Cross Cultural Communication

ZWISCHEN RITUAL UND TABU

Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation in Sprache und Literatur

Herausgegeben von
Ernest W. B. Hess-Lüttich

gemeinsam mit
Aleya Khattab
und Siegfried Steinmann

PETER LANG
EDITION

Zwischen Ritual und Tabu

Cross Cultural Communication

Edited by
Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Ernest W. B. Hess-Lüttich
Prof. Dr. Richard Watts

Vol. 24

Publikationen der
Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)

Vol. 17

PETER LANG
EDITION

ZWISCHEN RITUAL UND TABU

Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation in Sprache und Literatur

Herausgegeben von
Ernest W. B. Hess-Lüttich

gemeinsam mit
Aleya Khattab
und Siegfried Steinmann

Redaktion:
Katarina Baumann, Eva Laura Graber Odriozola
& Yannick Walthert (Bern)

PETER LANG
EDITION

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Gedruckt mit großzügiger Unterstützung
des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD).

ISSN 0945-9588
ISBN 978-3-631-62731-0 (Print)
E-ISBN 978-3-653-02680-1 (E-Book)
DOI 10.3726/978-3-653-02680-1

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2013
Alle Rechte vorbehalten.
Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Zum Geleit

Die Lage ist ernst, wie man weiß. Mit dem Zustand der Welt steht es nicht zum besten. Krisen, Kriege, Katastrophen, soweit das Auge reicht: in den Medien präsent in täglicher Dosis. Da kann einem das Lachen schon vergehen. Den Menschen in Mitteleuropa vergeht es auch, aber, so scheint es im Sommer 2012, aus anderen Gründen. Nicht Bomben und Granaten, Klima und Umwelt, Euro und Europa, Völkermord und Bürgerkrieg scheinen sie sonderlich zu erregen, sondern, glaubt man den Gazetten, Religion und Ritual. Wird gar Spott gewittert oder Mangel an Respekt empfunden, fliegen die Fetzen. Wer z.B. in Deutschland die öffentlichen Debatten während der Sommerferien, in denen wir in Bern und Berlin diesen Band für den Druck bearbeitet haben und ich diese Zeilen zu seinem Geleit formuliere, gleichsam ‚von außen' und mit nüchterner Skepsis verfolgt, reibt sich die Augen und sieht die Maßstäbe dessen, was wirklich wichtig ist und was, *sub specie aeternitate*, doch eher weniger, merkwürdig aus dem Lot geraten.

Islamisten in aller Welt zünden wieder einmal Botschaften an und meucheln Unschuldige und Unbeteiligte (diesmal: zwei Dutzend Tote), weil ein koptischer Christ aus Ägypten im fernen Kalifornien (Nakoula Basseley Nakoula) mit einem (von einem Glaubensbruder namens Morris Sadek auf YouTube gestellten) Amateurvideofilmchen der in jeder Hinsicht schlichtesten Machart ihren Propheten verächtlich machen zu können meint. Die deutschen Juden schwingen, zitternd vor Empörung, die ‚Auschwitz-Keule' (Martin Walser), weil ein Kölner Landgericht auf der Grundlage geltender Gesetze die Beschneidung eines (muslimischen) Knaben ohne medizinische Indikation für rechtswidrig hält. (Die von Rechtsphilosophen vorgetragene Idee, Individuen die Frage persönlichen Glaubens und seiner Rituale selber entscheiden zu lassen, wenn sie mündig und dazu in der Lage sind, empfinden sie als Ungeheuerlichkeit.) Katholische Christen rufen die Gerichte an, weil ein Frankfurter Satireblatt die undichte Stelle im Vatikan („Vatileaks") anzüglich karikiert. Religiös enragierte Philosophen (wie Robert Spaemann) und klerikalkonservative Schriftsteller (wie Martin Mosebach) oder papistische Eiferer (wie der in kämpferischem Einsatz für die katholische Kirche allzeit bereite *Spiegel*-Journalist Matthias Matussek) fordern lautstark die schärfere Verfolgung der Urheber all jener Spötteleien, die sie unter Blasphemie-Verdacht sehen (oder stellen). Orthodoxe Christen verbrüdern sich, in historisch berüchtigter Kontinuität der Kumpanei, mit der politischen Macht in Russland, um ein paar aufgeweckte Mädels, die sich „Pussy Riot" nennen, für ein Spottliedchen, logischerweise in der Kirche vorgetragen (als einem Adressaten ihrer Kritik), für Jahre in die Lagerhaft wegzuschließen, wegen „Rowdytums aus religiösem Hass." „Religionen [...] neigen zu drakonischen Strafen", schreibt Dirk Kurbjuweit in einem Essay für den *Spiegel* (33/2012: 110 f.), „Dort regieren Dogmen, Gewissheiten, Unfehlbarkeiten, Autoritäten. Gut und Böse sind relativ klar geschieden, Verfehlungen leicht zu erkennen, ein Urteil in diesem System hat göttliche Weihe. Wer meint, dass er nicht irrt, fühlt sich zur Strenge bemüßigt."

In der Sphäre der Wissenschaft ist das anders. Dort regiert die Denkfigur des Zweifels. Einsichten sind bestreitbar, Argumente zu rechtfertigen, Erkenntnisse vorläufig, Diskurse im Fluss. Dies hat die Wissenschaft mit der Demokratie gemein. Die Freiheit des Forschers *und* des *zoon politicon* im demokratischen System wurde bekanntlich *gegen* die Religionen (bzw. Kirchen) mühsam erkämpft und bedarf des besonderen

Schutzes durch die Regeln des Rechtsstaates. Diese Regeln seien *allen* zumutbar, auch den allzu Frommen, beharrt der Schriftsteller Michael Kleeberg in seinem Essay (*Spiegel* 39/2012: 159), „die ausnahmslose Durchsetzung dieser Regeln ist Voraussetzung für den inneren Frieden." Angesichts rechtsfreier Räume in den Metropolen, in denen muslimische Clans Gesetze missachten, weil die nur für „die Ungläubigen" gelten würden, während für sie allein die Scharia maßgeblich sei (cf. Buschkowsky 2012), hält Kleeberg (2012: 158) fest: „Dieser juristische Geltungsanspruch der Scharia, die vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte als ‚inkompatibel mit den fundamentalen Prinzipien der Demokratie' bezeichnet wurde, steht heutzutage hoffnungslos quer zu den Regeln, mit denen freie Gesellschaften ihr Zusammenleben strukturieren."

Diese Regeln gilt es zu verteidigen gegen jene, die sich ‚immer schon' im Besitze ‚göttlicher Wahrheit' wähnen und damit der irdischen Rechtfertigungspflicht ihrer Ansprüche enthoben, die ‚ihre Wahrheit' mit Tabus umzäunen und ächten (zuweilen gar töten), wer sie nach ihrem Eindruck verletzt. In der Wissenschaft aber dürfen sie Gegenstand der Betrachtung sein, denn eine linguistische *Analyse* des Tabus etwa ist nicht dessen Bruch, so wenig, wie z.B. eine semiotische Beschreibung ‚der Karikaturen' deren kritische Klinge führt (cf. Hess-Lüttich 2011; Ata 2012). Im Respekt vielmehr vor der Geltung eines Tabus in der religiösen Sphäre darf es kritisch reflektiert werden in der akademischen Domäne.

Diese Freiheit des Diskurses ist manchen Fundamental-Religiösen gleich welcher Branche ein Dorn im Auge; sie beanspruchen Sonderrechte und berufen sich dafür auf eine Transzendenz, die ihr dieses Privileg verleihe. Sonderrechte werden aber nicht gewährt in einem Diskurs, in dem nur das bessere Argument gilt, das plausiblere Interpretament, das überzeugendere Experiment, der beweiskräftigere Beleg. Diese Freiheit der Vernunft muss ausgehalten werden, so wie die Kritik durch Spott, denn „im Lachen steckt der Kern der Korrektur" (Kurbjuweit 2012: 111), der Keim der Kritik, der Impuls zur Erneuerung und zur Revision des Irrtums.

Kritik ist wohlfeil, die nicht auch Selbstkritik einschließt. Es geht *nicht* etwa, wie ein jüdischer Kollege meiner alten *alma mater* (Indiana University Bloomington) im Hinblick auf die Beschneidungsdebatte argwöhnt, um die Antagonisierung christlicher und jüdischer (oder muslimischer) Tradition, nicht um eine scharf markierte Trennungslinie zwi-

schen Eigenem und Fremdem, sondern um die uneingelöste Verbindlichkeit von demokratischen Verfassungsgeboten wie dem der Trennung von Staat und Religion (jeder, wohlgemerkt!). Historische Traditionen sind nicht per se sakrosankt, sie sind nicht tabu, nur weil sie alt sind, sie stehen nicht über dem Recht, sie müssen sich stets neu bewähren und dürfen auch auf ihre Prämissen und Geltungskriterien hin befragt werden. Man kann nicht dem einen als *Tradition* gewähren (Nonnenhabit im Staatsdienst, Kruzifixe im Klassenzimmer, Glockengeläut zu nachtschlafender Zeit), was man dem anderen als *Recht* verwehrt (Kopftuch, Beschneidung, Ruf des Muezzins): das vermengt die Kategorien.

Das Thema unseres Buches ist deshalb in doppelter Hinsicht aktuell in einer Zeit, in der ‚Rituale' und ‚Tabus' eine so exponierte Rolle spielen und sie vielfach zugleich kritischer Diskussion und wissenschaftlicher Analyse immunisierend entzogen werden. Dies ist, versteht sich, nur eine der besonders brisanten Facetten unseres Themas, dessen Vielfalt meine Einleitung noch genauer in den Blick zu nehmen strebt. Dass der Band überhaupt, wenn auch später als geplant, erscheinen kann, verdankt sich vielen, die zum Gelingen des Projekts (und möge es als gelungenes empfunden werden) beigetragen haben: dem DAAD in Kairo als dem generösen Gastgeber der Tagung (deren zu Aufsätzen überarbeitete Referate in von den *peer reviewers* kritisch evaluierter Auswahl hier versammelt sind), den Autoren als den geduldig-engagierten Beiträgern, den studentischen Korrektoren als den sorgfältigen Lektoren, dem Verlag für die zügige Produktion – ihnen allen sei für ihr Zusammenwirken herzlich gedankt.

Ata, Mehmet 2011: *Der Mohammet-Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Eine vergleichende Diskursanalyse*, Wiesbaden: VS [Verlag für Sozialwissenschaften]

Buschkowsky, Heinz 2012: *Neukölln ist überall*, Berlin: Ullstein

Chaouli, Michel 2012: „Markierte Körper", in: *Die Zeit* 44 v. 25.10. 2012: 56

Hess-Lüttich, Ernest W.B. 2010: „Karikatur-Krisen. Eine Mediendebatte über Islam-Satire", in: Dieter Heimböckel et al. (eds.) 2010: *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*, München: Wilhelm Fink, 163-190

Kleeberg, Michael 2012: „Das Gesetz ist für alle gleich. Auch für den radikalen Islam in diesem Land“, in: *Der Spiegel* 39 v. 24.09.2012: 158-159

Kurbjuweit, Dirk 2012: „Friede den Wehr-Christen. Warum Religionen Spott ertragen müssen“, in: *Der Spiegel* 33 v. 13.08.2012: 110-111

Bern, im Dezember 2011

Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Ernest W. B. Hess-Lüttich
Präsident der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik

Vorwort

Die Beiträge zu diesem Band über das aktuelle Thema „Zwischen Ritual und Tabu“ sind aus einem Colloquium hervorgegangen, das die *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* (GiG) im November 2010 in Verbindung mit der Außenstelle des DAAD in Kairo veranstaltete. Eine Auswahl der eingereichten und nach der Tagung zu wissenschaftlichen Aufsätzen ausgearbeiteten Referate wurde in drei Kapiteln zur Sprache, zum Bereich Deutsch als Fremdsprache und zur Literatur geordnet.

Das erste Kapitel wird eröffnet mit zwei Grundsatzreferaten zum Begriff des Tabus und zum Tabubruch in der interkulturellen Kommunikation einerseits und andererseits zur symbolischen Kompetenz und zur Konstruktion bzw. Rekonstruktion von Ritualen in Erzählzusammenhängen. Sie dienen zugleich zur Orientierung über das Anliegen des Bandes und geben einen Überblick über dessen thematisches Spektrum. Ihnen folgen speziellere Beiträge zu sprachlichen Tabus oder zu Tabudiskursen in der Sprachwissenschaft auf verschiedenen Ebenen linguistischer Analyse, so z.B. auf phonetischer Ebene zum Normbruch durch (phonetische) Interferenzen im Kontext der Sprechwirkungsforschung, auf lexikalischer Ebene zum Tabu-Wortbestand im deutsch arabischen Vergleich oder auf pragmatischer Ebene zur Funktion von Tabus im Sprachverhalten marokkanischer Jugendlicher.

Dem *genius loci* sind auch weitere Beiträge mit Bezügen zum deutsch-arabischen Kontakt geschuldet, etwa zur Rolle der arabischen Sprache als *lingua sacra* mit einem Seitenblick auf die anhaltenden Debatten über die Frage der Legitimität von Koran-Übersetzungen oder die gewiss kontrovers zu beantwortende Frage nach der Integrationsbereitschaft (die das Erlernen der Sprache des Gastlandes einschließt) muslimischer Minderheiten in Europa aufgrund der Funktion des Arabischen als Ausdruck religiöser Identität. Ein weiterer Beitrag widmet sich dem Vergleich von deutschen und ägyptischen Weblogtexten, die in je spezifischer Weise etablierte Interaktionsrituale problematisieren. Eine kondensierte Diskussion der (logico-)semantischen und pragmatischen Implikationen des Terrorismus-Tabus rundet das Kapitel ab.

Ein Zwischenkapitel enthält drei Beiträge zum Umgang mit Tabus und ihre Behandlung in der Vermittlung des Deutschen als Fremdsprache, insbesondere in Ägypten und in Burkina Faso, aber auch zur Stellung des Holocaust in der Landeskunde des Deutschen mit besonderem Blick auf dessen Rezeption im DaF-Unterricht in Jordanien.

Das dritte Kapitel versammelt die Beiträge zu Tabu und Ritual in der Literatur und in der Literaturverfilmung, meist anhand der konkreten Analyse einzelner Texte (wie Nagib Mahfuz' Roman *Die Kinder unseres Viertels*, Hermann Hesses *Siddhartha* oder Rafik Schamis *Die dunkle Seite der Liebe*. Emily Ruetes *Memoiren einer arabischen Prinzessin* werden als gezielter Tabubruch exponiert, und anhand eines Vergleichs von Chinua Achebes Roman *Okonkwo oder das Alte stürzt*, Birago Diops Erzählung *Sarzan* und Theodor Storms Novelle *Der Schimmelreiter* werden Tabuformen und ritualisierte Strategien ihrer Umgehung in Oralgesellschaften im Übergang zur Schriftkultur behandelt. Gegenstand eines weiteren Beitrags ist das Verhältnis von Kitsch zu Ritual und Tabu in Flauberts *Madame Bovary*, Rajaa Alsaneas *Die Girls von Riad* und Ford Madox Fords *The Good Soldier*. Den Abschluss bilden drei Beiträge zum Film: der eine untersucht interkulturelle Hochzeitskomik am Beispiel des Culture-Clash-Lachens über Rituale und Tabus in Filmkomödien, der andere den Tabubruch in Rainer Werner Fassbinders Melodram *Angst essen Seele auf*. Der letzte Beitrag problematisiert das Verhältnis von Migration und Tabu, von Identität und Subkultur, von Machismo und Homosexualität anhand von ‚Bildern der Männlichkeit' in Kutluğ Atamans *Lola und Bilidikid*.

Unter der Voraussetzung, dass der Erfolg interkultureller Verständigung (die kommunikative Kompetenz) nicht nur von der Beherrschung einer Sprache abhängig ist, sondern auch von dem Verstehen einer Kultur, ist eine interkulturell orientierte Germanistik holistisch als Fremdkulturforschung zu konzipieren. Dazu gehören insbesondere auch Kenntnisse zu Ritualen in einer fremden Kultur und Kenntnisse über den angemessenen Umgang mit Tabus. Insgesamt hoffen wir deshalb, mit diesem Band einen Beitrag zu einem zentralen, aber bislang vernachlässigten Thema der interkulturellen Germanistik zu leisten. Denn erst die wissenschaftlich freie (auch von Vor-Urteilen freie) Suche nach Antworten auf die hier aufgeworfenen Fragen, erst das *Wissen* über die zugrundeliegenden Normen und sozialen Richtwerte des eigenen und des fremden Handelns, kann zu jener inter-kulturellen Sensibilisierung der Dialog-

partner führen, ohne die eine Verständigung zwischen den Kulturen langfristig kaum gelingen wird. Das Colloquium sollte in der Folge des deutsch-ägyptischen Wissenschaftsjahres als eine erstmalige Veranstaltung dieser Art in der arabischen Welt zugleich ein Zeichen setzen im Dialog zwischen ‚westlichen' und ‚islamischen' Kulturen.

Bern/Berlin, Kairo, Leipzig, im August 2011

Ernest W.B. Hess-Lüttich
Aleya Khattab
Siegfried Steinmann

Inhaltsverzeichnis

Ernest W.B. Hess-Lüttich
Zum Geleit _____ 5

Ernest W.B. Hess-Lüttich, Aleya Khattab & Siegfried Steinmann
Vorwort _____ 11

I Sprache und Tabu, Ritual und Sprache

Ernest W.B. Hess-Lüttich (Bern, Schweiz / Stellenbosch, Südafrika)
Tabubruch in der interkulturellen Kommunikation. Mit Anmerkungen zur aktuellen Medien-Debatte über das Burka-Verbot _____ 21

Siegfried Steinmann (Leipzig, Deutschland)
Symbolische Kompetenz und (Re-)Konstruktion von Ritualen in narrativen Kontexten _____ 43

Ulrike A. Kaunzner (Ferrara, Italien)
Normbruch durch phonetische Interferenzen.
Tabudiskurse vor dem Hintergrund der Sprechwirkungsforschung 63

Mohammed Laasri (Fes, Marokko)
Tabu und Interaktionsritual im Sprech- und Schweigeverhalten marokkanischer Jugendlicher in der Familie und in der Gruppe ___ 77

Mahmoud Haggag (Kairo, Ägypten)
Zur Verbindung zwischen Arabisch und Islam und zu ihrer Auswirkung auf die interkulturelle Kommunikation _____ 93

Marwa Belal (Heluan, Ägypten)
So frei wie möglich, so treu wie nötig. Eine textanalytische Untersuchung von deutschen und ägyptischen Weblogtexten _____ 111

Mossaad El Bitawy (Kairo, Ägypten)
Tabuistisch-evaluativer Wortbestand zwischen kultureller Referenz und pragmatischer Wirklichkeit. Eine Untersuchung im Rahmen der deutschen und arabischen Kultur 123

Georg Meggle (Leipzig, Deutschland)
Unser Terrorismus-Tabu 143

II Tabus im DaF-Unterricht

Riham Tahoun (Kairo, Ägypten)
Tabus im DaF-Unterricht – Ein Tabu? 159

Isabell Mering (Amman, Jordanien)
Im Spannungsfeld zwischen Vorurteil und Wissenslücken: Zur Rezeption des Holocaust im landeskundlichen DaF-Unterricht in Jordanien 179

Jean-Claude Bationo (Koudougou, Burkina Faso)
Umgang mit Tabus und Verboten im Unterricht Deutsch als Fremdsprache in Burkina Faso 199

III Ritual und Tabu in Literatur und Film

Ibrahim Abdella (Kairo, Ägypten)
Die Wirkung eines Tabubruches in der modernen arabischen Literatur. Nagib Mahfuz' Roman *Die Kinder unseres Viertels* 217

Simplice Agossavi (Cotonou, Benin)
Kulturelle Selbstvergewisserung und Selbstentwicklung im Medium von Ritus und Tabu am Beispiel des Werks *Siddhartha* von Hermann Hesse 241

Meher Bhoot (Mumbai, Indien)
Hinter der multikulturellen Welt in Damaskus. Rafik Schamis *Die dunkle Seite der Liebe* 253

Kate Roy (Liverpool, Großbritannien)
„Das Herz läßt [...] die Verfasserin mehr sprechen, als es den Leser zu fesseln vermag“: Emily Ruetes *Memoiren einer arabischen Prinzessin* als gezielter Tabubruch 265

Akila Ahouli (Lomé, Togo)
Tabuformen und ritualisierte Strategien ihrer Umgehung in Oralgesellschaften im Übergang zur Schriftkultur: Chinua Achebes Roman *Okonkwo oder das Alte stürzt*, Birago Diops Erzählung *Sarzan* und Theodor Storms Novelle *Der Schimmelreiter* 287

Julia Genz (Essen / Tübingen, Deutschland)
Das Verhältnis von Kitsch zu Ritual und Tabu in Flauberts *Madame Bovary*, Rajaa Alsaneas *Die Girls von Riad* und Ford Madox Fords *The Good Soldier* 307

Bernd Blaschke (Berlin, Deutschland)
Interkulturelle Hochzeitskomik. Culture-Clash-Lachen über Rituale und Tabus in Filmkomödien 321

Claudia Liebrand (Köln, Deutschland)
Tabubruch in Rainer Werner Fassbinders Melodrama *Angst essen Seele auf* 337

Ernest W.B. Hess-Lüttich (Bern, Schweiz / Stellenbosch, Südafrika)
Migration und Tabu, Identität und Subkultur
Bilder der Männlichkeit im deutsch-türkischen Film am Beispiel von Kutluğ Atamans *Lola und Bilidikid* 357

Anschriften der Autoren 377

I Sprache und Tabu, Ritual und Sprache

Tabubruch in der interkulturellen Kommunikation
Mit Anmerkungen zur aktuellen Medien-Debatte
über das Burka-Verbot

Ernest W.B. Hess-Lüttich (Universität Bern / University of Stellenbosch)

Abstract

Ausgehend von kultursoziologischen Bestimmungen rituellen Handelns bietet der Beitrag zur Einführung in den vorliegenden Band eine begriffssystematische Einordnung des Tabus und verbindet die kritische Diskussion stereotyper Vorannahmen interkultureller Kommunikation exemplarisch mit einem Blick auf die in West- und Mitteleuropa aktuell in den Medien engagiert geführte sog. Burka-Debatte. Anhand dieses Beispiels exponiert der Beitrag den Grundwiderspruch divergierender Tabus als Herausforderung der Rechtfertigungsdiskurse interkultureller Kommunikation.

Proceeding from a sociological definition of rituals, the paper attempts to present a terminological framework for the analysis of taboos in intercultural communication and applies the critical discussion of stereotypical assumptions to the current media debate in secular countries of Western Europe on Muslim women wearing a ‚burka' in public. The example furthermore serves for dealing with the problem of asymmetry in taboo discourse.

1 Rituale, Tabus
2 Was ist ein Tabu?
3 Interkulturelle Tabu-Kommunikation
4 Das Exempel der ‚Burka-Debatte'
5 Konsequenzen
6 Literatur

1 Rituale, Tabus

Wer die Risiken und Gefährdungen, die jedem Versuch kommunikativer Verständigung, interkultureller zumal, innewohnen, zu vermeiden, zu umgehen, zu lindern sucht, dem hilft schon eine gewisse Sensibilität dafür, was zum Beispiel ‚normal', also gewöhnlich, d.h. dem Gewohnten

entsprechend ist und was nicht, was angesprochen werden darf und was lieber nicht, was ‚in Ordnung' ist, was nicht. *Anomie* indes werde, resümiert der Konstanzer Soziologen Hans-Georg Soeffner in seinem jüngsten Buch mit dem Titel *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*, dessen Einleitung ich zum Auftakt die folgenden Überlegungen entnehme (Soeffner 2010: 9 f.), seit dem Beginn soziologischen Denkens bei Emile Durkheim grundsätzlich als Bedrohung der Gesellschaft wahrgenommen. Der Autor erinnert an Max Weber, der die zentrale Ordnungsleistung der *Kultur* darin erkenne, dass sie einen „vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedacht[en] endlich[en] Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens" zu schaffen versuche (Weber 1973: 180); bei Alfred Schütz und Thomas Luckmann (1984) sollten *Strukturen der Lebenswelt* als gesellschaftliche Ordnungskonstruktionen die ewige Gefahr des Zusammenbruchs der gewohnten Ordnungen bannen; auch die Systemtheorie Niklas Luhmanns sei ein Versuch, die ungeordnete Prozesshaftigkeit gesellschaftlicher Entwicklung und menschlicher Kommunikation in ein umfassendes Ordnungsmodell zu zwingen.

Es gebe, fährt Soeffner (ibid.) fort, praktisch keinen namhaften soziologischen Theorieentwurf, der der Ordnungsproblematik nicht einen zentralen Stellenwert zuweise. Er argumentiert, eines der Vehikel menschlicher Orientierungsversuche und Ordnungskonstruktionen bestehe in dem Entwurf von Sinnstrukturen, der das Leben mit einem Netzwerk von aufeinander verweisenden Chiffren überziehe, diese in symbolische ‚Großformen' einwebe (Cassirer 1952) und schließlich in einen übergreifenden Mythos einarbeite. Unter Verweis auf die Tradition von Max Weber bis Hans Blumenberg hält Soeffner (2010: 10) fest, dass wir als „Kulturmenschen […], begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewusst zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen" (Weber 1973: 180), unsere Kultur durch unablässige und beharrliche „Arbeit am Mythos" (Blumenberg 1979) selbst entwürfen, und zwar durch religiöse oder weltanschauliche Großerzählungen, die es uns erlaubten, uns auf sinnhaften Inseln innerhalb der „sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens" (Weber: s.o.) wohnlich einzurichten.

Da nun aber weder das individuelle noch das soziale Leben, weder Gemeinschaften noch Gesellschaften eine durchgängige Ordnung aufwiesen, ja selbst die erkennbaren Ordnungen oft einander widersprächen oder miteinander konkurrierten, sei die ‚Arbeit am Mythos', fährt

Soeffner (ibid.) fort, immer zugleich auch die Arbeit am Widerspruch, präziser: an der Zähmung des Widersprüchlichen. Diese Zähmung bediene sich eines Werkzeugs, das in allen Bereichen menschlicher Kommunikation die Widersprüche zu einer, wenn auch in sich widersprüchlichen Einheit zusammenzufügen strebe (griechisch: ςύμβολειν, *symbolein*). Das aus Widersprüchen zusammengesetzte, sich als ursprüngliche Einheit Gebende, sei das *Symbol*, seine *Gestalt* die *symbolische Form*, das *Zeichen*, seine Handlungsform aber – das *Ritual*.

Rituale dienen – so haben wir in der Einladung zu dieser Tagung definiert[1] – der Regulierung von sozialem Handeln, insofern sie Erwartungen über Ordnungsmuster und Verhaltensschemata festigen sowie Sanktionsmechanismen für regelwidriges und regelkonformes Verhalten bereitstellen. Es sind regelgeleitete Handlungsroutinen, aber die Regeln dafür können nicht durchweg universale Geltung beanspruchen: sie variieren nicht nur zwischen verschiedenen Gesellschaften und Kulturen; auch innerhalb einer Gesellschaft gibt es hochgradig gruppen- und situationsspezifische Unterschiede je Alter, Bildungsgrad, Lebensraum, sozialem Geschlecht, sexueller Orientierung, kultureller Sozialisation. Sozialisation und moderne Erziehung verankern Rituale im Routinewissen des Handelnden, das dann zwar noch als Orientierungswissen über die kontextuell angemessene Verwendung sprachlicher Rituale bzw. die Beachtung oder Vermeidung tabuierten Verhaltens vorhanden, als ätiologisches Wissen (d.h. als Wissen über Ursprung und Inhalt der Rituale und Tabus) hingegen verloren gegangen ist.

Insofern der Konstruktivismus des Individuums in Wechselwirkung mit seinem jeweiligen gesellschaftlichen Herkommen steht (Wilhelm v. Humboldt), rückt das Interesse an diesen (potentiell dissenten, gar konfliktären) gesellschaftlichen Bedingungen interkulturellen Gemeinschaftshandelns in den Vordergrund. Die daraus möglicherweise folgenden Unterschiede in der kulturellen Prägung von Individuen und ihrer

1 Cf. Homepage der GiG unter <http://www.germanistik.unibe.ch/gig/seiten/news.htm> und auf der Homepage des Kairoer DAAD-Büros unter <http://cairo.daad.de/de/news/ankuendigungen/> [03.11.2010]: Dieser Beitrag basiert auf meinem Plenarvortrag zur Eröffnung dieser Tagung, der die (gemeinsam mit Aleya Khattab und Siegfried Steinmann unter Mitwirkung von Andreas Wutz formulierten) Leitlinien der Einladung dazu aufgreifend zugleich dort als Auftakt in die Thematik des Programms figurierte und hier als Einführung in diesen Band dient.

Auslegungen sprachlichen Handelns treten nun besonders dort deutlich zu Tage, wo es zu Regelwidrigkeiten oder Normverletzungen kommt, die die Verständigung aufgrund der (ggf. latenten, coverten, d.h. versteckten) Differenzen der in Frage stehenden Normen und Ordnungsschemata ‚problematisch' werden lässt. Gerade Rituale als zugleich traditionsbildende und ordnungsschaffende routinisierte Handlungen und Tabus als zugleich selektiv wirkende und mit Sanktionen belegte (ggf. unterdrückte) Handlungen, sind symptomatisch für spezifische kulturelle Identitäten und führen im Falle von unterschiedlicher kultureller Prägung zu einem besonders starken Fremdheitserleben.

Insoweit Rituale und Tabus sprachlich sedimentiert sind (und oft auch Gegenstand ästhetischer Modellierung), finden sie (außer in der Anthropologie, Ethologie, Ethnographie der Kommunikation) auch in den Textwissenschaften zunehmend Beachtung. Während Rituale als *Interaktionsrituale* (Erving Goffman) heute etablierter Gegenstand der (empirischen, interkulturellen) Linguistik sind, bleibt die Untersuchung gerade von verbal manifestierten *Tabus* (Kommunikationstabus, Sprachtabus und Tabudiskurse) weiterhin Desiderat der Sprach- und Kulturwissenschaften im allgemeinen sowie der interkulturellen Germanistik im besonderen. Ihnen gilt daher in meinen einführenden Bemerkungen zu diesem Band mein besonderes Augenmerk.

Lerner einer fremden Sprache (hier des Deutschen) sollten daher nicht nur für die Tabus der fremden Kultur – aber auch der eigenen! – sensibilisiert werden, sie sollten auch ein Arsenal an Reparaturmechanismen und Kompensationsstrategien an die Hand bekommen, um im Falle einer Tabuverletzung dem Abbruch und Scheitern der Kommunikation entgegensteuern zu können. Dies aber führt zu der Frage, welche sprachlichen Mittel eine Vermeidung von Tabus oder die kommunikative Bewältigung von Tabubrüchen ermöglichen. Dazu kann auch die verständige Lektüre ihrer literarischen Problematisierung oder die Betrachtung ihrer medialen Inszenierung fruchtbar beitragen.

Hier nun setzt dieses Buch mit seiner spezifischen Zielsetzung an. In den letzten Jahren ist bekanntlich die Auseinandersetzung zwischen westlicher und muslimischer Welt in den Vordergrund der gesellschaftlichen Diskurse gerückt. Nicht zuletzt auch durch die Medien ist das Thema im kollektiven Bewusstsein präsent. Die Bemühungen um Verständnis der jeweils anderen Kultur werden, wenn überhaupt, aus einer Position der mutuellen Skepsis initiiert, die sich gerade an der spürbaren Dif-

ferenz der Rituale, dem oft krass unterschiedlichen Zuschnitt der Tabus entzündet.

Rituale finden sich im deutschen wie im muslimisch-arabischen Kontext nicht nur in religiösen Zusammenhängen, sie strukturieren und formalisieren in hohem Maße ganz alltägliche Handlungen. Rituale der (ersten) Begegnung und Routinen des Grüßens erleichtern die Interaktion (cf. Hess-Lüttich 1991, id. & Diallo 2007); vielfach machen sie – als Handlungsroutinen der Höflichkeit (cf. Lüger 1992; Bouchara 2002) – das Zusammenleben überhaupt erst möglich. Auch der Umgang mit Tabus entzieht sich häufig dem diskursiven Bewusstsein, weil das internalisierte Wissen darüber ihre Handhabung automatisiert. Dass sich die soziale Praxis von Ritualen und Tabus innerhalb einer Kultur – in den durch Mitgliedschaftsausweise generationaler, geschlechtlicher, ideologischer, sozialer, religiöser Zugehörigkeit und sexueller Orientierung definierten Subkulturen und gesellschaftlichen Gruppen – zusätzlich hochkomplex differenziert, macht deren Erforschung sicher nicht einfacher, aber dafür umso reizvoller.

Wenn dies schon innerhalb einer Kultur von brisanter Bedeutung ist, dann erst recht für die Begegnung zwischen Angehörigen deutlich differenter Kulturen aus den deutschsprachigen und arabisch-muslimischen Regionen. Der offenen Diskussion darüber und damit der Förderung der deutschen Sprache und Literatur sowie der weiteren Intensivierung der deutsch-ägyptischen Beziehungen diente das Colloquium: Wie manifestieren sich sprachbasierte Rituale? Wie ist von Routineformeln getragenes Ritualhandeln organisiert? Welche Wechselbeziehungen gibt es zwischen Ritualen und Tabus? Warum existiert bei manchen Tabus ein positiver Regelungskreis, der durch ein Ritual vor einem Tabubruch bewahrt (z.B. beim Siezen), bei anderen hingegen nicht? Warum haben Tabus häufig die Form einer Unterdrückung spezifischer verbaler Äußerungen? Was macht Geltungsdifferenzen von Tabus für die jeweils andere Gruppe so schwer erträglich? Wie trägt Sprache in diesen Formen konstruktiv oder destruktiv zur Festigung und Reproduktion sozialer Wirklichkeit bei? Wie werden solche Formen von literarischen Autoren vor dem Hintergrund ihrer (interkulturellen) Kommunikationserfahrung sensibel registriert und ästhetisch modelliert?

Solche und ähnliche Fragen werden in den folgenden Kapiteln aufgeworfen und zwar stets in dem Bewusstsein, dass, indem wir über Tabus räsonieren, wir sie nicht etwa verletzen, da wir als Wissenschaftler zwi-

schen Objekt- und Metaebene strikt zu unterscheiden gelernt haben, d.h. *über* x *reden* heißt *nicht*, x *tun*. Dies sei aus leider allzu zahlreich gegebenen Anlässen noch einmal mit Nachdruck ins Stammbuch all jener geschrieben, die bei jedem Tabu-Thema (also dem Reden *über* Tabus) ihre kulturelle oder religiöse Identität attackiert wähnen.

Mit dem einigermaßen sorgfältig definierten Begriff des *Rituals* habe ich gleichsam nebenbei den des *Tabus* eingeführt, noch ohne ihn genauer festzulegen. Unsere Neugier beginnt mit Fragen. Was ist ein Tabu? Warum haben wir Tabus? Welche Arten von Tabus gibt es überhaupt? Wie kann (darf) ich ein Tabu ansprechen? Wie kann ich eigene oder fremde Tabus überhaupt erkennen und wie soll ich mit ihnen umgehen? Wie kann ich ein Tabu vermitteln? Wie entstehen in interkulturellen Kontaktsituationen Tabubrüche? Wie können sie ggf. ‚repariert' werden?

2 Was ist ein Tabu?

Die bekannteste und bündigste Definition formulierte bekanntlich Sigmund Freud in seinem berühmten Essay *Totem und Tabu*: „Die Tabuverbote entbehren jeder Begründung, sie sind unbekannter Herkunft; für uns unverständlich, erscheinen sie jenen selbstverständlich, die unter ihrer Herrschaft leben" (Freud 1961 [1912]: 27). Stimmt das eigentlich? Haben Tabus keine Gründe, keine Ursachen? Ist ihre Herkunft nie rekonstruierbar und erklärbar? Entziehen sie sich grundsätzlich ihrer (rationalen) Verstehbarkeit? Ich denke, wir müssen ein wenig genauer hinschauen und uns zunächst noch einmal des Begriffs versichern. Der Ausdruck *Tabu* bezeichnet nach einer geläufigen Festlegung in einem der Zentren der deutschsprachigen Tabuforschung an der Europa-Universität Viadrina zu Frankfurt an der Oder (i) Gegenstände und Sachverhalte, Taten, Gedanken oder Gefühle, die man meiden soll, (ii) Themen, über die man nicht oder nur in bestimmter Art und Weise sprechen darf: die eben erwähnten Kommunikationstabus, die aber nicht unabhängig von den tabuisierten Gegenständen, Sachverhalten, Taten, Gedanken, Gefühlen existieren (cf. EUV-Frankfurt 2007).

Der in Frankfurt/Oder wirkende Tabuforscher Hartmut Schröder (1999: 1 f.) unterscheidet sodann genauer zwischen verbalen und nonverbalen Tabus: diese beziehen sich auf Handlungen, die verboten sind, jene auf Themen, über die ‚in etikettierter Form' kommuniziert wird, und

auf Ausdrücke, die vermieden werden sollen – kurzum: „(i) was man nicht tut; (ii) worüber man nicht spricht“ (Birk & Kaunzner 2009: 400). Tabus dienten nach Klaus-Dieter Felsmann (ed. 2009: 19) dem ‚Selbstschutz‘ des einzelnen in der Gesellschaft, der ‚Ordnung‘ innerhalb einer (Werte-)Gemeinschaft, der individuellen ‚Selbstkontrolle‘ (auch der Triebkontrolle), sie determinierten gesellschaftliche Normen (und Abweichungen davon), sie generierten Schamgefühle und hülfen damit, (missbilligte) physische oder seelische Entblößungen, auch Perversionen (oder was ‚man‘ dafür hält), zu vermeiden und Freiheiten zu testen (bzw. Zwänge einzuführen, soziale Kontrolle auszuüben, zu sanktionieren, was ‚der Normalität‘ zuwiderlaufe).

Vom ‚Verbot‘ unterscheidet das Tabu, dass das durch es Verbotene nicht thematisiert werden können soll. Wer es dennoch tut, ‚bricht‘ es, macht sich des Tabubruchs ‚schuldig‘. Ihn zu ‚heilen‘, zu reparieren, setzt einige Fertigkeiten wie die vorherige Kenntnis passender Euphemisierungsstrategien und einschlägiger Reparaturmechanismen voraus (cf. Schröder 1995: 19). Unbewusste, also nicht taktisch eingesetzte ‚schuldhafte‘ Tabubrüche erzeugen Missverständnisse, die innerhalb des bestehenden Kommunikationskreises vertrackterweise nicht verhandelt und aufgeklärt werden können, was manche Konstellation gerade interkultureller Kommunikation konflikthaft verschärfen kann.

Der Begriff *Tabu*, der nach den Expeditionen von James Cook, der den Ausdruck bei einer Expedition 1771 in Tonga aufschnappte, Eingang in den Sprachgebrauch der meisten Europäer gefunden hat (cf. Schröder 1995: 15; Hirschberg 1999: 367), stammt bekanntlich aus dem polynesischen *ta pu*, was zunächst soviel wie ‚außerordentlich‘ oder ‚das kräftig Markierte‘ bedeutet (cf. Wagner 1991: 17). Die polynesische Gesellschaft hatte vielfältig differenzierte Kulte und ziemlich komplexe Rangordnungen ausgebildet, vieles war *ta pu*, was ein *soziales Verbot* oder auch ein *individuelles Meidungsgebot* bezeichnen konnte (cf. Streck 2000: 252). In einer ursprünglichen Form entstanden Tabus aufgrund der Vorstellung, dass Götter oder Dämonen ‚falsche Handlungen‘ bestrafen. Dem Bruch eines Tabus folgten unangemessen hohe Strafen, die man daher tunlichst vermied. Tabus dienten also zunächst dem Schutz vor ‚bösen Mächten‘, aber auch der sozialen Regulierung und Sanktionierung, sie verliehen bestimmten Personen damit also auch Druckmittel und Macht (cf. Zöllner 1997: 15 ff.). Andere traditionelle Tabus dienten dem Zweck, vor Krankheit zu schützen, wie das Tabugebot der Meidung von

Schweinefleisch im Islam, das darauf zurückzuführen ist, dass diese Fleischsorte in der heißen Sonne leicht verderblich war, was sich in Zeiten moderner Kühlanlagen zwar als Anachronismus erweist, aber, religiös aufgeladen, nichts von seiner sanktionsbewehrten Wirksamkeit eingebüßt hat (cf. Wagner 1991: 15).

Der Ursprung solcher Tabus ist oft nicht leicht oder gar nicht mehr rekonstruierbar; viele Tabus sind nicht mehr ohne weiteres auf vermeintliche Gottesgebote oder ritualisierte Moralvorschriften zurückzuführen; sie werden im Wege der Sozialisierung durch Eltern, *peers* und Gesellschaft erlernt, eingeübt, automatisiert, internalisiert ohne Erklärung, weshalb sie als Teil des Routinewissens kultur- und subkulturspezifisch ausgeprägt sein können; sie stabilisieren soziale Ordnungen und dienen der Sicherung von Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen (cf. Schröder 2002: 1 ff.). Dazu haben sich regelrechte Tabu-Systeme ausgebildet, die indes selbst keine statischen, sondern durchaus dynamische Gebilde sind; sie dienen einerseits der Konservierung intrakultureller Handlungs- und Kommunikationspraxen, andererseits bieten sie durch ihre Sanktionierungsmechanismen Sicherheit und Schutz – oder den Impuls zur Kritik gesellschaftlich überholter oder obsoleter Moral- und Wertvorstellungen und dienen damit in historischer Sicht *ex negativo* der Erweiterung des Sagbaren (cf. Rothe & Schröder 2005: 9 f.).

So unüberschaubar die Vielfalt ihrer historischen und regionalen Ausprägungen, so begrenzt die Auswahl ihrer Themen: Tabu-Systeme beziehen sich im Wesentlichen auf Tod und Religion, auf Gesundheit und Krankheit, auf Geld und Sex (cf. Birk & Kaunzner 2009: 400 f.). Diese Themen sedimentieren sich in aus Handlungstabus abgeleiteten Sprachtabus, die tabuisierte Handlungen zu camouflieren und damit abzusichern erlauben. Zöllner (1997) oder Schröder (1999) unterscheiden in systematisierender Absicht (i) Tabus aus Furcht (religiöse Motive, Aberglauben); (ii) Tabus aus Feinfühligkeit (gegenüber Krankheit und Tod); (iii) Tabus aus Anstandsnormen (bezogen auf Sexualität und Körperteile oder -funktionen); (iv) Tabus aus sozialem Kontakt oder ideologischen Prinzipien („Gleichheit aller Menschen“), die in Gesellschaften mit „hohem Zivilisationsgrad“ Geltung heischen (und dort manchmal die Grenzen zur „political correctness“ leicht verschwimmen lassen: cf. Holder 2008: 303).

In der Praxis sind solche Sortierungen freilich selten durchzuhalten; oft korrelieren z.B. sexuelle Tabus mit religiösen Motiven und umge-

kehrt, wenn auch in je nach Region, Kultur und Epoche höchst unterschiedlicher Weise (cf. Luchtenberg 1999: 69): was hier oder derzeit als selbstverständlicher Ausdruck sexuellen Variationsreichtums oder individuellen Lebensstils gilt, kann dort oder zu andern Zeiten als ‚wider die Natur des Menschen' oder ‚Verstoß gegen göttliches Gebot' gebrandmarkt werden – mit zuweilen tödlicher Konsequenz. Wie dann um den Tod eines Menschen getrauert wird, unterliegt ebenfalls höchst unterschiedlichen Konventionen (inklusive solchen des Kondolenzverhaltens oder der Kleiderwahl), die zu verletzen mehr oder weniger empfindliche Sanktionen nach sich ziehen kann.

Tabus ‚beschweigen' das nicht (oder *noch* nicht oder *hic et nunc* nicht) Sagbare. Wie aber kann man über Tabus *sprechen*? Tabuthemen betreffen meist zentrale Bereiche menschlichen Lebens, deshalb ist es von elementarer Bedeutung, Wege zu finden, sie zu besprechen. Man sucht nach Ersatzformen. Diese Suche scheint ungeachtet der Stärke der Tabus (und wie immer sanktionsbewehrt sie sein mögen) und der kulturellen Vielfalt ihrer Ausprägungen universal zu sein (cf. Schröder 2002). Es sind die unterschiedlichsten Strategien, die zu einer direkten oder indirekten Kommunikation über ein Tabu führen können: Schweigen, Gesten, Verhüllen, Verschleiern, Andeuten, Umschreiben, Beschönigen (Birk & Kaunzner 2009: 401 ff.). Sprachliche Ersatzformen der Camouflage, der Metapher oder des Euphemismus machen es möglich, über Tabus zu sprechen, ohne einen Tabubruch zu begehen. Diese Möglichkeiten scheinen schier unbegrenzt: Nicole Zöllner (1997) hat zu dem Thema ein über vierhundertseitiges Werk geschrieben, Robert W. Holder (2008) hat ein ganzes Lexikon englischsprachiger Euphemismen kompiliert – Fundgruben für Linguisten und sprachsensible Autoren auf der Suche nach sprachlichen Mitteln des Ausdrucks dessen, was man meint, nicht ‚sagen' zu können.

Aber auch eine Herausforderung kommunikativer Praxis im Alltag: wer solche Ersatzmittel nicht pragmatisch angemessen (rhetorisch: *aptum*) einzusetzen vermag, wer unbeholfen den Tabubruch riskiert, wird vom Gegenüber sofort bestraft mit Konflikt, Konfrontation oder Abbruch der Kommunikation. Wer sich seines Tabubruchs bewusst wird, empfindet Scham oder Schuld und sucht nach Reparaturmechanismen (wie z.B. Entschuldigung, Beschwichtigung, Umdeutung, Abschwächung, Selbstironisierung usw.). Ist er sich seines Tabubruchs aber nicht bewusst, wird

die Situation eher noch viel komplizierter, was nicht selten geschieht, wenn die Gesprächpartner aus verschiedenen Kulturräumen kommen.

3 Tabus in der interkulturellen Kommunikation

Die Komplexität der Probleme interkultureller Kommunikation muss ich in diesem Kreise einschlägig interessierter Hörer oder Leser nicht bekräftigen. Sie wird indes noch einmal potenziert, wenn sie verbunden wird mit den Problemen der Tabu-Kommunikation. Aber genau das ist unser Thema. In interkulturellen Kontaktsituationen kann es oft dadurch zu Missverständnissen kommen, dass einem Sprecher – mangels interkulturellen Wissens – gar nicht bewusst ist, dass er einen Tabubruch begangen hat. Das vom Hörer daraufhin wenigstens erwartete Schamgefühl tritt daher gar nicht auf, was zu Verwirrung führen kann oder gar zum abrupten Abbruch des Gesprächs (cf. Schröder 1995: 23 f.). Gleichzeitig fällt es aber auch schwer oder es ist gar unmöglich, die Irritation aufzuklären, weil der Hörer den Tabubruch nicht thematisieren kann, eben weil er tabu ist (cf. Luchtenberg 1997: 73): ein klassischer *circulus vitiosus*, den ich im Anschluß an Birk & Kaunzner (2009: 402 f.) abschließend veranschaulichen und exemplarisch als *einen* Problemfall der in diesem Band verhandelten Forschungsaufgaben exponieren möchte.

Wenn ein Sprecher ein kulturspezifisch tabuisiertes Thema ohne konventionelle sprachliche Ersatzmittel anschneidet, begeht er einen Tabubruch, dessen ‚Opfer' je nach ‚Schwere der Tat' entsprechend überrascht oder verunsichert, verstört oder empört, beleidigt oder aggressiv reagiert. Wird dem Sprecher sein Fehler daraufhin bewusst, verspürt er, wie gesagt, normalerweise Scham und Schuld: er versucht sich zu entschuldigen oder zu erklären und mit Hilfe eines konventionalisierten Reparaturmechanismus Schlimmeres zu verhüten und Sanktionen zu vermeiden. Der *circulus vitiosus* wird so unterbrochen (cf. Birk & Kaunzner 2009: 401 f.). Die Bedingung dafür ist Kenntnis der und Verständnis für die im gegebenen Kontext geltenden gesellschaftlichen Regeln. Fehlt indes die Kenntnis dieser Regeln bzw. der konventionell akzeptierten Reparaturmechanismen aufgrund kulturell divergenter Wissensbestände, wird der Sprecher keine Schuld empfinden und seinerseits mit Unverständnis auf die Reaktion des Hörers reagieren, also dessen Verhalten negativ bewerten und das Weite suchen. Der Konflikt nimmt seinen Lauf.

Wie läßt sich das vermeiden? Wie erfährt man, was wie angesprochen werden darf? An interkultureller Ratgeberliteratur herrscht kein Mangel. Sie vermittelt die wichtigsten *Do's and Don'ts*, die beachten sollte, wer ein fremdes Land bereist oder mit ausländischen Geschäftspartnern verhandelt. Solche Hinweise können etwa bei internationalen Werbekampagnen nützlich sein, die ‚interlinguale Tabuwörter' oder interkulturelle Tabu-Gebärden vermeiden möchten, also solche Wörter und Gebärden, deren (graphische bzw. phonische oder gestische) Form in zwei Sprachen bzw. Kulturen mehr oder weniger gleich sind, jedoch semantisch oder pragmatisch unterschiedlich sind und in der einen Sprache oder Kultur Tabuiertes bezeichnen, in der andern nicht (cf. Schröder 2002). Als z.B. Ford sein neues Automodell *Pinto* (Bezeichnung für ein geschecktes Pferd) in Brasilien einführen wollte und das nicht recht funktionierte, mussten die US-Werbeleute lernen, daß *Pinto* dort ein Slangwort für „tiny male genitals" ist. Oder als eine amerikanische Firma ihr Produkt in Griechenland mit dem gestischen Emblem für ‚okay' vermarktete, brachen sie zügig die Kampagne ab, als sie schließlich merkten, daß ihr Zeichen (ein aus Daumen und Zeigefinger gebildeter Kreis) dort eine deutlich sexuell konnotierte deftige Beleidigung bedeutet.

Die gängigen Ratgeber (insbesondere der Managementliteratur) vermitteln allerdings meist nur verbreitete Stereotypen, die, als wohlfeile Rezeptur zur Anwendung gebracht, vielleicht die gröbsten Mißverständnisse verhindern helfen (selbst amerikanische Manager, die immer als erprobte Negativbeispiele mangelnder interkultureller Sensibilität herhalten müssen, vermeiden es mittlerweile, ihren muslimischen Geschäftspartnern den Anblick ihrer Schuhsohlen zuzumuten; umgekehrt geben neuerdings urdeutsche Bürger, sonst muslimischer Neigungen unverdächtig, mittels wütend erhobener Schuhe ihrem politisch-moralischen Furor über die von ihnen als unschicklich empfundenen Geschäftsverstrickungen ihres Staatsoberhauptes gestischen Ausdruck: ein aufschlussreiches interkulturelles Zitat von Tabu-Gebärden in globalisierten Zeiten). Die Tabus einer fremden Kultur *wirklich* zu verstehen setzt indes umfassenderes Wissen voraus (Birk & Kaunzner 2009: 407):

> Die Tabus einer fremden Kultur wirklich zu erfassen, bedeutet, ihre Grundwerte und -überzeugungen im Detail zu erfassen, den Sinn der Grenzen, die zwischen Aussprechbarem und Unaussprechlichem gezogen werden, zu begreifen und die von der jeweiligen Gesellschaft vorgesehenen kommunikati-

ven Ersatzmittel zu beherrschen. Erst dann ist es möglich, mit den anderen über Themen wie Sex, Geld, Tod und Religion zu reden.

Das Konfliktpotential verschärft sich noch in Fällen ‚divergierender Tabus'. Werte oder Worte, Gegenstände und Sachverhalte können in der einen Sprache oder Kultur tabuisiert sein, während sie in der anderen umgekehrt positiv konnotiert sind oder sogar das eigene Tabu dem des anderen diametral entgegengesetzt ist, d.h. *Ge*bot und *Ver*bot einander gegenüberstehen, etwa das Verhüllungsgebot in der einen Gesellschaft und das sog. Vermummungsverbot (im öffentlichen Raum) in der anderen. Davon soll, in gebotener Kürze, zum Abschluss mit einem Blick auf die in Europa anhaltend hitzig geführte ‚Burka-Debatte' die Rede sein, die ein nicht zu unterschätzendes Konfliktpotential birgt, wie die daran entzündeten diplomatischen Verwicklungen etwa zwischen Frankreich und der Türkei vor Augen geführt haben.[2]

4 Das Exempel der Burka-Debatte

Im laizistischen Frankreich mit seinen traditionell engen Verbindungen mit Nord- und West-Afrika und seinem hohen Anteil muslimischer Immigranten wird – nach dem bereits seit 2005 gesetzlich verbotenen Tragen religiöser Zeichen in öffentlichen Schulen (cf. Schenker 2007: 13) – seit Mitte des Jahres 2009 nun über ein generelles Verbot der sog. Vollverschleierung im öffentlichen Raum (also in öffentlichen Verkehrsmitteln oder in öffentlichen Gebäuden wie Rathäusern, Schulen, Universitäten, Krankenhäusern) diskutiert. Die ‚Burka', verkündete der französische Präsident Nicolas Sarkozy am 22. Juni 2009, sei auf dem Territorium der Republik nicht mehr willkommen.[3] Sie verletze die Menschen-

2 Ich kann mich dabei teilweise auf Material stützen, das Esther Kunz (Bern) in meinem Auftrag in ihrer (von mir betreuten) Bachelorarbeit (Kunz 2010) zusammengetragen hat: ihr sei für die dort kompilierten Hinweise herzlich gedankt.

3 Hier sinngemäß wiedergegeben gemäß eidgenössischer Berichterstattung u.a. im Hauptstadt-Blatt *Der Bund* (sam/ddp 2010). Die Burka-Debatte (in Frankreich, aber auch in Deutschland und Österreich, in Belgien und Dänemark, in den Niederlanden und in der Schweiz) ist natürlich nur ein aktueller Ausschnitt aus der in vielen europäischen Ländern seit etlichen Jahren anhaltenden Diskussion über alle möglichen anderen Verschleierungsformen (cf.

würde im Allgemeinen und die Rechte der Frauen im Besonderen und widerspreche damit den Grundwerten der französischen Republik. Sie sei ein Zeichen für die muslimische Unterdrückung der Frau und überhaupt ein Zeichen für den religiösen Fundamentalismus. Der Ganzkörperschleier sei ein Gefängnis aus Stoff, das die eigene Identität verhülle und jeden sozialen Kontakt erschwere (cf. Ehni 2010; Niewerth 2010; Ulrich 2010).

Damit dürfte der Präsident, der sich 2012 der Wiederwahl stellt, vielen seiner Landsleute aus dem Herzen gesprochen haben. Aber nicht allen: kritische Stimmen geben zu bedenken, dass das (unterstellt) ‚populistische' Verbot von ungleich wichtigeren Problemen des Landes ablenken solle, dass es der französischen Verfassung widerspreche, die jedem die Entfaltung der persönlichen und religiösen Freiheit garantiere, dass es im übrigen nur eine verschwindende Minderheit von gerade mal 2000 entschlossenen Burka-Trägerinnen betreffe und deren Isolation eher noch zu verstärken drohe (cf. Ehni 2010; Niewerth 2010; Ulrich 2010).

Die kontrovers geführte Debatte, das will ich in knapp resümierender Skizze zeigen (ohne meine eigene der europäischen Aufklärung verpflichtete Position verleugnen zu können), gründet im konfliktträchtigen Gegeneinander divergierender Tabus, das aber m.E. nicht in einen *clash of civilizations* à la Huntington münden muss, sondern vor allem eine innerhalb der muslimischen Kulturen streitig geführte Auseinandersetzung darstellt mit der Auslegung von Regeln des Korans und Vorschriften islamischen Rechts (*Scharia*) unter Einschluss von z.T. vorislamisch-gewohnheitsrechtlichen Ritualen (Ehrenmorde, Steinigung, vaginale Beschneidung etc.). Deren Primat gegenüber staatlich verfügtem Recht steht die in vielen Ländern Europas nach Jahrhunderten durchlittener Religionskriege mühsam erkämpfte Trennung von Kirche und Staat entgegen (die übrigens in Deutschland trotz Verfassungsgebot oder in Polen entgegen anderslautenden öffentlichen Bekundungen immer noch nicht durchgesetzt ist). Die rechtsphilosophische Begründung ‚westlicher' Antidiskrimierungsgesetze etwa (z.B. gegen die Benachteiligung von Frauen oder sexuellen Minderheiten) wird sich schwer jemandem erschließen, dem diese als gravierende Verletzung übergeordneten religiösen Rechts erscheinen, was, *nota bene*, ähnlich auch für die ultraorthodoxen Hare-

---

Oestreich 2005; zur ‚Kopftuch-Debatte' in deutschsprachigen Medien cf. Hess-Lüttich 2009).

dim in Israel, die evangelikalen (‚wiedergeborenen') Protestanten in den USA, die klerikalkonservativen Katholiken vom *Opus Dei*, die Partei der Bibelchristen in Deutschland und andere fundamentalistische Sekten und Sektierer gilt.

Im Körperdiskurs wird dieser Basiskonflikt unmittelbar anschaulich, wenn das muslimische Patriarchat die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau aus dem überlieferten islamischen Recht ableitet, das es zugleich unhistorisch absolut setzt (obwohl *Scharia* bekanntlich kein juristisches Normenwerk bezeichnet, sondern als Sammelname gebraucht wird für ein Bündel von Traditionen, Ritualen und Lebensregeln, die in jedem islamischen Land anders interpretiert werden). Das Insgesamt der islamischen Lebensregeln in der Scharia diene dazu, resümiert die gebürtige Perserin Ferideh Akashe-Böhme (2006: 13), die Menschen „vor den teuflischen Versuchungen im irdischen Dasein" zu schützen – ähnlich äußern sich übrigens auch katholische Bischöfe in Deutschland: „Der Teufel lauert hinter jeder Tür", warnt, zum Beispiel, der Erzbischof von München und Freising Reinhard Marx (2012: 54). Der Umgang mit dem eigenen Körper und die körperliche Beziehung zu anderen Menschen gewönnen dysfunktionales Gewicht gegenüber anderen Lebensbereichen. Der gesamte Genitalbereich etwa sei weitläufig tabuisiert und seine Reinigung speziellem Ritual unterworfen. Ein ‚natürlicher' Umgang mit dem eigenen Körper im (heutigen) ‚westlichen' Sinne werde dadurch dämonisiert: jede Berührung tabuisierter Körperzonen sei ‚Verunreinigung', wobei der Schambereich bei Frauen sich grundsätzlich auf ihren gesamten Körper erstrecke. Die einer magischen Leibpraxis entspringenden Berührungsverbote stünden im „Zusammenhang mit den Einschränkungen der Sexualität, sie verfolgen noch die kleinste leibliche Anmutung durch den anderen Menschen unter dem Verdacht unerlaubter Sexualität" (Akashe-Böhme 2006: 34).

Die heute wieder zunehmende Verfolgung von Frauen durch selbsternannte männliche Tugendwächter entspringt dabei weniger einer engen Auslegung des Koran (oder der Thora oder der Bibel), sondern eher einer eigentlich therapiebedürftigen sexualpathologischen Phantasie der Fundamentalisten. Selbst das unbefangene Blickverhalten unterliegt asymmetrischer Regulierung: während die Frau sich vor den frei schweifenden Blicken der Männer durch Verhüllung schützen müsse, seien diese umgekehrt auch unverhüllt vor den Frauen sicher, die ihren Blick schamhaft

senken müssten, sowie sie eines Mannes gewahr würden: das strikte Reglement unterstellt nach Akashe-Böhme (2006: 37 f.):

> die Allgegenwart männlichen Begehrens [...] als eine unveränderliche Naturtatsache. Die Männer brauchen sich keinen Zwang anzutun. Der Notwendigkeit, den Umgang der Geschlechter miteinander im öffentlichen Raum zu entsexualisieren, wird einseitig zu Lasten der Frau entsprochen. Faktisch ist jedoch das, was die Frauen durch Verhüllung zu leisten haben, ein Schutz der Männer. Denn es wird unterstellt, dass die Frauen durch ihre pure weibliche Erscheinung für die Männer eine unerträgliche Beunruhigung darstellen, also *Fitna*, das heißt, Chaos, Aufruhr, Verführung verursachen. Der Schleierzwang erweist sich damit als Maßnahme zur Domestizierung der Frau, als Mittel ihrer Unterdrückung im öffentlichen Raum.

Dies aber missachtet im ‚westlichen' Verständnis die unverbrüchlichen Rechte zur freien Entfaltung der individuellen Persönlichkeit und widerspricht damit diametral allen – nach der historischen Anstrengung zur Befreiung des Rechts aus dem Korsett der Religion – mittlerweile errungenen Verfassungsgrundsätzen des Schutzes vor Diskriminierung, deren Verletzung durch (strenggläubige) Muslime genauso einen Tabubruch darstellt wie diese umgekehrt den Anspruch auf Respekt vor *ihren* Tabus geltend machen. Ein echtes Dilemma divergierender Tabus mit gleich starken Geltungsansprüchen, nur dass sie sich auf der einen Seite auf Menschen- und Verfassungsrechte, auf der andern auf Religion und Tradition berufen. Zwischen beiden scheint eine argumentative Vermittlung etwa auf der Basis Habermasscher Diskursmodelle kaum denkbar, da deren Bedingung herrschaftsfreier Rationalität nicht gegeben ist, solange Tabus im Spiele sind, die ihrerseits nicht hinterfragt werden (dürfen). Was hilft die argumentative Rechtfertigung verfassungsrechtlicher Errungenschaften, wenn schon deren Prämissen nicht akzeptiert werden? Aber sollen sie relativiert oder gar dispensiert werden, um in ihren Tabus und Traditionen gefangenen Muslimen (oder Fundamentalisten gleich welcher religiösen Schattierung) die Integration und gesellschaftliche Teilhabe in den mittlerweile überwiegend säkular verfassten Gesellschaften Europas zu erleichtern?

„Integration ist ein Rätsel. Wer als ‚Fremder' in einer Gesellschaft ankommen will, muss sich irgendwie einpassen, so die Anforderung. Die Gesellschaft muss ihm dazu Platz und Gelegenheit bieten, das ist die Kehrseite der Bedingung [...]" (Oestreich 2005: 173). Aber wenn Tabus so tief in kulturellen Traditionen wurzeln, dass sie als Teil der eigenen

Identität erlebt werden, die nicht ohne weiteres ablegen kann (oder zu können glaubt), wer in die Fremde zieht (oder ziehen muss)? Ist eine überzeugte Muslima, die ihre Burka subjektiv als Schutz empfindet, besser integriert, sobald sie sich ihrer zu entledigen gezwungen wird? Darf sie umgekehrt Respekt (nicht nur jene Toleranz, die von Indifferenz nicht weit entfernt erscheint) vor ihrem Tabu von denen fordern, die damit ihre eigenen Tabus brechen würden?

Der Grundwiderspruch divergierender Tabus ist eine echte Herausforderung interkultureller Kommunikation, die von mutuellem Respekt vor der kulturellen (sexuellen) Identität des Anderen geprägt ist. Wo immer Tabu und Identität sich widersprechen, wo immer sich Menschenrecht und Scharia-Recht wechselseitig ausschließen, geraten Rechtfertigungsdiskurse in den oben beschriebenen *circulus vitiosus* interkultureller Tabu-Kommunikation (cf. Oestreich 2005: 133). Welches Recht hat höheren Rang: Religionsfreiheit oder Gleichberechtigung? Welches Tabu darf in ihrem Namen gebrochen werden?

Die Eigenschaft des Tabus als eines kulturell im Magischen verwurzelten Sprech- und Handlungsverbots erschwert es, unbefangen über es zu sprechen, frei von Emotionen darüber zu verhandeln. Lässt man's also lieber gleich ganz? Diesen Eindruck muss gewinnen, wer die einschlägigen Lehrwerke zur Vermittlung des Deutschen als Fremdsprache auf Fragen der Tabu-Kommunikation jenseits stereotypisierter Oberflächlichkeiten und wohlfeiler Postulatorik hin durchforstet. Dabei ist das Thema in Zeiten akzelerierender ‚Glokalisierung' (also dem zunehmenden Bestehen auf lokaler Identität gegenüber den Ansprüchen wirtschaftlicher Verflechtung) und anschwellender Migrationsströme aktueller und brisanter denn je.

5 Konsequenzen

Aus den (mindestens) zwanzig Jahre alten Forderungen nach einer theoretisch fundierten und empirisch instrumentierten Erforschung von Konstellationen interkultureller Tabukommunikation sollte daher m.E. endlich auch die Konsequenz gezogen werden, deren Ergebnisse für die angewandte Dimension kulturwissenschaftlich basierter Fremdsprachenvermittlung fruchtbar zu machen. Ihr Ziel sollte z.B. sein, über die sprachliche Kompetenz hinaus auch Toleranzfähigkeit, sprachliche Sen-

sibilität, Verständigung durch Schweigen etc. zu vermitteln (cf. Schröder 1998). Solche Fähigkeiten erleichtern Reparaturen von Tabubrüchen und helfen potentielle kommunikative Konflikte zu vermeiden. Das müsste weit hinausgehen über die wohlfeilen Rezepturen der Management- und Ratgeberliteratur, die das Memorieren von *do- and don't*-Listen in interkulturellen Trainings empfehlen, die ohnehin nie vollständig sein können, „zumal dann ja auch die teils noch komplizierteren Reparaturmechanismen miterlernt werden müssten" (Birk & Kaunzner 2009: 410). Exhaustive Inventare über Tabus, Reparaturmechanismen und Euphemisierungsstrategien einer Kultur anzulegen, dürfte also kaum möglich sein. Umso gebotener scheint mir die Ergänzung der schulgemäßen Sprachvermittlung um ein „emotionales und kognitives Lernen" etwa im Sinne des Konzepts von *Language Awareness* (Luchtenberg 1997: 220 f.) und des *Empathie*-Ansatzes (Hermanns 2007).

Bezogen auf Tabus bedeutet das, sich der eigenen kulturellen Zugehörigkeit bewusst zu werden und sich für die Tabus der Zielsprache informiert zu sensibilisieren. Zur Vermittlung deutscher Sprache und Kultur z.B. an muslimische Immigranten gehört dann m.E. auch, das Ethos liberalen Rechts säkular verfasster Gesellschaften mit unangestrengter Beharrlichkeit zu erklären. Die immer wieder berichtete Rücksichtnahme mancher deutschen Juristen und muslimischer Friedensrichter auf muslimische Maximen patriarchalischer Konfliktbearbeitung ist nicht nur ein Missverständnis von Multikulturalität, sondern ein Rückschritt hinter längst erreichte global-zivilisatorische Maßstäbe und Richtwerte.

Ansätze zu einem aufgeklärt-sensiblen Umgang mit Tabus im DaF-Unterricht haben Birk & Kaunzner (2009) entwickelt. In ihrem Modell des „situierten Lernens" (ibid.: 410 ff.) soll der Umgang mit der Überraschung und Verwirrung bei einem Tabubruch systematisch eingeübt werden. Im Unterricht werden dabei konkrete und authentische Situationen betrachtet, die die Lernenden selbst erlebt haben. Dabei ist zu beobachten, dass Studierende typischerweise zunächst fremde Tabus (die der ‚anderen') zurückgreifen und die der eigenen Kultur kaum ansprechen. Diese Beobachtung hat schon Hartmut Schröder gemacht, als er in einem Experiment Studierenden aufgab, einen Aufsatz über ihre Erfahrungen mit Tabus in ihrer eigenen Kultur und in fremden Kulturen zu schreiben: „Bei der Nennung von Tabus aus der eigenen Kultur meint ein großer Teil der Studierenden, keine persönliche Erfahrung mit Tabus gemacht zu haben, und schildert hauptsächlich Erfahrungen von anderen Perso-

nen, womit wahrscheinlich schon eine wichtige Strategie für den Diskurs über Tabus angesprochen ist“ (Schröder 1995: 24 f.).

Wer dieser Strategie folgte, ginge über Hans-Jürgen Krumms bekanntes (und heute kaum mehr strittiges) Plädoyer für eine Distanzierung des Faches *Deutsch als Fremdsprache* vom Euro-/Ethnozentrismus und für dessen konsequent interkulturelle Orientierung hinaus, der gemäß es gelte, „die Entwicklung von Interkulturalität als der Fähigkeit, Verschiedenheit zu akzeptieren, mit Hilfe von Sprache eine neue Kultur zu entdecken und die eigene neu sehen zu lernen“ (Krumm 1994: 31), und könnte, im Glücksfalle, kommunikativen Gewinn buchen; er begäbe sich – im Respekt vor den gewiss erhellenden Konfigurationen der Differenz (und durchaus diesseits aller romantischen ‚Multikulti‘-Idealisierungen) – z.B. mit dem Humboldt-Preisträger (2012) Anil Bhatti auf die Suche nach den *Ähnlichkeiten* (*similarities*) in der Diversität (Bhatti 2012: 185):

> ‚Ähnlichkeit‘ als universalistische Perspektive – verbunden mit ‚Solidarität‘ (welche partikularistische Bindungen relativiert, um eine plurikulturelle Kommunikationsgesellschaft zu projizieren) – gewinnt an Bedeutung. Dies bildet einen Gegensatz zur Verabsolutierung der Differenz durch die Homogenisierung. Durch die damit anvisierten plurikulturellen Lebensformen und die entsprechenden Implikationen für Identitätsvorstellungen gewinnt das Konzept der Interkulturalität neue Kontur.

Literatur

Akashe-Böhme, Farideh 2006: *Sexualität und Körperpraxis im Islam*, Frankfurt/M.: Brandes & Apsel

Apeltauer, Ernst 1997: „Zur Bedeutung der Körpersprache für die interkulturelle Kommunikation“, in: Knapp-Potthoff & Liedke (eds.) 1997: 17-39

Balle, Christel 1990: *Tabus in der Sprache*, Frankfurt/M.: Peter Lang

Benthien, Claudia & Ortrud Gutjahr (eds.) 2008: *Tabu, Interkulturalität und Gender*, München: Fink

Bhatti, Anil 2012: „Ähnlichkeit statt Differenz“, in: Grucza (ed.) 2012: 185-188

Birk, Andrea & Ulrike A. Kaunzner 2009: „Tabu und Identität. Wie man das vermittelt, worüber die anderen schweigen“, in: Hess-Lüttich et al. (eds.) 2009: 397-416