



Inhalt

1. Jahrgang 10 | Ausgabe 14 | www.interculture-journal.com

Vorwort

Christoph Barmeyer/ Jörg Scheffer

*Im Auftrag der Kulturvermittlung?
Interkulturelle Kompetenz
und Fremdhheitsdarstellungen
in den James-Bond-Filmen*

B. Alexander Dauner

*Die organisierende Funktion
von Kompetenz –
Entwurf eines zwei-Ebenen-Modells
interkultureller Kompetenz*

Hanna Pułaczewska

*Intercultural Competence for
Unequal Business Encounters*

Jasmin Mahadevan /
Stefan Weißert / Franziska Müller

*From Given Cross-Cultural
Difference to a New Interculture:
A Sino-German Example*

Elias Jammal

Eros-Face

Anja Scherpinski – Lee

*Die Bedeutung von Emotionen in der
koreanischen Interaktion*

[Preface]

[Bridging Cultural Gaps?

*Intercultural Competence and Portrayals of
Otherness in James-Bond Films]*

[The Organizing Function of Competence –
Layout of a Two-Level-Model of
Intercultural Competence]

[Interkulturelle Kompetenz für
Asymmetrische Geschäftsbeziehungen]

[Von bestehenden Kulturunterschieden
zu einer neuen Interkultur:
Ein Chinesisch-Deutsches Fallbeispiel]

[Eros-Face]

[Importance of Emotions in Interpersonal
Relationships and Social Networks in Korea]

Herausgeber:
Jürgen Bolten
Stefanie Rathje

Ein Quantum Kompetenz Interkulturalität zwischen Ost und West

Quantum of competence
Interculturalism
between East and West

2011

unterstützt von: / supported by:

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

inter
culture
journal

Eros-Face

[Eros-Face]

Elias Jammal

Professor für interkulturelle Studien an der Hochschule Heilbronn seit 1998, Leiter des Orient Institut für Interkulturelle Studien (OIS)

Abstract [Englisch]

This paper introduces face concepts in the Arab context for which the notion Eros face has been given. Literature on face did not consider the Eros face so far. Two types of Eros face are discussed: The individual and the collective Eros face.

Keywords: Face, collective face, Arab, gender

Abstract [Deutsch]

In diesem Papier werden Face-Konzepte im arabischen Kontext vorgestellt, die mit der Bezeichnung Eros-Face belegt werden. Dieses wurde bislang in der Face-Literatur nicht berücksichtigt. Es werden zwei Typen des Eros-Face diskutiert: Das individuelle und das kollektivistische Eros-Face.

Stichworte: Face, kollektives Face, arabisch, Gender

1. Einleitung

Konzepte von Face sind in den letzten Jahren intensiv in asiatischer Perspektive beleuchtet worden (für einen Überblick siehe Ting-Toomey 2005 sowie Henze 2008). Abgesehen von populären Ratgebern (vgl. z.B. Al-Sabt 1996) ist die arabische Perspektive auf Face bislang kaum erläutert worden. Die Frage nach Face-Konzepten im Arabischen ist in der Forschungsliteratur nicht zu finden.

Vorliegender Beitrag widmet sich in einer *ersten Annäherung* dieser Thematik. Detaillierte Analysen und eine empirische Fundierung stehen noch aus.

Die Leitfragen des Beitrags lauten: Gibt es Face-Begriffe und -konzepte im Arabischen? Wenn ja: Welche sind es und zu welchen Ergebnissen führt der Vergleich dieser mit den bekannten Begriffen und Konzepten von Face, die vornehmlich in Auseinandersetzung mit chinesisch geprägten Kulturräumen entwickelt wurden?

2. Was ist Face?

Nach Goffman ist Face eine Maske, die je nach Audienz und der sozialen Interaktionssituation variiert (Goffman 1955 und 1971). Das Image einer Person ist eine Anleihe von der Gesellschaft (Goffman 1971:15) und Goffman versteht Image „[...] als de[n] positive[n] soziale[n] Wert [...], den man für sich durch die Verhaltensstrategie erwirbt, von der die anderen annehmen, man verfolge sie in einer bestimmten Interaktion“ (Goffman 1971:10).

Die Politeness-Ansätze des Linguisten Lakoff (1973) sowie von Brown und Levinson (1978) fokussieren die Bemühungen, Face in Anbetracht von „face threats“ aufrechtzuerhalten und wiederherzustellen. Mills schreibt: „Politeness is the expression of the speakers' intention to mitigate face threats carried by certain face threatening acts toward another“ (Mills 2003:6, vgl. auch Watts 2005).

In einer verbreiteten Definition bezeichnet Face „the negotiated public image, mutually granted each other by participants in a communicative act“ (Henze 2011:81ff.). Entscheidend an dieser Erläuterung ist, dass Face in kommunikativen Akten zum Tragen kommt. Ting-Toomey und Kurogi (1998) unterstreichen diesen Aspekt und weisen sowohl auf die Beziehungs- und Netzwerkeaspekte hin, die für die kommunikativen Akte konstitutiv sind, als auch auf die Identitätsbildung: Face ist

“[...] an individual's claimed sense of favorable social self-image in a relational and network context. Facework is defined as clusters of communicative behaviors that are used to enact self-face and to uphold, challenge/threaten, or support the other person's face. Face is a cluster of identity - and relational-based issues that simmers and surfaces before, during and after the conflict process. Face is associated with respect, honor, status, reputation, credibility, competence, family/network connection, loyalty, trust, relational indebtedness and obligation issues.“ (Ting-Toomey / Kurogi 1998:190)

Im Folgenden belege ich dieses Verständnis, das von einem konstruierten Image als variable Maske ausgeht, die in Beziehungen und Netzwerken verhandelt wird, mit dem Begriff allgemeines Face und deute im Vergleich zu chinesischen Face-Konzepten an, dass zwar ein Pendant dafür in arabischer Perspektive zu finden ist, genannt „waǧh“. Jedoch wird darüber hinaus angenommen, dass ein Gender-spezifisches Face-Konzept im Arabischen existiert, für das ich zur Abgrenzung den Namen „Eros-Face“¹ gewählt habe.

3. Allgemeines Face: Mianzi und Lian

In seiner detaillierten Analyse chinesischer Perspektiven auf Face geht Henze (2011) folgerichtig auf die Kommunikation ein und erläutert die vier Modi bzw. Prinzipien situationsbezogener Kommunikation: Der Modus der impliziten Kommunikation (*hanxu*), das Prinzip der „auf (Zu)Hören“ zentrierten Kommunikation (*tinghua*), das Prinzip der an Höflichkeit ausgerichteten Kommunikation (*keqi*), die auf die Vermeidung von Disharmonie (oder anders ausgedrückt: die Sicherung von Harmonie) im Kommunikationsakt abzielt, und die prinzipielle Unterscheidung bzw. den Modus der *insider*

versus *outsider* Kommunikation (*zijiren* versus *wairen*) (Henze 2011, Gao / Ting-Toomey 1998:37ff.).

Unterschieden wird im Chinesischen zwischen zwei Face-Konzepten: Mianzi und Lian (King 2010): Mianzi benötigt „a social context whereas lian [is] an inherent aspect of a person's existence and may not have a social context“ (King 2010:37). King führt weiter aus, dass Lian „an all or nothing element“ ist, während mianzi „can wax and wane as events unfold“. Mithin ist lian „more important and infinitely more precious than mianzi“ (King 2010:37). Gao schlägt zur weiteren Differenzierung zwischen den beiden Konzepten vor, Mianzi als „interactive face“ und Lian als „evaluative face“ zu bezeichnen (King 2010:38). King erläutert diesen Vorschlag wie folgt: „Gao defined evaluative face as a social evaluation that includes both cognition and emotion but either existed or did not exist and was not available for exchange for social resources“. Interactive face hingegen „involves cognition and behavior and could be changed into a social resource thus inductively equating to mianzi“ (King 2010:38).

Sowohl die oben angegebenen Erläuterungen und Differenzierungen von Face als auch die vier Kommunikationsmodi bzw. -prinzipien lassen sich in arabisch-islamisch geprägten Kulturräumen finden² - auch wenn die Modi zwischen den unterschiedlichen Kollektiven stark variieren können (vgl. Feghali 1997). So weicht z.B. die Kommunikation zwischen Managern moderner Unternehmen von der zwischen den Mitarbeitern und dem Firmeninhaber in traditionellen Klein- und Kleinstbetrieben merklich ab (Jammal 2007).

Lässt man dies außer Acht, so kann das arabische Pendant zum Mianzi-Face in dem Konzept „waġh“ gesehen werden (Wehr 1977, Rosen 1984). „Waġh“ bedeutet so viel wie allgemeines Gesicht und auch Fassade. Das Gesicht von jemandem in Verruf zu bringen, heißt, „sein Gesicht schwärzen“³, das Gesicht eines anderen verbessern, heißt „Gesicht weißeln“. Es gilt ebenfalls für das arabische „waġh“, dass es in kommunikativen Akten konstruiert, bewahrt, „geschwärzt“, „geweißelt“ bzw. wiederhergestellt und im Extremfall ruiniert werden kann. Zentral für die Aufrechterhaltung eines positiven Gesichts ist die Würde, arabisch „karāma“ (كرامة).

Auch wenn es hier im Einzelnen nicht gezeigt werden kann, ist davon auszugehen, dass dieses Face-Konzept im Arabischen zu finden ist (das öffentliche Bild ist konstruiert, es ist eine variable Maske, die in Beziehungen und Netzwerken verhandelt wird).

4. Das Eros-Face und seine zwei Begriffsvarianten

Im Arabischen⁴ gibt es ein weiteres Face-Konzept: Das Eros-Face. Es wird mit drei Begriffen umrissen⁵: „ār“ (أر), „ird“ (عرض) und „’aib“ (Wehr 1997). Letzterer wird an späterer Stelle erläutert.

Der erste Begriff „ār“ meint Schmach, Schande oder Unehre und verweist auf die Notwendigkeit von Ehre und Würde.

„Ird“ hingegen ist guter Ruf. Der Begriff wird in zweifacher Hinsicht verwendet. Erstens bezeichnet er die Ehre und Würde eines Menschen (Eros-Face eines Individuums). In dieser Verwendung beruht der gute Ruf bei einem Mann in vielen Fällen auf verbreiteten Männlichkeitsvorstellungen. Der Begriff des guten Rufs (Eros-Face) kann somit in dieser Begriffsverwendung nicht nur, sondern auch mit Intimität zu tun haben. Die diesem Begriff zugrundeliegenden sozialen Konstruktionen von Männlichkeit sind historisch wandelbar und in unterschiedlichen Varianten nicht nur in arabisch-islamisch geprägten Kollektiven zu finden (vgl. z.B. Bosse / King 2000, Meuser 1998). Wichtig für die weitere Differenzierung des Begriffs des guten Rufs im Arabischen ist, dass das Eros-Face in dieser Verwendung individuell ist. Das heißt: Der Begriff verweist *nicht* auf *bestimmte* Frauen und Kollektive⁶, sondern lediglich auf ein anonymes Kollektiv.

Lässt man den Gender-Aspekt bzw. den Intimitätsaspekt außer Acht, so stellt „ird“ in der angegebenen Begriffsverwendung ein Pendant zum chinesischen Lian dar. „Individualistisch“ meint bei beiden Konzepten, dass der Bezug zu einem anonymen und nicht zu einem bestimmten Kollektiv besteht, das Werte wie Würde und Respekt definiert.

Der Begriff ist im Übrigen in dieser individualistischen Verwendung auch auf Frauen anwendbar. Ihm liegen historisch gewachsene soziale Konstruktionen von Frauen zugrunde.

Die zweite Begriffsverwendung ist spezifisch kollektivistisch, in hohem Maße Gender-„biased“ und sie bezieht sich ausschließlich auf Intimität. Der Begriff „Ird“ meint in dieser Verwendung zum einen das öffentliche Image eines Kollektivs, dem Frauen angehören, und zum anderen das öffentliche Image einer Frau oder eines Mannes, jedoch auch nur in Bezug zu den ihm zugeschriebenen Frauen. Der Begriff verweist also hier auf bestimmte Frauen und Kollektive. Im Zentrum stehen stets die Frau und ihre Jungfräulichkeit. Öffentlich meint hier nicht nur die Beziehung zu Fremdgruppen, sondern auch zu den Mitgliedern des eigenen Kollektivs - gleichviel wie groß oder wie klein dieses ist (Rosen 1984).

In einer negativen Bestimmung geht es bei diesem kollektivistischen Eros-Face im Kern um die Abwehr von Eindringlingen

in die Privatsphäre des Kollektivs, um die Verhinderung von außerehelicher und gewaltsamer Geschlechtlichkeit zwischen Mitgliedern anderer Kollektive und Frauen des eigenen Kollektivs und schließlich vor allem um die Unterbindung von Wollust, soweit diese außerhalb des ehelichen Bereichs vorliegt.

Letztlich ist der gute Ruf („ird“) nur unter der Abwendung von Schmach („ār“) möglich. In positiver Bestimmung: Bewahrt werden soll ein Bild unbefleckter und stets keuscher Privatsphäre eines Kollektivs oder einer Person.

Konstitutiv für das Eros-Face der Männer eines Kollektivs ist, dass sie für die Bewahrung von Unbeflecktheit und Keuschheit ihres Kollektivs in Bezug auf die Frauen desselben Kollektivs verantwortlich sind. Wer dieser Pflicht nicht nachkommt, verliert das Eros-Gesicht. Wer es bewahrt, hat prima facie einen positiven öffentlichen Ruf („ird“). Dies ist entscheidend für die Identitätsbildung eines Mannes. Wer seinen guten Ruf („ird“) verloren hat, ist bestenfalls bedauernswert und hat eigentlich die Prüfung aller Prüfungen, eben die der Männlichkeit, nicht bestanden.

Die Frauen eines Kollektivs bilden im Eros-Face-Konzept den verletzbarsten Kern sowohl des öffentlichen Bildes („ird“) als auch des Schmachkonstrukts („ār“). Die Schmachgefahr lauert und es herrscht daher - je nach Kollektiv - eine starke Reglementierung, die mit dem Wort „‘aib“ (عيب) belegt wird. „‘Aib“ meint so viel wie „zum Verderben bzw. zur Schande führend“. Alles, was den guten Ruf („ird“) gefährdet, ist etwas, das zum Verderben führt („‘aib“). Und so kann man sich vorstellen, dass diejenige Instanz in einem Kollektiv die größte Macht hat, welche darüber bestimmt, was „‘aib“ und folglich zu unterlassen ist.

Im Übrigen: Nicht alle „‘aib“-Bestimmungen sind auf das Eros-Face bezogen. Es gibt „‘aib“-Bestimmungen innerhalb der Erziehung für das, was „man nicht tut“. Bezogen auf das Eros-Face sind die „‘aib“-Bestimmungen häufig nicht nur moralisch, sondern auch volksreligiös beladen. Damit wird der Eros-bezogene Ruf („ird“) sakral umhüllt.⁷

Interessant ist des Weiteren, dass es einen Begriff dafür gibt, Verpöntes zu verdecken, um kein Unheil in dem Kollektiv anzurichten: Es heißt „sitr“ und das Wort kommt vom „sitar“, das Vorhang oder Schleier bedeutet (Wehr 1977).

Ein „verschmutztes“ Eros-Face kann - wie es im arabischen heißt - gewaschen werden. Der Preis einer solchen Waschung ist in der Regel sehr hoch. Es erfolgt häufig durch Mord an der betroffenen Frau und / oder an demjenigen, der die Schande verursacht hat⁸.

Beide Begriffe - Schmach („ār“) und guter Ruf („ird“) - sind im Bereich der nahöstlichen Tradition und des Volksislam anzusiedeln und weniger mit dem Koran zu begründen. Stammes- und Clandenken bzw. -strukturen sind es, die beide Begriffe begründen. Im Koran kommen zwar die Begriffe vor (3,26-27; 49,13; 70,23-35), aber es geht dabei um die Ehre, die Gott dem rechten Gläubigen gibt⁹.

5. Besonderheiten des Eros-Face

Es ist sicherlich erkennbar geworden, dass das Eros-Face Gender-spezifisch ist. Dies wurde meines Wissens in der bisherigen Face-Literatur - zumindest im arabischen Kontext - nicht thematisiert, obwohl die Sachverhalte, um die es dabei geht, grundsätzlich bekannt sind. Auch existiert der Genderaspekt in der chinesisch-orientierten Faceliteratur nicht. Mianzi und Lian kennen keine Genderaspekte.

Eine weitere Besonderheit des Konzepts Eros-Face ist, dass es sowohl individuell als auch kollektivistisch sein kann. Letzteres ist Gender-„biased“ zu Ungunsten der Frauen.

Das Phänomen des kollektiven Face im chinesischen Kontext wurde in der Literatur schon mehrfach diskutiert (siehe z.B. Muders 2008 mit der dort aufgeführten Literatur). Im arabischen Kontext gibt es das Eros-Gesicht einer Frau, eines Mannes und auch das des Kollektivs, dem die Frau angehört (arabisch „ird“). Auch besteht eine Wechselwirkung zwischen dem Eros-Face eines Individuums auf der einen und dem Eros-Face eines Kollektivs auf der anderen Seite. So obliegt es dem Mann in einer Familie (dem Vater bzw. dem ältesten Sohn), das Image des Kollektivs (also der Familie in diesem Fall) zu schützen und dafür geeignete Strategien einzuschlagen. Das Face eines Mannes kann also sowohl individuell als auch kollektivistisch sein. Beim Letzteren steht es in einem Verweisungszusammenhang zu einem bestimmten Kollektiv.

Das kollektivistische Eros-Face lässt keinen großen Spielraum für die Konstruktionen eines Selbstbildes zu. In dieser Hinsicht ist es, wie das Lian-Konzept, evaluativ. Auch variiert es nicht, so wie es beim „waǧh“ oder beim chinesischen Pendant Mianzi der Fall ist, je nach Audienz und Interaktionssituation. Es ist eher vorgegeben und gegen Änderungen resistent. Was zum Verderben führt („‘aib“) und was nicht, steht nicht zur Debatte. Es ist auch zu bedenken, dass die Werte, um die es beim Eros-Face geht, keinen Spielraum für Schattierungen zulassen: Es gibt eben kein Drittes zwischen Jungfräulichkeit und nicht Jungfräulichkeit. „‘Aib“ wird durch Reglementierungen in einem Kollektiv bestimmt, die im Bereich des Eros-Face häufig auf impliziten bipolaren Wertvorstellungen beru-

hen. Über die der Reglementierung zugrundeliegenden Werte wird nicht verhandelt - schon gar nicht, wenn sie einen ausgesprochen sakralen Charakter haben.

Gleichwohl gilt auch beim Eros-Face wie auch beim „waǧh“ (allgemeines Face), dass es in kommunikativen rituellen Handlungen vermittelt wird (Goffman 1955 und 1971). Es gibt sehr viele Strategien der Pflege eines Bildes von Reinheit und Keuschheit. Performative Sätze - Eheschließung als performativer Sprechakt (vgl. Austin 1962) oder andere Ausgleichshandlungen¹⁰ - dienen der Wiederherstellung des Eros-Face, wie z.B. die Auslöschung der Ursache des „Übels“. Letzteres ist im Übrigen nicht durch die Frauen, sondern ausschließlich durch die Männer zu bewerkstelligen.

Was den Verlust des Eros-Gesichts anbelangt, so hat er gravierendere Auswirkungen als der Verlust des allgemeinen Gesichts „waǧh“. Auch lässt sich der Verlust kaum durch „Politeness“ reparieren. Es sind meistens existenzielle Schritte, die benötigt werden, um das Eros-Gesicht halbwegs zu kitten.

6. Zusammenfassung

Es wurde holzschnittartig gezeigt, dass zwei begriffliche Konzepte im Arabischen für Face existieren: Das eine ist „waǧh“ (allgemeines Face), was so viel bedeutet wie öffentliches Image einer Person, das kommunikativ-rituell konstruiert und verhandelbar ist. Das chinesische Pendant dazu ist Mianzi. Daneben gibt es ein anderes Konzept, genannt Eros-Face, das sowohl individuell als auch kollektivistisch sein kann. In der individualistischen Variante kommt es dem chinesischen Lian-Konzept nahe. Hier stellt die anonyme Gesellschaft den Bezug dar und nicht ein bestimmtes Kollektiv. Beim kollektivistischen Eros-Face bildet die Familie oder der Clan etc. den Bezug und es kann sich zum einen um das Face eines bestimmten Kollektivs und zum anderen um das Face eines Individuums in Bezug zu dem spezifischen Kollektiv handeln.

Jedenfalls unterscheidet sich das Eros-Face vom allgemeinen Face „waǧh“ darin, dass es in seinen Konstruktionen rigider und weniger verhandelbar ist. Die Rigidität nimmt bei einer sakralen Umhüllung der Face-Werte durch Bezüge zum Volksislam zu. Damit geht eine stärkere Repression gegenüber Frauen einher. Deshalb wurde oben betont, dass das kollektivistische Eros-Face-Konzept Gender-„biased“ ist.

Des Weiteren: Einem Verlust des Eros-Face kann wohl kaum mit Höflichkeit begegnet werden und die Konsequenzen daraus sind weitaus gravierender als beim Verlust des allgemeinen Face „waǧh“.

7. Offene Fragen

Die vorgestellte Unterscheidung zwischen Face-Konzepten im Arabischen stellt eine erste Annäherung an das Thema dar. Sie bedarf einer eingehenden Analyse unter Einbeziehung einer empirischen Fundierung, um auch zu zeigen, welche Varianten davon in unterschiedlichen arabischen Kollektiven bestehen. In diesem Papier wurde noch eher allgemein von arabischen Face-Konzepten gesprochen. Es liegt auf der Hand, dass dies einer Differenzierung bedarf.

In diesem Papier wurde das Eros-Face als Konzept bezeichnet. Eventuell wäre es analytisch und systematisch sinnvoller, das Eros-Face als eine Unterkategorie des allgemeinen Face zu verstehen.

Es stehen des Weiteren noch die Fragen aus, welche Kollektiv-allgemeinen und Kollektiv-spezifischen Maßnahmen zur Pflege des Eros-Face und welche angesichts von „Eros-Face Threats“ ergriffen werden. Auch wäre genauer zu klären, wie die Zusammenhänge zwischen dem individuellen und dem kollektiven Eros-Face sind.

Und schließlich: Es müsste noch genauer herausgearbeitet werden, was Intimität im Einzelnen meint bzw. welche Lebensbereiche davon betroffen sind, und das unter Einbeziehung vor allem der ethnologisch orientierten Forschungsergebnisse zu Ehre und Face.

Literatur

Al Sabt, M. (1996): *Arabian Business and Culture Guide*. Honolulu: International Export Connections.

Austin, J. L. (1962): *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon.

Bosse, H. / King, V. (Hrsg.) (2000): *Männlichkeitsentwürfe, Wandlungen und Widerstände*. Frankfurt / New York: Campus.

Brown, P. / Levinson, S. C. (1987): *Politeness. Some universals in language usage*. Cambridge: Cambridge University Press.

Diner, D. (2005): *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*. Berlin: Propyläen.

Feghali, E. (1997): Arab Communication Patterns. *International Journal of Intercultural Relations* 21(3), S. 345-378.

Gao, G. / Ting-Toomey, S. (1998). *Communicating Effectively with the Chinese*. Thousand Oaks: Sage.

Goffman, E. (1959): *The presentation of self in everyday life*. Garden City, NY: Doubleday.

Goffman, E. (1971): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Henze, J. (2008): Die Rolle von Vertrauen in sozialen Beziehungen. Das Beispiel chinesischsprachiger Kulturräume. In: Jammal, E. (Hrsg.): *Vertrauen im interkulturellen Kontext. Konzepte und empirische Forschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 193-211.

Henze, J. (2011): Intuition und/oder Wissen. Zur Bedeutung heuristischer Modelle in der interkulturellen Kommunikationsforschung“. In: Bosse, E. / Kreß, B. / Schlickau, S. (Hrsg.): *Methodische Vielfalt in der Erforschung interkultureller Kommunikation an deutschen Hochschulen*. Frankfurt/Main et al.: Peter Lang, S. 81-101.

King, P. C. (2010): *An Examination of the Role of Lian (Face) in Mainland Chinese Business Practices*. Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Management in Organizational Leadership at Phoenix University. URL: <http://gradworks.umi.com/3437009.pdf> [Zugriff am 17.04.2011].

Lakoff, G. P. (1973): *The logic of Politeness; or minding your p's and q's. Papers from the 9th Regional Meeting, Chicago Linguistics Society*. Chicago: Chicago Linguistics Society.

Meuser, M. (1998): *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*. Opladen: Leske + Budrich.

Muders, K. (2008): *Höflichkeit – ein universales Konzept? Inwiefern behaupten die Theorien von Lakoff und Brown & Levinson eine universale Gültigkeit ihrer Modelle und lassen sich diese Behauptungen vertreten?* München: Grin Verlag.

Mills, S. (2003): *Gender and Politeness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosen, L. (1984): *Bargaining for Reality. The construction of social relations in Muslim law and society*. Oxford: Oxford University Press.

Ting-Toomey, S. / Kurogi, A. (1998): Facework Competence in Intercultural Conflict. An Updated Face-Negotiation Theory. *International Journal of Intercultural Relations* 22(2), S. 187-225.

Ting-Toomey, S. (2005): The Matrix of Face. An Updated Face-Negotiation Theory. In: Gudykunst, W.B. (Hrsg.): *Theorizing about intercultural communication*. Thousand Oaks, CA: Sage, S. 71-92.

Watts, R. (2005): Linguistic Politeness Research. Quo Vadis? In: Watts, R. J. / Ide, S. / Ehlich, K. (Hrsg.): *Politeness in Language. Studies in its History, Theory and Practice*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, S. xi–xlvi.

Wehr, H. (1977): *Arabisches Wörterbuch*. Beirut: Librairie du Liban.

¹ Für die Wahl dieses Begriffes siehe z.B. die Metamorphosen-Erzählung von Apuleius. Man kann sicherlich auch „Intimitäts-Face“ sagen.

² Darauf detailliert einzugehen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

³ Wie auch im Deutschen gibt es im Arabischen mehrere Begriffsverwendungen mit negativem Bezug zur schwarzen Hautfarbe. Leider gelten diese im arabischen Sprachraum längst noch nicht als inakzeptabel.

⁴ Viele wertvolle Hinweise zu den arabischen Begriffen und Ehre-Konzepten verdanke ich meiner Halbschwester Frau Yasmeeen Hamdan.

⁵ Es gibt einen weiteren Begriff im Arabischen, der in diesem Zusammenhang relevant ist: Ehre - arabisch „sharaf“. Darauf einzugehen und diesen Begriff von den anderen drei Begriffen abzusetzen, kann hier nicht geleistet werden.

⁶ Interessanterweise gibt es im syrischen Dialekt (Alltagsarabisch in Syrien, Palästina, Jordanien und im Libanon) ein Schimpfwort, das sich auf den individuellen guten Ruf bezieht. Es lautet in der Übersetzung: „Verflucht sei dein guter Ruf“.

⁷ Vgl. Diner (2005): Bis auf die Idee der sakralen Umhüllung sind den Analysen Diners des angeblichen Stillstands in der arabischen Welt nicht zuzustimmen – schon gar nicht im Lichte der jüngsten Demokratisierungsrevolutionen in vielen arabischen Ländern.

⁸ Es erübrigt sich geradezu zu sagen, dass das Phänomen des Eros-Face nichts spezifisch Arabisches ist und dass es sehr wohl im „Abendland“ in rigiden Formen vorhanden war (was aber nicht ausschließt, dass es in der jeweiligen Ausgestaltung kulturspezifisch sein kann). Man denke nur an Mozarts Don Giovanni. Da muss der Komtur, der Vater von Donna Anna in der Ausgleichshandlung des Kampfes mit Don Giovanni sterben. Anlass ist natürlich, dass das Eros-Face der Donna Anna und der Familie durch die „Schandtät“ des „Wüstlings“ ramponiert wurde. Und was die Gegenwart angeht: Ehrenmorde gibt es nicht nur in islamisch geprägten Ländern, sondern auch in christlich geprägten Ländern, wie z.B. in Brasilien, Italien und Ecuador (UN-Bericht 2000: Civil and Political Rights).

⁹ Auch darauf kann hier leider nicht näher eingegangen werden.

¹⁰ „Die Handlungssequenz, die durch eine anerkannte Bedrohung des Images in Bewegung gesetzt wird und mit der Wiederherstellung des rituellen Gleichgewichts endet, werde ich Ausgleichshandlung nennen“ (Goffman 1971:25).