>, konsultiert im Januar 2007.

- Storm, Andreas (2007): »Begrüßungsrede des Parlamentarischen Staatssekretärs im Bundesministerium für Bildung und Forschung«, konsultiert unter: [www.bmbf.de/pot/download.php/M:10787+5.+BIBB+Fachkongress/~pub/psts_20070912.pdf](http://www.bmbf.de/pot/download.php/M:10787+5.+BIBB+Fachkongress/~/pub/psts_20070912.pdf), Januar 2008.
- Tibi, Bassam (1996): »Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust«. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52-53/1996, S. 27-36.
- Tibi, Bassam (1998): Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, München: Bertelsmann.
- Tibi, Bassam (2001): »Leitkultur als Wertekonsens. Bilanz einer missglückten deutschen Debatte«. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 1-2/2001, S. 23-26.
- Tiesler, Nina Clara (2007): »Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten«. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 26-27/2007, S. 24-32.
- Trautvetter, Gerald (2007): »Toleranz ist Feigheit«. In: Der Spiegel 49/2007, S.170-172.
- Wiedemann, Erich (2007): »Der Sheriff von Klein-Marokko«. In: Der Spiegel 31/2007, S. 96-97.
- Žižek, Slavoj (2007): »Thema verfehlt. Warum wir nicht über Identitäten sondern über globale Märkte sprechen sollten«. In: Kulturaustausch III/2007, S. 39-41.