

## CAROLIN ECKARDT

### Scherzkommunikation als kritische diskursive Praxis im ‚interkulturellen Dialog‘

*Thema des vorliegenden Beitrags ist das interaktionale Potenzial des Scherzens in seiner Funktion als kooperativ entfaltete Handlung der Kritik. Im Fokus stehen speziell Kontexte, die als ‚interkultureller Dialog‘ markiert sind und in denen sich die Interaktionsaufgabe stellt, an diskursiven ‚kulturellen Grenzen‘ verständigungsorientiert zu arbeiten. Exemplarisch wird an einer Gesprächssequenz zwischen deutschen und ägyptischen Studierenden gezeigt, wie gerade im gemeinsamen Scherzen Konstruktionen kultureller Zugehörigkeit und Differenz kritisch-konstruktiv bearbeitbar werden, auch in beziehungsorganisatorisch schwierigen Situationen. Als entscheidend erweist sich die damit verbundene Initiierung „kulturellen Handelns“. Grundlage der Untersuchung ist ein sprachwissenschaftlicher kritisch-diskursanalytischer Zugang zum Material (Oldenburger Ansatz der Kritischen Diskursanalyse), in dessen Rahmen diskurssemantische und interaktionsanalytische Perspektiven zusammengeführt werden.*

#### 1 Ausgangspunkte: Untersuchungsgegenstand und Analysekorpus

Gemeinsames Scherzen und das dadurch hervorgerufene Lachen sind eine vielfältige Ressource in der mündlichen Interaktion, die der Bearbeitung komplexer kommunikativer Anforderungen dient. Im Scherzen „[kreuzen] sich kognitive, soziale und emotive Erlebnisweisen“ (KOTTHOFF 2006: 10): Es hat damit zu tun, „wie wir Beziehungen definieren, uns gegenseitig Normen signalisieren, unsere Identität kommunizieren und Verbindendes herstellen“ (ebd. 8). In diesem Sinne kann das konversationelle Scherzen, je nach Fall, ein mehrdimensionales komplexes Spiel um Regeln auf verschiedenen Ebenen der Kommunikation eröffnen. Dabei kommt ihm ein aufmerksamkeitssteuerndes und in diesem Zuge kritisches Potenzial in Bezug auf die Muster zu, um die sich der spielerische Umgang dreht. Wird gemeinsam gelacht, entsteht mithin eine geteilte kritische Reflexivität.

Das Scherzen als eine kooperativ entfaltete Handlung der Kritik und seine interaktionalen Folgen im Gespräch sind das Thema des vorliegenden Beitrags.

Im Besonderen geht es um das Setting des ‚interkulturellen Dialogs‘<sup>1</sup> im ‚westlich-islamischen‘ Kontext.<sup>2</sup> Die darin virulente diskursive Arbeit an kulturellen Grenzen führt die Beteiligten, wie zu beobachten ist, immer wieder in beziehungsorganisatorisch festgefahrene Interaktionen, in denen konstruktive Auseinandersetzungen zur Sache erschwert sind (vgl. ECKARDT 2016: 481–483). Wie in solchen Situationen diskursiv konstruierte kulturelle Grenzen gerade im gemeinsamen Scherzen reflektierbar und konstruktiv bearbeitbar werden, will der vorliegende Beitrag zeigen.

Untersucht wird eine deutschsprachige Gesprächssequenz zwischen deutschen und ägyptischen Studierenden zum ‚Karikaturenstreit‘.<sup>3</sup> Sie entstammt einem Korpus von deutsch-ägyptischen Gruppendiskussionen, die explizit als ‚interkultureller Dialog‘ zum Thema angelegt waren. Die Gruppendiskussionen fanden 2009 und 2010 in verschiedenen deutschen und ägyptischen Städten im Rahmen eines Forschungsprojekts auf Einladung der Autorin statt.<sup>4</sup>

---

1 Einfache Anführungszeichen verwende ich mit dem Ziel, den/die LeserIn auf eine kritisch-distanzierte Verwendung des jeweiligen Ausdrucksgefüges aufmerksam zu machen. So ist z.B. die Rede vom ‚interkulturellen Dialog‘ wegen eines möglicherweise simplifizierenden Verständnisses grundsätzlich mit Vorsicht zu genießen. Gleiches gilt für Kategorisierungen wie ‚Westen‘ und ‚Islam‘.

2 Hinsichtlich der ‚Interkulturalität‘ einer Interaktion folge ich dem ethnomethodologischen Ansatz: Ausgangspunkt sind hier die Teilnehmerperspektiven, d. h. die Frage, inwieweit (Inter-)Kulturalität von den Beteiligten selbst hervorgebracht und relevant gemacht wird.

3 Unter dem Schlagwort ‚Karikaturenstreit‘ wird eine international geführte Debatte über ursprünglich zwölf Karikaturen des islamischen Propheten Mohammed gefasst, die von der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* im September 2005 veröffentlicht wurden. Die Zeitung begründete ihre Aktion mit einer wachsenden Tendenz zur Selbstzensur bei islamischen Themen in Dänemark, weshalb ein Zeichen für die Presse- und Meinungsfreiheit gesetzt werden solle. In Reaktion auf die Karikatureninitiative kam es zu einer internationalen diplomatischen Krise und weltweit zu zahlreichen Protestdemonstrationen, die in einigen Fällen auch in gewalttätigen Ausschreitungen endeten. Für Analysen zum ‚Karikaturenstreit‘ vgl. u. a. DEBATIN (2007).

4 Für eine ausführliche Dokumentation des Forschungsprojekts vgl. ECKARDT (2016). Zentrales Kriterium für die Auswahl der GesprächsteilnehmerInnen war ihre Funktion als deutsch-ägyptische KulturmittlerInnen, weswegen ProbandInnen akquiriert wurden, die durch Studium, Beruf oder Privatleben diesbezüglich besondere interkulturelle Bezüge aufgebaut haben. Entsprechend verfügten die ägyptischen TeilnehmerInnen alle über sehr fortgeschrittene Deutschkenntnisse, so dass die Gespräche des Untersuchungskorpus in der Verständigungssprache Deutsch geführt werden konnten. Den Aspekt der Sprachverschiedenheit, d. h. das Ausüben von erst- und fremd- bzw. zweitsprachiger Praxis, erfasse ich im ethnomethodologischen Sinne unter Berücksichtigung der Relevanzsetzungen der Beteiligten: Nur ‚wo die InteraktionsteilnehmerInnen selbst ein Gespräch als mehrsprachig kennzeichnen und auf das fremdsprachige Handeln eines Sprechers/einer Sprecherin Bezug

Bewusst wurde bereits im Rahmen der Kommunikation zur Akquirierung der Diskutanten kulturelle Differenz als ein die Teilnehmergruppe kennzeichnendes Merkmal markiert und eine diesbezügliche Verständigungsorientierung und Austauschbereitschaft verlangt. Während im konkreten Gesprächssetting damit von vornherein ein ‚interkultureller‘ Beziehungsantagonismus zwischen den Beteiligten nahegelegt war, wurde über den thematischen Fokus des „Karikaturenstreits“ auf das Deutungsmuster einer (vermeintlichen) kulturellen Opposition von ‚Westen‘ und ‚Islam‘ angespielt.<sup>5</sup>

Wie, so die entscheidende Frage im Zugang zum Analysekorpus, gehen die Beteiligten mit den im diskursiven Kontext ebenso wie im konkreten Gesprächssetting angebotenen Differenzmustern um? Inwieweit gelingt es im Rahmen eines verständigungsorientierten Austauschs, problematische reduktionistische Dichotomien um eine bestehende Feindschaft von ‚Westen‘ und ‚Islam‘, wie sie den medio-politischen Diskurs mitunter kennzeichnen, aufzubrechen?<sup>6</sup> Welche Möglichkeiten, aber auch welche Fallstricke entstehen aus dem Umgang mit kulturellen Grenzen im Bemühen um ‚interkulturelle‘ Verständigung?

## 2 Der diskursanalytische Ansatz

### 2.1 Grundlagen

Die Analyse erfolgt in der Perspektive der sprachwissenschaftlichen Kritischen Diskursanalyse (KDA), wie sie im (qualitativ orientierten)

---

nehmen (wo individuelle Mehrsprachigkeit *Folgen* für den Diskurs hat), ist dies, sofern es sich im gegebenen Zusammenhang als bedeutsam erweist, analytisch zu erfassen und neben den anderen Merkmalen des sprachlichen Handelns in die Interpretation der diskursiven Praxis einzubeziehen“ (ECKARDT 2016: 141, Hervorh. im Orig.). Vgl. zu dieser Herangehensweise die theoretischen Grundlegungen von WERMBTER (2013) im Zusammenhang mit ihrem Begriff des „mehrsprachigen Gesprächs“.

<sup>5</sup> Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass es in der Analyse darauf ankommt zu fragen, inwieweit die hier diskursiv nahegelegten Differenzen von den Gesprächsbeteiligten tatsächlich auch relevant gemacht werden. Vgl. ECKARDT (2016, Kap. 6.2.1 und 6.2.3) zur Begründung des diesbezüglichen methodischen Vorgehens, ebd. (Kap. 4.3) zum kritisch-diskursanalytischen Theoriehintergrund hinsichtlich der Rekonstruktion von diskursiven Deutungsmustern, ebd. (Kap. 1. und 2.) sowie BRINKMANN (2013), HAFEZ (2013), JÄGER (2007), LINK (2007) und WOLTERING (2011) für einen Überblick über Konstruktionsmechanismen speziell im ‚Westen‘-, ‚Islam‘-Diskurs.

<sup>6</sup> Für einen Überblick über Formen des *Otherings* in der wechselseitigen Wahrnehmung von ‚Westen‘ und ‚Islam‘ in Diskursen der deutschen und ägyptischen Öffentlichkeit vgl. ECKARDT (2016: 27–43).

Oldenburger Ansatz entwickelt worden ist.<sup>7</sup> Grundlegend ist die Frage, „wie die sprachlichen Verhältnisse mit jedem Akt sprachlichen Handelns *aktiv hergestellt und organisiert werden*“ (ECKARDT/JANUSCHEK/WERMBTER i. E., Hervorh. im Orig.). In diesem Sinne *arbeiten* sprachlich Handelnde an Sprache, anstatt dass sie sprachliche Verhältnisse bloß vorfinden, um sie in einem sekundären Akt quasi-mechanistisch anzuwenden.<sup>8</sup> Der Diskursbegriff wird herangezogen, um das dialektische Moment dieser (gesellschaftlichen) „Arbeit an Sprache“ (JANUSCHEK 1986) zu fassen: Er bezeichnet „das Objekt Sprache als einen sich entwickelnden Gegenstand, und er bezeichnet das konkrete Sprechen in Hinblick auf das sich in ihm herausbildende und in ihm auch vorausgesetzte Allgemeine“ (BREDEHÖFT et al. 1994: 14).<sup>9</sup> Wer in diesem Sinne Diskursanalyse betreibt, sucht zu ermitteln, wie im Akt des Sprechens bzw. Schreibens auf sprachlich-diskursive Muster (im Status des gesellschaftlich Selbstverständlichen/Erwartbaren) angespielt wird, die *uno actu neu* spezifiziert, stabilisiert oder auch verändert werden.<sup>10</sup> Dem Oldenburger Ansatz der KDA zufolge lässt sich der Diskurs dabei weder allein mit den Wissensmustern fassen, auf die als Verstehensvoraussetzungen auf der semantisch-epistemischen Ebene angespielt wird, noch allein mit den gesellschaftlich konstituierten Regeln der Interaktion. „Vielmehr ist es gerade die Verschränkung dieser Ebenen, die von den Beteiligten je situationspezifisch hergestellt wird, was einen Diskurs vorantreibt“ (ECKARDT/JANUSCHEK/WERMBTER i. E.).<sup>11</sup>

---

7 Vgl. hierzu ECKARDT/JANUSCHEK/WERMBTER i. E.

8 Wir grenzen uns mit unserem Ansatz von formorientierten Betrachtungsweisen von Sprache ab, die das Sprechen und Schreiben als sekundär verstehen und ein dahinterliegendes grammatisches oder pragmatisches Regelsystem zu bestimmen suchen (zu systemlinguistischen ebenso wie handlungstheoretischen Ansätzen dieses sogenannten „Zwei-Welten-Modells“ von Sprache vgl. etwa KRÄMER 2001). Wichtig für die Theoriebildung zum Konzept „Arbeit an Sprache“ sind u. a. Vološinovs Begriff des ideologisch-dialogischen Zeichens (VOLOŠINOV 1975), Leontjews Tätigkeitstheorie (LEONTJEW 1979), Januscheks „Linguistik der Anspielung“ (JANUSCHEK 1986) sowie deren Weiterführungen im diskurstheoretischen Kontext (vgl. hierzu ECKARDT 2016: 61–64).

9 Sprachtheoretisch ist die so gefasste diskursanalytische Perspektive mit dem normtheoretischen Konzept der „Variation in der Übernahme“ (GLOY 1995) verbunden.

10 Für den diskursanalytischen Erkenntnisprozess ist dabei die Anwendung eines interpretativen Variationsverfahrens im Sinne von JANUSCHEK (1986) zentral. Es funktioniert auf der Grundlage der Konfrontation des tatsächlich Geäußerten mit dem unter den gleichen (oder systematisch variierten) Umständen alternativ Erwartbaren: Welchen sozialen Normen und Mustern wird mit der konkreten Äußerung in Abgrenzung von anderen Rechnung getragen? Vgl. hierzu auch ECKARDT/JANUSCHEK/WERMBTER i. E.

11 Der Ansatz unterscheidet sich damit von kritisch-diskursanalytischen Zugängen, die sich,

Die konkrete Analyse erfordert damit eine Verbindung von diskurssemantischen und interaktionsanalytischen Perspektiven unter Einbeziehung von – je nach Fragestellung – entsprechend ausdifferenzierten Analysekategorien.<sup>12</sup>

## **2.2 Diskursarbeit im Ineinandergreifen von Wissen und Interaktion: Zur analytischen Rekonstruktion von Diskursformaten**

Auf das konkrete Beispiel gewendet bedeutet der oben skizzierte Ansatz: Aus dem ‚interkulturellen‘ Gespräch über den ‚Westen‘ und den ‚Islam‘ sind sowohl die Wissensmuster, die die Beteiligten auf der semantisch-epistemischen Ebene voraussetzen, als auch die Interaktionsmuster, welche sie der Verständigungsorganisation zugrunde legen, zu rekonstruieren – unter Berücksichtigung der entscheidenden Frage, wie das eine mit dem anderen zusammenhängt: Welcher Diskurs entsteht allererst aus dem Zusammenspiel der verschiedenen Ebenen? Und: Auf welche Art und Weise und mit welchen Folgen für das Gespräch wird an diesem Diskurs gemeinsam gearbeitet?<sup>13</sup> Mit

---

in enger Anlehnung an M. Foucault, einseitig auf die Analyse der „Aussagen“ eines Diskurses konzentrieren (vgl. z. B. JÄGER 2012).

<sup>12</sup> So geht es bei der diskursanalytischen Betrachtung von sprachlichen Äußerungen etwa um die Analyse des aus dem Sprachwissen im engeren Sinne und dem jeweiligen Handlungskontext Mitzuverstehenden (wie es nach Polenz’ „Zwischen-den-Zeilen-Lesens“ über semantische Präsuppositionen und Implikationen, pragmatische Präsuppositionen und konversationelle Implikaturen rekonstruiert werden kann; vgl. VON POLENZ 1988). Zugleich sind grundsätzlich auch interaktionsanalytische Zugänge relevant, die das interaktionale Management von handlungs-, beziehungs- und gesprächsorganisatorischen Mustern aufdecken helfen (vgl. etwa DEPPERMAN 2008).

<sup>13</sup> Ein wichtiges Kennzeichen des hier vorgestellten analytischen Ansatzes zur Analyse ‚interkultureller‘ Kommunikation ist die Orientierung auf die *gemeinsame* Arbeit der Interaktanten am Diskurs: Der Fokus, so fasst es etwa TEN THIJE (2002) in Abgrenzung zum von ihm und Koole so bezeichneten „misunderstanding approach“ (KOOLE/TEN THIJE 1994: 66), liegt auf der Herstellung jener „kommunikative[n] Basis als einer diskursive[n] Interkultur [...], die von den kommunizierenden Aktanten geteilt wird“ (TEN THIJE 2002: 92). So sollte in der Analyse auch nicht a priori eine Festlegung auf ein dichotomisierendes Konzept von interkultureller Kommunikation (mit der Suche nach beispielsweise kollidierenden ‚ägyptischen‘ und ‚deutschen‘ Handlungsmustern) erfolgen, wenn man die Relevanzsetzungen der Beteiligten will berücksichtigen und adäquat will beschreiben können, wie die Interaktanten ihre diskursive Praxis möglicherweise auch unabhängig von solchen vordefinierten, von außen zugeschriebenen Grenzen konstituieren. Das Diskursformat interkultureller Kompetitivität beispielsweise, von dem unten die Rede sein wird, wird in den Gesprächen des Untersuchungskorpus gerade auf der Grundlage *gemeinsam geteilter* (und in reziprotem Handeln gefestigter) diskursiver Orientierungen im Kontext kulturalistischer Wissens- und Interaktionsmuster entwickelt. Kulturkontrastive pragmatische Studien verfolgen hier einen anderen Fokus. Für einen Einblick in ‚interkulturelle‘, speziell ‚deutsch-ägyptische‘ Unterschiede sprachlicher Höflichkeit bei der

Blick auf das Ineinandergreifen von Wissen und Interaktion handelt es sich um komplexe handlungsorientierende Strukturen, die ich auch als ‚Diskursformate‘ bezeichne.

Die Analyse des Gesamtkorpus hat in diesem Zusammenhang ergeben, dass sich die Beteiligten gerade aus kooperativen Interaktionskontexten heraus regelmäßig in ein Diskursformat verstricken, das ihre eigentlichen Verständigungsbemühungen durchkreuzt: Als im ‚interkulturellen Dialog‘ wiederkehrend erweist sich das *Format interkultureller Kompetitivität*. Kennzeichnend hierfür ist die Aktualisierung von kulturalistischen Wissensmustern in Verbindung mit kulturalistischen Interaktionsmustern. So wird beispielsweise der Karikaturenkonflikt in einer Weise angeeignet, die einen Antagonismus von ‚Westen‘ und ‚Islam‘ als Deutungsmuster voraussetzt, d. h. die Gemeinschaft der ‚Westler‘ und jene der ‚Muslime‘ gelten als die entscheidenden Konfliktakteure, die miteinander versöhnt werden müssten.<sup>14</sup> Im gleichen Zuge wird auf der interaktionalen Ebene eine kulturalistische Wir-Ihr-Opposition aufgemacht: Die Interaktanten handeln in der Position von kulturellen Repräsentanten bzw. Fürsprechern, die sich – zum Zweck der Profilierung der eigenen Gruppe – im ‚interkulturellen‘ Wettbewerb gegen die andere Seite durchsetzen müssen. Die Kommunikation ist in diesem Zusammenhang durch eine starke Beziehungsorientierung und einen kompetitiven Interaktionsmodus gekennzeichnet.

Bestimmte Mechanismen im verständigungsorientierten Diskurs begünstigen Verstrickungen in ein solches Muster interkultureller Kompetitivität: Wo kulturelle Repräsentantenpositionen von den Beteiligten – beispielsweise in einem so gekennzeichneten ‚interkulturellen Dialog‘ – relevant gesetzt worden sind, wird schnell ein rekursiver Kulturalisierungsmechanismus wirksam: Gerade bei starker Verständigungsorientierung und einem stark partnerbezogenen Handeln werden kulturelle Positionierungen des Gesprächspartners mit ebensolchen kulturellen Positionierungen bzw. kulturellen Anfragen

---

Formulierung von Lob und Kritik in verschiedenen Gesprächskontexten vgl. etwa NEULAND (2007).

<sup>14</sup> Hierzu gibt es ja differenziertere Deutungsalternativen. Vgl. etwa RAMADAN (2006), der zu bedenken gibt: „Nein, es geht [im „Karikaturenstreit“, C. E.] nicht um den Kampf der Kulturen; nein, diese Affäre steht nicht für eine Konfrontation der Prinzipien der Aufklärung mit denen der Religion. [...] [D]er Riß, der sich aufzutun scheint, verläuft nicht zwischen dem Westen und dem Islam, sondern zwischen denen, die [...] im Namen einer Religion und/oder einer vernünftigen Vernunft maßvoll erklären können, wer sie sind und für was sie stehen, und jenen, die von exklusiven Wahrheiten, blinden Leidenschaften, Vorurteilen und hastigen Schlußfolgerungen getrieben werden“ (RAMADAN 2006).

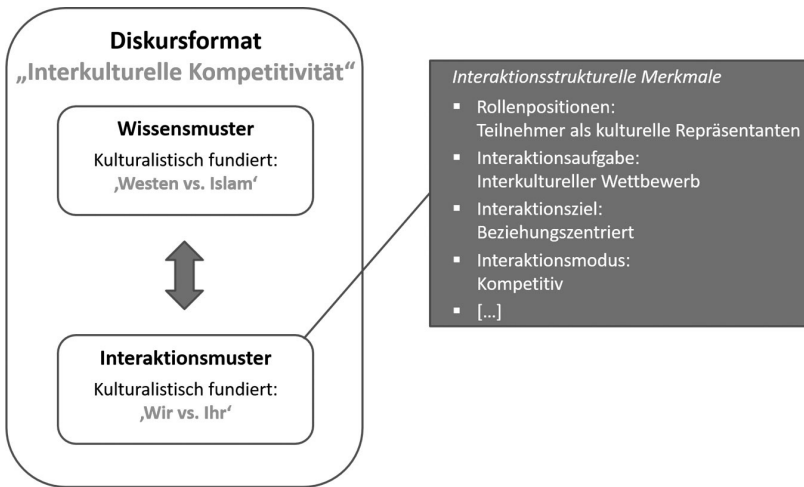


Abb. 1: Erwartungsstrukturen im Diskursformat interkultureller Kompetenz

beantwortet. Bei Vereinseitigung auf dieses Muster liegt ein kulturalistisch *verengter* Interaktionsrahmen mit der Folge eingeschränkter Handlungsoptionen vor. Wo etwa – gerade im diskursiven Kontext antagonistischer Deutungsmuster von ‚Westen‘ und ‚Islam‘ – ein Angriff auf die eigene Gruppe droht, werden Verteidigungshandlungen erforderlich – und die kulturellen Repräsentanten- zu kulturellen Fürsprecherrollen umgedeutet. Damit kommt es zur Kompetisierung im Handeln der Beteiligten.

Ein Kennzeichen der Gespräche des Analysekörpus ist, dass die Beteiligten auf das Format interkultureller Kompetenz in der Regel mit konfliktvermeidenden Verfahren reagieren und damit wiederum einen verständigungsorientierten Interaktionsrahmen konnotieren. Dabei lassen sich kategorial zwei Verfahren unterscheiden:

- a) Verfahren der Kooperativitätssicherung, die oberflächlich bleiben und nur situativ wirken, sowie
- b) Verfahren der Kooperativitätssicherung, die mit Kritik und Reflexion verbunden sind und tiefgreifendere Folgen für das Gespräch haben.

Für die oberflächlichen Verfahren stehen zum Beispiel die situative Herstellung von Konsens (‚Ich bin ganz deiner Meinung.‘) und verschiedene Formen der sprachlichen Höflichkeit und Imagepflege (z. B. die Vermeidung direkter Kritik

oder das Signalisieren von Verständnis),<sup>15</sup> wodurch interkulturell-kompetitive Dynamiken im Gespräch unterbrochen werden können. Die kulturellen Repräsentantenrollen der Beteiligten aber bleiben von diesen Verfahren gänzlich unberührt, und somit ist in der Fortsetzung des Gesprächs grundsätzlich auch ein Handeln im Format interkultureller Kompetitivität weiterhin möglich. Dies ist im Falle der diskursiven Verfahren, die mit Kritik und Reflexion verbunden sind, anders: Dort wird ein verändertes Handeln in neuen Rollenpositionen der Beteiligten verbindlich. Solche folgenreichen Musterbearbeitungen können beispielsweise im gemeinsamen Scherzen entstehen.

### 3 Gesprächsbeispiel

Im Folgenden wird die oben skizzierte Arbeit an diskursiven Mustern, wie sie in Kontexten ‚interkultureller Verständigung‘ speziell im Umgang mit kulturellen Grenzen beobachtet werden kann, anhand einer Gesprächssequenz exemplarisch veranschaulicht.<sup>16</sup>

#### 3.1 Setting

An dem Gespräch sind die ägyptischen Studenten Ahmed und Basem, die laut Selbstauskunft über einen muslimischen Hintergrund verfügen, sowie die deutschen Studentinnen Anke und Mara, die sich als Christinnen bezeichnen, beteiligt.<sup>17</sup> Die ägyptischen Studierenden kennen sich bereits aus Studienzusammenhängen, auch Anke und Basem sind sich flüchtig bekannt. Involviert in das Gespräch bin außerdem ich als Initiatorin und Moderatorin der Gruppendiskussion (im Transkript mit der Sprechersigle C bezeichnet).<sup>18</sup>

---

15 Vgl. hierzu etwa Goffmans Theorie des „face work“ (GOFFMAN 1967/1991).

16 An dieser Stelle kann lediglich eine sehr ausschnittshafte Analyse der Sequenz erfolgen. Für eine ausführliche Untersuchung vgl. ECKARDT 2016: 465–474. Das vollständige Transkript zum Gesprächsausschnitt, dem die hier thematisierte Sequenz entnommen ist, ist einzusehen unter: <http://www.stauffenburg.de/asp/books.asp?id=1338> [18.07.2017].

17 Im Anschluss an die Diskussionen wurden die TeilnehmerInnen gebeten, in einem freiwilligen Fragebogen Auskunft u. a. über ihre nationale und religiöse Zugehörigkeit sowie den Grad ihrer Religiosität zu geben.

18 Meine moderierende Tätigkeit wurde grundsätzlich durch das Prinzip geleitet, durch (sparsam eingesetzte) Gesprächsimpulse selbstläufige Interaktionssequenzen zu initiieren und mich in der Diskussion zurückzuhalten. Gleichzeitig war ich in den Gesprächen mit Anforderungen konfrontiert, die in gewissem Maße auch Einmischung im Gesprächsprozess verlangten. In meiner Funktion als Forscherin und Moderatorin der Diskussionen verstehe ich mich dabei ebenso als Beteiligte des Diskurses wie die anderen GesprächsteilnehmerInnen.



Interaktionsgeschichtlich gesehen sind die Gesprächsbeteiligten im Zuge ihres Austauschs in eine für ihr Beziehungsverhältnis heikle Situation geraten. Anlass war die gemeinsame Auseinandersetzung mit der Mohammed-Karikatur des dänischen Zeichners Jens Julius, die Bestandteil der von der Zeitung Jyllands-Posten im September 2005 veröffentlichten Karikaturenserie war. Darin wird problematisiert, dass islamistische Selbstmordattentäter mitunter mit dem Versprechen des Paradieses, insbesondere mit dem Versprechen, dass ihnen dort eine Schar von Jungfrauen zur Verfügung stünde, für den Märtyrertod geködert würden.<sup>19</sup> In der Auseinandersetzung mit dieser Thematik entwickeln die Beteiligten eine geradezu klischeehafte Gesprächskonstellation: Auf der einen Seite stehen Anke und Mara und auch die deutsche Moderatorin, die die Position der kritischen, emanzipierten europäischen Frau besetzen. Im Gespräch speziell über die Jungfrauenproblematik machen sie mit ihren Kommentaren beispielsweise unmissverständlich deutlich, dass sie kein Verständnis für konkrete Bilder paradiesischer Belohnungen und speziell für die koranische Vorstellung frei zur Verfügung stehender Jungfrauen entwickeln können. Auf der anderen Seite ist der Ägypter Ahmed in der selbstgewählten Sprecherrolle des gläubigen Muslims positioniert. Er distanziert sich von den Selbstmordattentaten islamistischer Extremisten, geht aber auf die kritische Perspektive der deutschen Studentinnen hinsichtlich der verlockenden paradiesischen Zustände nicht ein. Vielmehr reagiert er gerade mit detaillierten bildhaften Veranschaulichungen der Verhältnisse im Paradies und gerät in der Beschreibung der Jungfrauen regelrecht ins Schwärmen („Da kann man davon wirklich träumen.“). Dabei verstrickt er sich, in der Rolle des kulturellen Repräsentanten, immer wieder in einen Wir-Diskurs, in dessen Rahmen er die eigene ‚kulturelle‘ Sicht verständlich zu machen sucht. Die deutschen Frauen wiederum – eine der kritischen Rückfragen lautet, ob es auch so schöne

---

Entsprechend ist auch das eigene Handeln prinzipiell in die Analyse einzubeziehen. Zur Konzeption der Moderatorinnenrolle vgl. auch ECKARDT (2016: 121–124).

<sup>19</sup> Dokumentiert und interpretiert ist Julius' Darstellung u. a. in PÖTTKER (2007). Die Karikatur bildet ein Szenario im Himmel als dem Symbol für das jenseitige Paradies ab: Eine rundliche Figur mit langem Bart und Turban, im diskursiven Kontext auf den islamischen Propheten Mohammed anspielend, steht mit ausgebreiteten Armen auf einer Wolke. Sie weist als Selbstmordattentäter erkennbare Männer, die (in einer Schlange anstehend) offenbar auf den Eintritt ins Paradies warten, mit den Worten ab: „Stop, Stop. We have run out of virgins!“ Auf der Zeichnung, die den GesprächsteilnehmerInnen vorgelegt worden ist, war das Gesicht der Mohammed-Figur (anders als im Original) wegen der Problematik, die eine Abbildung der Prophetenfigur für muslimische Gläubige bedeuten kann, nicht dargestellt (zur Abbildungsproblematik vgl. ROSINY 2007.)

Männer gebe – finden zu dieser Art des Glaubensdiskurses keinen Zugang im Gespräch und reagieren mit Lachen und Tuscheln.

Deutlich wird, dass sich an dieser Stelle im Gespräch am ehesten gegenseitiges Unverständnis verfestigen wird, anstatt dass den Beteiligten eine Annäherung der Perspektiven gelänge. Mit der immer wieder zu beobachtenden Selbst- und Fremdzueweisung von kulturellen Repräsentantenrollen (und dem damit verbundenen Handlungserfordernis, die eigene ‚kulturelle‘ Sicht zu erklären) liegt die Entwicklung eines Diskurses interkultureller Kompetitivität nahe, der hier zudem mit im ‚westlich-islamischen‘ Verhältnis geradezu klassischen Genderfragen verbunden wird.<sup>20</sup> Nicht verwunderlich, mag man angesichts der Ausgangskonstellation denken, dass es im Gespräch so läuft.

So klischeehaft ist es in Wirklichkeit jedoch nicht. Denn der im Hintergrund der Kommunikation evozierte interkulturell-kompetitive Diskurs wird durch das Handeln von Basem, dem zweiten ägyptischen Gesprächsteilnehmer, durchkreuzt und damit kritisch. Auch Basem gibt sich im Gespräch als Muslim zu erkennen, indem er sich beispielsweise immer wieder einer entsprechenden Wir-Gruppe zuordnet. Ihm gelingt jedoch die Positionierung außerhalb des konnotierten kulturalistisch-dichotomisierenden Interaktionsrahmens, wodurch er im Gesprächskontext eine vermittelnde Rolle einnimmt. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang das von ihm eingesetzte diskursive Verfahren des Scherzens.

### **3.2 Scherzkommunikation: Funktionsweise und Wirkung**

Bevor ein genauerer Blick auf die von Basem initiierte Scherzkommunikation geworfen wird, sei knapp der nähere Kontext seines Handelns skizziert: Basem argumentiert in der Diskussion über die Selbstmordattentate islamistischer Extremisten, dass die militante Radikalisierung unbedingt im Zusammenhang mit sozialen und gesellschaftlichen Problemlagen wie Armut und damit verbundener Perspektivlosigkeit gesehen werden müsse. Man dürfe dafür nicht allein die Religion verantwortlich machen („das ist auch eine Sache – wenn ich die kritisieren darf – dass man immer sagt: ‚Das kommt nur von der Religion.‘“). Seine Argumentation ergänzt er anschließend durch eine humoristische Anekdote (vgl. Transkriptausschnitt).

Basem berichtet seinen GesprächspartnerInnen hier von einem scherzhaften Dialog mit seinem „lustigen Kumpel“ (PF 214)<sup>21</sup> Moritz – einem „Deutsche[n]“,

---

20 Die je spezifische Geschlechterverteilung in den Gesprächen des Untersuchungskorpus ist zufällig zustande gekommen und wurde nicht systematisch variiert, da Genderfragen nicht im Fokus der Studie lagen. In der Analyse der vorliegenden Gesprächssequenz wird der Aspekt jedoch aufgegriffen, da er von den Beteiligten in besonderer Weise relevant gesetzt wird.

21 PF: Partiturfläche.

[214]

**Basem** Em • ich habe einen • <sup>Lachend</sup> lustigen Kumpel, der hatte... Sein Vertrag war in  
**Mara** ((Unverständlich))'

[215]

**Basem** seiner Firma zu Ende. Und dann hab ich ihn gefragt: "Moritz, was machst

[216]

**Basem** du denn eigentlich, wenn dein Vertrag zu Ende ist? Man findet hier nicht

[217]

**Basem** so schnell einen Job." Dann hat er mir gesagt: "(Basem), dann bind ich mir

[218]

**Basem** einen Gürtel um." ((Lacht))' Dann hab ich ihm gesagt: "Wenn du das  
**[nn]** ((Lachen))

[219]

**Basem** machst, was soll ich denn machen? Muss ich mich arbeitslos melden?"

[220]

**Basem** ((Lacht laut auf))' He?  
**Anke** Das versteh ich nicht. ((Lacht))' Ich hab s nicht  
**[nn]** ((Lachen))

[221]

**Basem** Ich hab ihm gesagt: "Wenn du dir einen Gürtel..."  
**Anke** verstanden. Ach so.  
**[nn]** Na ja'

[222]

**Basem** Genau. Ich hab ihm gesagt: "Wenn  
**Anke** Dass er sich in die Luft sprengen kann. Hm'

[223]

**Basem** du das machst, was soll ich machen? Soll ich mich arbeitslos melden?"

[224]

**Basem** Tauschen wir die Rollen. Nein. Wir  
**Anke** ((Lacht))' Ja.  
**C** Damit er dann ins Paradies kommt und...

[225]

**Basem** tauschen dann die Rollen. Hier wenn, wenn man arbeitslos wird, bekommt

[226]

**Basem** man sein Arbeitslosengeld. Bei uns, wenn man arbeitslosen/ arbeitslos  
**Anke** (Ach so.)

[227]

<b>Basem</b>	wird, • kann man	sich n Gürtel um den • •	Bauch
<b>Anke</b>			Ach so. Okay.
<b>C</b>	Ah, (jetzt versteh ich).		((Lacht))`

[228]

<b>Basem</b>	binden. ((Lacht))`	
<b>Anke</b>		Oh, no.
<b>C</b>		Hat er n neuen Job gefunden? Hoffentlich.

[229]

<b>Basem</b>	Ja, ich denke. ((Lacht))`	Der lebt, der lebt, der lebt in
<b>Ahmed</b>		((Unverständlich))` ((Lacht))`
<b>[nn]</b>	((Gelächter))	

[230]

<b>Basem</b>	USA, nicht so weit. ((Lacht))`	
<b>Ahmed</b>		
<b>C</b>		Mit zweiundsiebzig Jungfrauen jetzt.

[231]

<b>Basem</b>		He?
<b>Ahmed</b>		
<b>Anke</b>		War er denn Muslim? War er denn Muslim?
<b>Mara</b>		Nee.
<b>C</b>	((Lacht))`	
<b>[nn]</b>	((Lachen))	

[232]

<b>Basem</b>		Moritz.	Nee. Deutscher.	Das ist ja der
<b>Ahmed</b>	Moritz.			
<b>Anke</b>		Nee.		Ah, n Deutscher.
<b>Mara</b>	Deutscher.			

[233]

<b>Basem</b>	Witz.	Hm?
<b>Anke</b>	Ja. Ja, vielleicht ist gar nicht zugänglich für ihn. Und dann...	

[234]

<b>Anke</b>	Das Paradies ist dann gar nicht zugänglich für ihn. Dann klappt das
<b>C</b>	Von vornherein, ja.

[235]

<b>Basem</b>	Ja, dann braucht er auch keinen Gurt.	
<b>Anke</b>	alles nicht.	Ja.
<b>C</b>		((2s))
<b>[nn]</b>		((Gelächter))

wie er in PF 232 auf Nachfrage und in Abgrenzung zum zuvor thematisierten Personenmerkmal „Muslim“ (PF 231) spezifiziert. Die so gefassten kulturellen Identitäten werden in der erzählten Konversation von den zwei Freunden als gegensätzliche relevant gemacht, so ersichtlich an den zugehörigkeitsstiftenden deiktischen Prozeduren, die mit „hier“ (PF 216, 225) und „bei uns“ (PF 226) verbunden sind. Indem sich Basem und Moritz nun einen Rollentausch vorstellen, thematisieren sie die kulturalistischen Stereotype, die mit den genannten sozialen Identitäten assoziiert sind: Der ‚deutsche‘ Moritz witzelt, dass er sich im Falle seiner Arbeitslosigkeit in die Luft sprengen würde, woraufhin der ‚Muslim‘ Basem fragt, ob er sich dann arbeitslos melden müsse.

Komik entsteht hier in einem dialogisch gestrickten Witz mit doppelter, d. h. erweiterter Pointe („dann bind ich mir einen Gürtel um“ (PF 217f.) – „Muss ich mich arbeitslos melden?“ (PF 219)), die durch die Brechung des Erwartbaren getragen wird. So wird eine Inkongruenz wirksam, die in der Forschungsliteratur als eine der Haupterklärungslinien für Humor genannt wird (vgl. etwa KOTTHOFF 2017, BROCK 2006): Die Antworten von Moritz und Basem passen nicht in das stereotype Muster, wie ‚ein organisierter Deutscher‘ und ‚ein fanatisierter Muslim‘ im Falle von Arbeitslosigkeit reagieren würden. Denn dem diskursiv Erwartbaren zufolge wäre es genau umgekehrt.

Im Gespräch mit Ahmed, Anke, Mara und der Moderatorin initiiert Basem hier ein komplexes reflexives Spiel, dessen Rekonstruktion zunächst eine Differenzierung der verschiedenen hier konstituierten Kommunikationsebenen erfordert:

<b>I Tatsächliche (lokale) Konversation</b>	
I.I Ebene der Interaktion zwischen den Interaktanten Basem, Ahmad, Anke, Mara und der Moderatorin	
	<b>II Erzählte (dislokale) Konversation</b>
	II.I Ebene der eigentlichen Interaktion zwischen den Figuren Basem und Moritz
	II.II Ebene der uneigentlichen Interaktion zwischen den Figuren Basem und Moritz (Ebene des inszenierten Rollenspiels)

Tab. 1: Interaktionsebenen im Kontext von Basems Scherzkommunikation

Wie wird auf der Grundlage dieser unterschiedlichen Handlungsebenen am Diskurs gearbeitet? Ich rolle das Feld von hinten auf: Auf der Ebene

des inszenierten Rollenspiels, d. h. der von Basem erzählten uneigentlichen Interaktion (II.II), vergewissern sich die handelnden Figuren der Regel, dass sie als Zugehörige der westlich-europäischen und der islamischen Kultur jeweils unterschiedlichen Handlungsmustern im Umgang mit Arbeitslosigkeit folgen – dass sie diese Handlungsmuster für den Moment nur gegeneinander austauschen. In dichotomer Weise stehen sich ‚deutsche‘, im Sinne von rational-friedfertigen, und ‚muslimische‘, im Sinne von fanatisch-gewaltförmigen, Handlungsformen gegenüber. Auf der Ebene der erzählten eigentlichen Interaktion (II.I) konstituieren Basem und Moritz dabei eine unernste Interaktionsmodalität, womit sie sich gegenseitig signalisieren, dass sie das Gespielte so nicht meinen. Die aufgerufenen stereotypen Wissensmuster werden im gemeinsamen Spiel vielmehr ironisch gebrochen, wodurch sich „die Gesprächspartner wechselseitig ihrer kritischen Distanz [versichern] und [...] auch die Gesichtsbedrohung aus[gleichen], die auf der Ebene der inszenierten Interaktion für die Figur [...] Basem entstanden sein könnte“ (ECKARDT 2016: 472). Dass es sich hier um eine von den Figuren Basem und Moritz konnotierte unernste Interaktionsmodalität handelt, signalisiert der Sprecher Basem in der lokalen Interaktion mit Ahmed, Anke, Mara und der Moderatorin durch sein die Erzählung begleitendes Lachen, das zugleich als Inszenierung des Lachens beim gemeinsamen Scherzen mit Moritz verstanden werden kann (vgl. PF 218, 220, 228). In diesem Moment überschneiden sich die verschiedenen Ebenen im Handeln des Sprechers/der Figur Basem.

Wie ist die von Basem erzählte humoristische Anekdote nun im Rahmen der tatsächlichen lokalen Konversation (I.I) einzuordnen? Welche Folgen für das Gespräch bzw. die im Gespräch bestehenden Handlungsmöglichkeiten sind damit verbunden?

Zunächst einmal ist zu beobachten, dass die Gesprächssequenz in PF 235 in gemeinschaftliches Gelächter mündet. Alle daran Beteiligten stricken an diesem Punkt des Gesprächs durch ihr nonverbales Handeln an dem von Basem initiierten scherzhaften Diskurs mit. Das gemeinsame Lachen schafft Entspannung auf der Beziehungsebene der Kommunikation und mildert dadurch jene Konfliktsituation ab, die aus der ‚interkulturellen‘ (Teil-)Lagerbildung in der Auseinandersetzung über Märtyrerkult und Jungfrauenproblematik hervorgegangen war. Neben dieser emotiven wird das gemeinsame Lachen im Besonderen auch von einer kognitiven Erlebnisweise getragen. Denn dass die GesprächspartnerInnen – nach anfänglichen Verstehensschwierigkeiten und damit verbundenen Nachfragen (vgl. PF 220–221, 231) – schließlich die von Basem initiierte unernste Interaktionsmodalität mit nonverbalen Signalen ratifizieren und mittragen, macht deutlich, dass sie die Essenz von Basems humoristischer

Anekdote verstanden und die hierfür erforderlichen Inferenzleistungen erbracht haben: Um mitlachen zu können, müssen die Beteiligten den Inhalt der kulturalistischen Stereotype um den ‚organisierten Deutschen‘ und ‚fanatisierten Muslim‘ aufgerufen und auch deren ironische Brechung reflektiert haben. Basems Scherzen stiftet mithin eine kritische Reflexivität in Bezug auf die in der Pointe des Witzes problematisierten Muster, welche im Moment des gemeinsamen Lachens auch geteilt wird. Dies gilt umso mehr, als Anke ebenso wie die Moderatorin die Witzerzählung mit eigenen Beiträgen, die Basem durch respondierende Akte und Lachen wiederum ratifiziert, weiterführen (vgl. PF 228, 233).

Betrachtet man die Musterstrukturen interkultureller Kompetitivität, auf die zuvor unterschwellig angespielt worden war, lässt sich hinsichtlich der Ebene der Wissensmuster festhalten: Die Beteiligten problematisieren in gemeinsamer Arbeit vereinfachende diskursive Dichotomisierungen von ‚westlicher‘ und ‚islamischer‘ Kultur bzw. Zivilisation. Zurückgewiesen wird insbesondere das stereotype Muster, Muslime retteten sich bei sozialen Problemlagen schnell in den religiösen Fundamentalismus und Gewalt. So schematisch, darüber werden sich die Beteiligten im Scherzen lauthals lachend und dennoch stillschweigend (da nur indirekt) einig, sind die Zusammenhänge sicherlich nicht.

Diese kritische Bewusstheit um kulturalistische Wissensmuster geht zugleich mit einer Reflexion der im Gespräch konnotierten Selbstverständlichkeiten auf der interaktionalen Ebene einher, wie etwa der aufgerufenen Rollenpositionen der Beteiligten: Denn mit den Überschneidungen in Basems lokalem Sprecher- und dislokalem Figuren-Sein schwingt in der Gesprächssequenz immer auch die Frage mit, was das Spiel mit kulturellen Grenzen in der erzählten Interaktion für die Konstitution von Grenzen in der tatsächlichen Interaktion bedeutet. Damit kommt schließlich die eingangs erwähnte soziale Erlebnisweise des Scherzens ins Spiel. So inszeniert sich Basem, wie oben angesprochen, im fiktionalen Rollenspiel als ein ‚typischer Muslim‘ und gibt sich auch auf der Ebene der tatsächlichen Interaktion mit Anke, Mara, Ahmed und der Moderatorin immer wieder als Zugehöriger einer muslimischen Ingroup zu erkennen. Gleichzeitig macht er mit der Witzerzählung deutlich, dass diese Rolle auch sein Spielmaterial ist und er auf einer distanzierten Meta-Ebene über die aufgerufenen Wissens- und Rollenmuster reflektiert. Durch die Aufforderung zum Mitlachen lädt Basem auch die ‚deutschen‘ Gesprächspartnerinnen zur Teilnahme an der distanzierten Rollenreflexion ein – und spielt doch gleichzeitig auch damit, dass diesen in dem ‚interkulturellen‘ Gesprächskontext wiederum die kompetitiv orientierte Position des ihn herausfordernden ‚deutschen‘ Moritz zukommt. Zu bedenken für die Initiierung einer reflexiven

Beziehungsorganisation ist „nicht zuletzt der Aspekt, dass [...] [Basem] mittels der humoristischen Anekdote seinen GesprächspartnerInnen *dramatisch vorführt*, dass und wie man mit [...] [einer] interkulturellen Beziehungsproblematik kritisch umgehen kann“ (ECKARDT 2016: 474, Hervorh. im Orig.).

#### **4 Einordnung: Scherzkommunikation als reflexives Spiel und „kulturelles Handeln“**

Mit dem von Basem initiierten und in gemeinsamer Arbeit fortgesetzten Scherzen entsteht ein komplexes reflexives Spiel um zuvor problematisch gewordene Wissens- und Interaktionsmuster im Gespräch. In einem scheinbar festgefahrenen Diskurs, der keine konstruktiven Verständigungsmöglichkeiten offenzuhalten schien, sind – für alle gesichtswahrend – neue Handlungsmöglichkeiten entwickelt worden: So liegt es mit der für alle verbindlich gewordenen kritischen Reflexivität um diskursive kulturelle Grenzen nahe, dass die Beteiligten nunmehr nicht ohne Weiteres einen kompetitiv-kulturalistischen Diskurs des ‚Wir‘ vs. ‚Ihr‘ stützen und festigen. Eher ist anzunehmen, dass sie die Auseinandersetzung beispielsweise in der Rolle von kritischen Studierenden samt den damit verbundenen erweiterten Handlungsmöglichkeiten fortsetzen.<sup>22</sup> Das Diskursformat interkultureller Kompetitivität, so ließe sich auch sagen, verliert seinen Status als relevantes Orientierungsmuster in der Kommunikation.

Was die Beteiligten im Gespräch weiterbringt und das interaktionale Spiel mit etablierten Mustern initiiert, ist von REDDER/REHBEIN (1987) im Rahmen des funktionalpragmatischen Konzepts des kulturellen Apparats als „kulturelles Handeln“ beschrieben worden. Kulturelles Handeln sei dem ähnlich, was ECO (1977) in Bezug auf Marx eine „Gegenkultur“ genannt habe, in der „die eigene Kultur ein kritisches Bewußtsein für ihr Tun entwickelt und eine Theorie der Abweichung vom dominanten Modell erarbeitet“ (ECO 1977, zit. und übersetzt n. REHBEIN 2008: 94).<sup>23</sup> Verbindungen stellen die Funktionalpragmatiker in diesem Zusammenhang zu Gramscis funktionalem Kulturbegriff her: Auch Gramsci fasse Kultur in Abgrenzung zur „spontane[n] und naturalistische[n] Evolution“ (GRAMSCI 1991: 28) als Kritik

---

<sup>22</sup> Erweitert sind die Handlungsmöglichkeiten hier in Hinblick darauf, dass die Interaktanten nicht mehr auf kulturelle Repräsentanten- bzw. Fürsprecherrollen und die damit verbundenen Handlungserfordernisse festgelegt sind. Ein rekursiver Kulturalisierungsmechanismus (s. o.) kann in der Entwicklung der Kommunikation damit beispielsweise nicht mehr greifen.

<sup>23</sup> Rehbein zitiert Eco hier aus seinem Aufsatz *Esiste la controcoltura?* von 1977 (veröffentlicht in U. Eco (1983): *Sette anni di desiderio*. Milano, S. 217–231).



und mache Kultur damit „zu einem Handlungsbegriff, der die *mechanische* Reproduktion gesellschaftlicher Formen überwindet“ (REDDER/REHBEIN 1987: 14, Hervorh. im Orig.). Diese Perspektive greifen Redder/Rehbein in ihrer Theorie des kulturellen Handelns auf:

Ein wesentliches Charakteristikum von Kultur ist *Kritik*: Selbstverständliche Handlungsformen bestehender Praxen werden bewertet, eingeschätzt und im Hinblick auf der Gesellschaftsform angemessenere, d. h. auch den realen Widersprüchen angemessenere, Handlungsmöglichkeiten verändert. (REDDER/REHBEIN 1987: 15, Hervorh. im Orig.)

Kulturelles Handeln sei in diesem Sinne

ein Durchbrechen von Selbstverständlichkeiten, die Entwicklung kritischer Bewusstseinsformen aus den alltäglichen *Croyancen* und den Automatismen des Körpers heraus, nicht deren Verweigerung, sondern deren Umstrukturierung und insofern auch die Entwicklung anderer, neuer Praktiken. Kulturelles Handeln ist demnach an den *Wandel von Präsuppositionen*<sup>24</sup> gebunden, an ein Aggregat von *Technai*<sup>25</sup> [...], die es zu modifizieren gilt [...]. (Rehbein 2007: 141, Hervorh. im Orig.)

Voraussetzung für ein solches kritisch-kulturelles Handeln im Sinne der Initiierung eines Präsuppositionenwandels ist aus Sicht der Funktionalen Pragmatik der Schritt der Thematisierung und damit Identifizierung der gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten im Diskurs (vgl. REHBEIN 2008: 102). Dies nun geschieht im Rahmen der oben besprochenen Gesprächssequenz gerade vermittelt der unernsten Interaktionsmodalität: Im gemeinsamen Scherzen werden die Wissens- und Interaktionsmuster thematisch, auf die im Format interkultureller Kompetitivität angespielt worden war. Sie werden dadurch identifizierbar und der Reflexion zugänglich. Kritisch ist das Handeln in diesem Zusammenhang insofern, als die in dieser Weise aufgegriffenen Wissens- und Interaktionsmuster „zu bloßen *Möglichkeiten* [werden], zu denen es *Alternativen* gibt“ (JANUSCHEK 2012). Inwieweit im Zuge dieser Arbeit am Diskurs in der Interaktionsgeschichte aufgerufene ‚alte‘ Muster tatsächlich zu ‚neuen‘ Mustern

24 In der Funktionalen Pragmatik werden Handlungspräsuppositionen als gesellschaftliche Wissensstrukturen verstanden, „die Partien von Diskursen, Texten bzw. empirischem Handeln unterschiedlicher Ausdehnung zugrunde liegen sowie in ihnen und durch sie gewandelt und/oder affirmiert werden“ (REHBEIN 2007: 135).

25 Im funktionalpragmatischen Theoriekontext versteht REHBEIN (2007) unter „*Technai*“ (griech. Kunstfertigkeiten) gesellschaftliche Erfahrungen, Denkstrukturen, Vorstellungsformen, Handlungspraktiken und Musterwissen.

akzentuiert werden können, hängt nun nicht nur von der theoretischen Kritik in der meta-diskursiven Scherzkommunikation ab. Entscheidend ist vielmehr ihr Praktisch-Werden:

Erst mit dem *Praktizieren* neuer Muster tragen die Beteiligten dazu bei, dass ein alternatives Diskursformat auch für folgende Kommunikationszusammenhänge *erwartbar* wird [...]. Entscheidend ist, dass die InteraktantInnen so gemeinsam die *Erfahrung* alternativer Diskursformate (d. h. alternativer Rollenpositionen etc.) machen. (ECKARDT 2016: 465, Hervorh. im Orig.)<sup>26</sup>

Im Verfahren der Scherzkommunikation scheint hierfür ein besonderes Potenzial zu liegen. Denn eine (geglückte) Aufforderung zum Mitspielen bindet die Beteiligten, wie gezeigt worden ist, in mehreren Dimensionen in den Prozess gemeinsamer Diskursarbeit ein: kognitiv über das Teilen kritischer Reflexivität in Bezug auf die im Spiel bearbeiteten Muster, emotiv über die partnerschaftliche Anbindung im gemeinsamen Lachen, welche dazu führt, dass sich die Interaktanten ihrer kritischen Reflexivität wechselseitig sehr stark versichern. In der durch den engen kooperativen Bezug hergestellten Verbindlichkeit könnte im Umgang mit verfestigten diskursiven Mustern ein besonderes Potenzial für eine tiefgreifende und nachhaltige Umstrukturierung der diskursiven Praxis liegen, gerade in beziehungsorganisatorisch problematischen Kontexten.

### **Literaturverzeichnis:**

- BREDEHÖFT, Sonja/GLOY, Klaus/JANUSCHEK, Franz/PATZELT, Rainer (1994): Studium und Arbeitslosigkeit. Zur diskursiven Aneignung neuer Lebenssituationen. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- BRINKMANN, Janis (2013): Islamberichterstattung negativ wie nie zuvor. In: European Journalism Observatory v. 20.02.2013. URL: <http://de.ejo-online.eu/qualitaet-ethik/deutsche-islamberichterstattung-negativ-wie-nie> [18.07.2017].
- BROCK, Alexander (2006): Wissensmuster im humoristischen Diskurs. Ein Beitrag zur Inkongruenztheorie anhand von Monty Python's Flying Circus. In: Scherzkommunikation. Beiträge aus der empirischen Gesprächsforschung. Hrsg. v. Helga Kotthoff. Radolfzell: Verlag für Gesprächsforschung, S. 21–45.
- DEBATIN, Bernhard (Hg.) (2007): Der Karikaturenstreit und die Pressefreiheit – The Cartoon Debate and the Freedom of the Press. Berlin: LIT.

---

<sup>26</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Franz Januschek. Vgl. hierzu auch WERMBTER (2013: 144).

- DEPPERMAN, Arnulf (2008): Gespräche analysieren. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- ECKARDT, Carolin (2016): Diskursstrahlen im interkulturellen Gespräch. Die Arbeit an kulturellen Grenzen in deutsch-ägyptischen Gruppendiskussionen zum „Karikaturenstreit“. Tübingen: Stauffenburg. URL (u. a. mit den Gesprächstranskripten): [www.stauffenburg.de/asp/books.asp?id=1338](http://www.stauffenburg.de/asp/books.asp?id=1338) [14.04.2017].
- ECKARDT, Carolin/JANUSCHEK, Franz/WERMBTER, Katja (i. E.): Eklat und Tabu. Oldenburger Kritische Diskursanalyse. In: Pragmatiktheorien II. Diskursanalysen im Vergleich. Hrsg. v. Jörg Hagemann und Sven Staffeldt. Tübingen: Stauffenburg.
- GLOY, Klaus (1995): Zur Methodologie der Sprachnormen-Forschung. In: Rostocker Beiträge zur Sprachwissenschaft Nr. 1, S. 73–93.
- GOFFMAN, Erving (1991): Techniken der Imagepflege. Eine Analyse ritueller Elemente in sozialer Interaktion. In: Ders.: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 10–53 (engl. Original von 1967).
- GRAMSCI, Antonio (1991): Revolution und kulturelle Tradition. Aus den Jugendschriften (1913–1922). In: Antonio Gramsci. Marxismus und Kultur. Ideologie, Alltag, Literatur. Hrsg. v. Sabine Kebir. Hamburg: VSA, S. 22–53 (3. Aufl.).
- HAFEZ, Kai (2013): Einleitung: Der Arabische Frühling als Medienereignis. Eine paradoxe Intervention mit Folgen für das deutsche Islambild? In: Arabischer Frühling und deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis? Hrsg. v. Kai Hafez. Berlin: Frank & Timme, S. 7–25.
- JÄGER, Siegfried (2007): Der Karikaturenstreit im „Rechts-Mitte-Links“-Diskurs deutscher Print-Medien. In: Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis. Hrsg. v. Siegfried Jäger u. Dirk Halm. Münster: Unrast, S. 51–103.
- JÄGER, Siegfried (2012): Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. Münster: UNRAST.
- JANUSCHEK, Franz (1986): Arbeit an Sprache. Konzept für die Empirie einer politischen Sprachwissenschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- JANUSCHEK, Franz (2012): Kritik spielen: Diskursanalyse und Sprachdidaktik. Antrittsvorlesung vom 20.12.2012. Universität Flensburg.
- KOOLE, Tom/THIJE, Jan D. ten (1994): The Construction of Intercultural Discourse. Team discussions of educational advisers. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- KOTTHOFF, Helga (2006): Vorwort. In: Scherzkommunikation. Beiträge aus der empirischen Gesprächsforschung. Hrsg. v. Helga Kotthoff. Radolfzell: Verlag für Gesprächsforschung, S. 7–19. URL: <http://verlag-gespraechsforschung.de/2006/pdf/scherzkommunikation.pdf> [14.04.2017].
- KOTTHOFF, Helga (2017): Linguistik und Humor. In: Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch. Hrsg. v. Uwe Wirth. Stuttgart: Metzler, S. 112–122.
- KRÄMER, Sybille (2001): Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- LEONTJEW, Alexej (1979): Tätigkeit – Bewußtsein – Persönlichkeit. Berlin: Volk und Wissen (russ. Original von 1975).

- LINK, Jürgen (2007): Ein übersehener Aspekt des Karikaturenstreits: Zur Archäologie der „Bombenköpfe“. In: *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*. Hrsg. v. Siegfried Jäger u. Dirk Halm. Münster: UNRAST, S. 151–165.
- NEULAND, Eva (2007): Sprachliche Höflichkeit in kritischen Situationen. Ergebnisse kontrastiver Studien. In: *Kairoer Germanistische Studien Nr. 17, Teil II: 2. Internationaler Germanistikkongress: Wege über Grenzen, Perspektiven der Germanistik*, S. 831–855.
- POLENZ, Peter von (\*1988): *Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- PÖTTKER, Horst (2007): Öffentlichkeit kann wichtiger sein als religiöses Empfinden. Zehn Thesen zum Karikaturen-Streit aus berufsethischer Sicht. In: *Der Karikaturenstreit und die Pressefreiheit – The Cartoon Debate and the Freedom of the Press*. Hrsg. v. Bernhard Debatin. Berlin: LIT, S. 73–84.
- RAMADAN, Tarik (2006): Kein Kampf der Kulturen. Pressefreiheit ist kein Freibrief für Beleidigungen. Die vernünftigen Stimmen sollten an Bedeutung gewinnen. In: *Die Welt vom 06.02.2006*. URL: <http://www.welt.de/196024> [14.04.2017].
- REDDER, Angelika/REHBEIN, Jochen (1987): Zum Begriff der Kultur. In: *OBST – Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie Nr. 38*, S. 7–21.
- REHBEIN, Jochen (2007): Sprachpragmatische Ansätze. In: *Handbuch interkulturelle Kompetenz und Kommunikation*. Hrsg. v. Jürgen Straub, Arne Weidemann und Doris Weidemann. Stuttgart: Metzler, S. 131–144.
- REHBEIN, Jochen (2008): Zur Theorie des kulturellen Apparats. In: *Kulturwissenschaftliche Germanistik in Asien*. Hrsg. v. Gyung-Jae Jun. Seoul: Trade & Publ. Co., S. 94–109.
- ROSINY, Stephan (2007): Der beleidigte Prophet. Religiöse und politische Hintergründe des Karikaturenstreits. In: *Der Karikaturenstreit und die Pressefreiheit – The Cartoon Debate and the Freedom of the Press*. Hrsg. v. Bernhard Debatin. Berlin: LIT, S. 103–115.
- THIJE, Jan D. ten (2002): Stufen des Verstehens bei der Interpretation von interkulturellen Diskursen. In: *Kultur(en) im Gespräch*. Hrsg. v. Helga Kotthoff. Tübingen: Gunter Narr, S. 61–98.
- VOLOŠINOV, Valentin N. (1975): *Marxismus und Sprachphilosophie. Grundlegende Probleme der soziologischen Methode in der Sprachwissenschaft*. Frankfurt/M. [u. a.]: Ullstein (russ. Original von 1929).
- WERMBTER, Katja (2013): Mehrsprachigkeit im Kolloquium. Zur mehrsprachigen Praxis in Gesprächen am Beispiel von Kolloquien an deutschen Hochschulen. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. URL: <http://www.verlag-gespraechsforschung.de/2013/pdf/mehrsprachigkeit.pdf> [14.04.2017].
- WOLTERING, Robbert (2011): *Occidentalisms in the Arab World. Ideology and Images of the West in the Egyptian Media*. London/New York: I. B. Tauris.