

EINLEITUNG

Der Rückgriff auf kulturelle Identitäten und Traditionen als erklärender Faktor für die Entwicklung von Gesellschaften hat im Kontext der Globalisierungsdebatte eine bemerkenswerte Renaissance erlebt. Erfolg oder Misserfolg politischer und ökonomischer Strategien wurden im Verlauf der 90er Jahre immer häufiger aus der vermeintlichen kulturellen Identität, den Traditionen einer Gesellschaft oder ganzer Kontinente abgeleitet. Die Begriffe Zivilisation und Kultur wurden vom Rand der internationalen Beziehungen in den Mittelpunkt der Bühne gerückt. Konfuzianismus, Buddhismus, Hinduismus, Islam und abendländisch-westliche Kultur werden wie selbstverständlich als essentielle und exklusive Kultur- und Mentalitätskreise verstanden, die durch den Prozess der Globalisierung in ein konfliktträchtiges Verhältnis zueinander geraten sind. Anstelle erkennbarer und verantwortlicher politischer und ökonomischer Akteure wie Regierungen oder Unternehmen werden „asiatische“, „islamische“ oder „christliche“ Werte zur Diagnose gegenwärtiger und Prognose künftiger globaler Evolutionsprozesse herangezogen. „Das zentrale Thema des Buches lautet: Kultur und die Identität von Kulturen, auf höchster Ebene also die Identität von Kulturkreisen, prägen heute, in der Welt nach dem Kalten Krieg, die Muster von Kohärenz, Desintegration und Konflikt.“ (Huntington 1997, S. 19)

Auch in Diskursen über die Auflösung nationaler und ethnischer Grenzlinien, die Bewältigung von Migration, Multikulturalismus oder die Reform von Staatsbürgerschaftsrechten hat ein Kulturalismus Konjunktur, der sich weniger mit Institutionen und Verfahren beschäftigt, sondern nach Identitäten und kulturellen Essenzen fragt. Hinter der Heterophilie des Multikulturalismus und der Heterophobie des Ethnopluralismus verbirgt sich das Konstrukt, die jeweils Anderen seien schicksalhaft in monolithischen, unverbrüchlichen kulturellen Identitäten und Traditionen verhaftet.

Die Homogenitätskonstrukte des Nationalismus werden dabei durch ein wesenhaftes, geschichtstranszendentes Verständnis von Kultur ersetzt. „Nachdem die alten Geschichten (der Ost-West Konflikt, Anm. des Autors) langsam verschlissen sind, versucht man nun, noch großartigere und dramatischere Geschichten zu erzählen, über das Aufeinanderprallen einander fremder Gesellschaften, über gegensätzliche Moralvorstellungen und unvereinbare Weltbilder.“ (Geertz 1996, S. 21).

Die Thematisierung des Zusammenhangs zwischen Kultur und wirtschaftlicher Entwicklung ist in Europa und Nordamerika eng mit der Erfahrung des sogenannten japanischen Schocks in den späten siebziger und zu Beginn der achtziger Jahre verknüpft.¹ Informationsmangel und Erklärungsnot über die

Grundlagen des „japanischen Wirtschaftswunders“, vor allem aber das Bedürfnis, eigene strukturelle Defizite zu verschleiern, führten neben der Mythologisierung der japanischen Kultur als wirtschaftlichem Entwicklungsmotor in Medien und Politik auch zu einer verstärkten wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit national unterschiedlichen Führungs- und Organisationsstilen in Wirtschaft und Gesellschaft.²

In den neunziger Jahren ist die ideologische Syntax des Systemkonfliktes zwischen Kapitalismus und Sozialismus auf breiter Ebene durch die Rhetorik des Kulturessentialismus und der interkulturellen Beziehungen ersetzt worden.³ Dabei riefen ironischerweise Fukuyama (1992) und Huntington (1991), die eben noch das Ende des Systemkonfliktes euphorisch als „Ende der Geschichte“ oder „third wave of global democratization“, als Etiketten des Sieges der parlamentarischen Demokratie und Rechtsstaatlichkeit westlicher Prägung über die sozialistischen Regime sowjetischer Prägung stilisiert hatten, nur wenig später distinkte kulturelle Identitäten zum neuen Koordinatensystem der Globalisierung aus.

Anstelle der Habermas'schen These über die „neue Unübersichtlichkeit“⁴ trat bei Fukuyama der Wettbewerb der Kulturen⁵ und bei Huntington die Konstruktion eines globalen Überlebenskampfes der Zivilisationen und Kulturen.⁶

Auch der international profilierte Politikwissenschaftler und Islamexperte Bassam Tibi (1998) entwickelt eine ähnliche These. Allerdings findet bei Tibi der Konflikt zwischen säkularem, demokratischem Parlamentarismus und Verfassungsstaat und seinen religiös-fundamentalistischen Feinden nicht nur zwischen den Zivilisationen statt, sondern vollzieht sich (vermittelt durch globale Migrationsprozesse) auch innerhalb von Gesellschaften.

„Der Krieg der Zivilisationen findet vor allem innerhalb der Zivilisationen statt, jedoch nicht nur außerhalb des Westens. Denn alle westlichen Gesellschaften sind Einwanderungsgesellschaften geworden, und auch in ihnen wird der Zivilisationskonflikt wüten, wenn es westlichen Politikern nicht gelingt, die Einwanderer aus anderen Zivilisationen zu integrieren.“ (Tibi 1998, S. 64)

Tibis Ausführungen tragen nicht den apokalyptischen Charakter von Huntington.⁷ Dennoch ist auch für Tibi der Krieg der Zivilisationen ein kultureller Konflikt zwischen (überwiegend westlicher) Vernunft und (überwiegend

1 Die ersten Debatten im deutschen Bundestag über die sozio-kulturelle Bedingtheit von Entwicklung fallen ebenfalls in diese Zeit.

2 Eine exemplarische Arbeit aus dieser Zeit ist Deal/Kennedy (1982).

3 Vgl. Senghaas (1998).

4 Vgl. Habermas (1985).

5 Vgl. Fukuyama (1997).

6 Vgl. Huntington (1997).

7 Tibi verortet die Konflikte in der Politisierung von Religion und Politik. Damit fehlt die Ontologisierung von Kultur wie sie bei Huntington betrieben wird.

östlichem) Fundamentalismus. Huntington, so Tibi⁸, habe den Kern dieses Konfliktes offengelegt. Die vermeintliche Evidenz und Plausibilität der Huntingtonschen Perspektive⁹ ist eng mit einer spezifischen Rückkoppelung seiner Thesen mit dem Verlauf und der (überwiegend) westlichen Wahrnehmung verschiedener Konflikte im post-bipolaren internationalen System der neunziger Jahre verknüpft. Der Golfkrieg zwischen den von den USA geführten Alliierten und Saddam Husseins Irak im Jahr 1990 wurde von den verantwortlichen Konflikttreibern auf beiden Seiten als quasi-religiöse Endschlacht, in Saddam Husseins Diktion als „Mutter aller Schlachten“, zwischen der laizistisch-demokratischen westlichen Kultur und dem Islam inszeniert.

Sein Verlauf schien Huntingtons Diktum von den blutigen Grenzen des Islam¹⁰ recht zu geben. Während der Golfkrieg aber auch auf eine weltweite Kritik in kritischen intellektuellen Milieus und Subkulturen stieß und dort, entgegen der kulturalistischen Lesart Huntingtons, als Konflikt um die Kontrolle der kuwaitischen Erdölfelder interpretiert wurde, trug das dramatische Scheitern der „Restore-Hope-Operation“ der Vereinten Nationen in Somalia im Jahr 1992 auch in diesen Kreisen zu einer Verunsicherung über die Möglichkeiten der Lösung kulturell bedingter Konflikte durch eine internationale Organisation bei.

Das Scheitern der Aktion, symbolisiert durch somalische Milizen, die den entblößten und verstümmelten Körper eines US-amerikanischen Marineinfanteristen johlend durch die Straßen von Mogadischu zogen, löste Hilflosigkeit und Desorientierung aus. Die Vision einer neuen Weltordnung zerbrach an der vermeintlichen Faktizität kulturell, ethnisch und religiös bedingter Konfliktlinien. In diesem Sinne wurde der Genozid in Ruanda im Jahr 1994 in weiten Teilen der westlichen Öffentlichkeit als ein Beispiel für die atavistische Verhaftung der afrikanischen Kultur in Tribalismus und Ethnizität interpretiert. Seine Interpretation als ein kalkuliertes, kaltblütig administriertes Massaker im modernen Sinne fand in akademischen Zirkeln, jenseits größerer Öffentlichkeiten, statt. In der Folge hat sich die kulturalistische Lesart von Konflikten, etwa am Beispiel der Desintegrations- und Transformationsprozesse auf dem Gebiet der ehemaligen Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken und insbesondere am Beispiel des Bürgerkriegs im ehemaligen Jugoslawien, fest etabliert.

Der terroristische Anschlag auf das World Trade Center am 11. September 2001 wurde in der Perspektive des Westens als Kriegserklärung gegen die

8 Bassam Tibi im Deutschlandfunk am 20. September 2001.

9 Ich schließe hier Fukuyama und Tibi mit ein.

10 Die politische und ökonomische Krise islamischer Gesellschaften wird regelmäßig mit dem Verweis auf die kulturell-religiöse Identität der Muslime begründet (vgl. Senghaas 1998: 73f). Der autoritäre Letztgültigkeitsanspruch des im Koran geoffenbarten Wort Gottes mit seiner immanenten Tendenz zur Orthodoxie – so die kulturalistische Lesart – verhindere Innovationsbereitschaft und Pluralität als Voraussetzungen für Entwicklungserfolge.

Zivilisation schlechthin begriffen. In anderen Teilen der Welt, insbesondere in den Milieus radikaler islamistischer Gruppen, wurden mit der Attacke die Symbole des westlichen Kapitalismus und seiner globalen Hegemonie zerstört. Beide Perspektiven teilen die Homogenisierung von Westen und Osten zu festen Blöcken, die dann folgerichtig in die Konstruktion binärer Oppositionen wie (westliche) Zivilisation versus islamische Barbarei mündet.

Die Renaissance von Kultur oder Kulturtheorien reicht jedoch weiter zurück und geht über revisionistische Rezeptionsvarianten wie bei Huntington oder Fukuyama hinaus. Wie Reckwitz (2000) aufzeigt, hat sich bereits zu Beginn der siebziger Jahre in der Soziologie, Ethnologie, Geschichtswissenschaft und Politologie eine konzeptionelle Neuorientierung zugunsten kulturwissenschaftlicher Fragestellungen und kulturtheoretischer Argumentationen vollzogen.

Dieser „cultural turn“ oder „interpretative turn“¹¹ in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatte operiert freilich nicht mit einem essentialistischen Kulturbegriff. Im Gegensatz zu den oben genannten Protagonisten des geokulturellen Denkens arbeiten die Akteure des mitunter schillernden und schwer abgrenzbaren Diskursfeldes der Kulturtheorien mit Ansätzen, die in starkem Masse von konstruktivistischen, semiotischen, hermeneutischen und poststrukturalistischen Perspektiven geprägt sind.

Viele Vertreter der interpretativen Kulturstudien, wie beispielsweise Clifford Geertz (1996), haben die Renaissance des essentialistischen Kulturalismus im Sinne Huntingtons heftig attackiert und als interessegeleitete Rekonstruktionen vermeintlicher kultureller Identitäten entlarvt. Dennoch ist das Diskursfeld der „cultural studies“ auf spezifische Weise mit dem kulturalistischen Revisionismus Huntingtons, aber auch der exotistischen Kultur- und Identitätskonstrukte des Multikulturalismus der weißen Mittelschicht Westeuropas und Nordamerikas verknüpft. Beide Perspektiven rücken Kultur von der Peripherie ins Zentrum der sozialwissenschaftlichen Debatte. Huntington und Fukuyama haben es verstanden, den „cultural turn“ für ihre eigenen Zwecke zu instrumentalisieren und über die Hintertür mit essentialistischen Freund-Feind-Konstrukten und der Stilisierung binärer kultureller Oppositionen aufzuladen.

Die Konjunktur des Faktors Kultur im Diskursfeld der deutschen Entwicklungszusammenarbeit der neunziger Jahre ist mit der geschilderten kulturalistischen Perspektive auf das post-bipolare System und seinen tatsächlichen oder vermeintlichen Konfliktformationen verbunden. Auch hier existiert jedoch eine frühere Verbindung zum ‚cultural turn‘, der über die sozialwissenschaftliche Debatte der achtziger Jahre, in Form soziokultureller Bedingungen von Entwicklung oder der berühmten soziokulturellen Schlüsselfaktoren des langjährigen Entwicklungspolitikers Uwe Simson (1986) Eingang in die Entwicklungszusammenarbeit gefunden hat.

11 Vgl. Reckwitz (2000), S. 16ff.

Ebenso wichtig für die Dramatisierung von Kultur als Schlüsselfaktor (nachholler) wirtschaftlicher Entwicklung ist jedoch das von Menzel (1992) postulierte Scheitern der großen Paradigmen der entwicklungstheoretischen Ideengeschichte und ihrer Protagonisten. „Viele der alten Kämpen von damals haben sich, nachdem sie noch ihr ganz persönliches Schlußwort veröffentlichten, neuen Paradigmen, z.T. lediglich neuen Moden zugewandt. Beispielhaft ist die Wiederentdeckung der Kultur, die an die Stelle der harten politökonomischen Analyse trat.“ (Menzel 1992, S. 27)

Die Stilisierung des Konfuzianismus als „Geist des asiatischen Kapitalismus“¹², welcher der westlichen Leistungsethik wesensverwandt sei und die Stigmatisierung des Islam als dogmatische und entwicklungsfeindliche Religion und Weltanschauung gehören zu den prägnantesten Beispielen für diese Perspektive. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die gleiche Problematik sich für den Bereich der (wissenschaftlichen) Literaturen zur interkulturellen Kommunikation und zum interkulturellen Management konstatieren lässt. Auch hier hat sich ein essentialistischer Kulturalismus etabliert, der sich mit hohen Auflagen, einer Flut von Trainingsprogrammen und Workshops und einem erstaunlich hohen Organisationsgrad gegenüber jedweder Kritik behauptet. Dieser Kulturalismus beeinflusst die Binnendiskurse über die Anforderungen der Globalisierung an modernes Management in transnationalen Unternehmungen und Entwicklungsagenturen. Interkulturelle Kommunikation und interkulturelles Management bilden heute Kernelemente in der Globalisierungsrhetorik von Regierungen, internationalen Diensten und multinationalen Unternehmungen.

Die konstruktive Zusammenarbeit mit ‚fremden Partnern‘ oder erfolgreiches Agieren auf ‚fremden Märkten‘ scheint ohne die Einbeziehung kultureller Bedingungen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Handelns nicht mehr möglich zu sein. Interkulturelle Kompetenz gilt deshalb als Schlüsselqualifikation für Entscheidungsträger in der globalen Zusammenarbeit. Dies trifft auch auf Projekte der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit zu, die von der Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) durchgeführt werden.

Die Fülle von Forschungsprojekten, Publikationen, Lehrstühlen und Disziplinen, die sich mit der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit im allgemeinen und den Projektexperten im besonderen befassen ist mittlerweile nur noch schwer überschaubar. Für die vorliegende Arbeit bildet der von Georg Elwert und Thomas Bierschenk (1993) herausgegebene Sammelband „Entwicklungshilfe und ihre Folgen“ eine zentrale Referenz. Ich möchte aufzeigen, dass die Projektexperten durch strukturelle und funktionale Defizite der eigenen Agentur in einen „Stamm der Experten“ verwandelt werden. Dieser Stamm kann den Anforderungen der Arbeit in Arenen, die von der Hetero-

12 Diese Stilisierung findet man insbesondere bei Fukuyama (1997), Hofstede (1997) und Thomas (1996).

genität von Weltentwürfen, Interessen und Strategien geprägt sind, nur bedingt gerecht werden. Anstelle von Kulturessentialismus plädiere ich für eine skeptische sozialanthropologische Analyse von Weltbildern, Institutionen, Interessen und ihren strategischen Akteuren. In diesem Sinne verstehe ich meinen Beitrag als explizit nicht-kulturalistisch. Die Frage nach der produktiven Organisation von Heterogenität und nicht von Identitäten bildet das Grundthema dieser Arbeit.

Die Arbeit gliedert sich in sieben Kapitel. Zu Beginn wird im Kapitel 1 „Forschen beim Stamm der Experten“ ein Überblick auf das methodische Vorgehen und den Forschungsverlauf der Arbeit geworfen. Die Elemente der Arbeitsmethode bestehen aus einem Methodenbündel, das qualitative und quantitative Erhebungsmethoden kreuzperspektivisch verbindet. In diesem Kapitel werden auch die besonderen Aspekte einer Feldforschung in den formellen und informellen Sphären komplexer Organisationen thematisiert. Im Anschluss werden in kurzen Portraits die Forschungsbedingungen in den Ländern Ägypten, Jordanien und dem Jemen vorgestellt und diskutiert. Zum Schluss wird ein Überblick über den Ablauf und die einzelnen Schritte des Erhebungsprozesses gegeben.

Im Kapitel 2 „Entwicklungszusammenarbeit als interkultureller Dialog“ wird die Konjunktur des Faktors Kultur im Diskursfeld der deutschen Entwicklungszusammenarbeit der neunziger Jahre nachgezeichnet und diskutiert. Es soll deutlich gemacht werden, wie sich das Verständnis über das Verhältnis von Kultur und (erfolgreicher) Entwicklung im Milieu entwicklungspolitischer Eliten entwickelt hat. Hierzu wird auch ein kurzer Blick über die bilaterale deutsche Entwicklungszusammenarbeit hinaus auf die Diskussion des Themas in der multilateralen Entwicklungszusammenarbeit geworfen. Das Kapitel zeigt, wie ein Diskurs, der überwiegend in den Zentralen von Entwicklungsagenturen, in Ministerien, auf Konferenzen und in Texten geführt wird, die Anforderungen an Projektextperten und Projekte verändert.

Im Kapitel 3 „Interkulturalismus“ werden die Konzeptionen, Modelle und Texte der für mein Forschungsfeld wichtigen Protagonisten des Diskurses über interkulturelle Kommunikation und interkulturelles Management vorgestellt. Hierzu gehören Edward T. Hall (1959, 1966, 1976, 1990), das „Dimensionenmodell“ des niederländischen Sozialwissenschaftlers und Unternehmensberaters Geert Hofstede (1980, 1983, 1997) und das vom Regensburger Psychologen Alexander Thomas vorgelegte „Kulturstandardkonzept“ (1991, 1996, 1999) gelten.

Im anschließenden Kapitel 4 „Hinter den Kulturkulissen“ werden die interkulturalistischen Konzeptionen, Modelle und Texte kritisch diskutiert. Neben der Auseinandersetzung mit den Publikationen der genannten Autoren wird die interkulturalistische Praxis untersucht werden. Außer der Analyse von Trainings, Beratungsangeboten und Konferenzbeiträgen werden auch die Wissenskanäle, über die Projektextperten mit dem Interkulturalismus in Kontakt kommen, beleuchtet.

Das Kapitel 5 „Entwicklungsethnologie“ widmet sich dem Beitrag der eigenen Disziplin zum Thema interkulturelle Kommunikation und interkulturelles Management in der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit. Durch die Auseinandersetzung mit Texten und Beispielen aus der Praxis von Projekten werden die Auswirkungen kulturalistischer Projekt- und Beratungsansätze diskutiert.

In Kapitel 6 „Kultur als Fluxus“ werde ich auf die zeitgenössische sozial- und kulturwissenschaftliche Debatte über Kultur und Globalisierung eingehen und ihre Bedeutung für ein verändertes Verständnis von interkultureller Kommunikation und interkulturellem Management herausarbeiten. Dabei wird auch der Frage nachgegangen, welchen Beitrag die (postmodernen) Kulturtheorien des „cultural turn“ in den Geistes und Sozialwissenschaften zur Analyse von Organisationen und komplexen Verhandlungssituationen leisten, in denen kulturelle Differenz nur ein Faktor unter vielen anderen darstellt. Das Kapitel stellt dem „cultural turn“ die Perspektive einer skeptischen Sozialanthropologie entgegen und entwickelt die Konturen einer Sozialanthropologie von Organisationen.

Das abschließende Kapitel 7 „Der Stamm der Experten“ ist empirisch angelegt. Hierzu werden die Ergebnisse meiner Feldforschungen in Projekten der GTZ in Ägypten, Jordanien und dem Jemen herangezogen. Außerdem fließen die Forschungen in den respektiven Agenturen und Ministerien im deutschen Inland ein. Das Kapitel fokussiert die institutionelle Dimension der Projektarbeit. Hierzu gehören Aspekte der formellen Organisation der GTZ, die Rolle von Informalität und die Spielräume und Handlungsmöglichkeiten von Akteuren. Das Kapitel ist jedoch keine organisationssoziologische Analyse der GTZ, wie sie etwa von Pollvogt (1987) vorgelegt worden ist. Ebenso wenig handelt es bei den Ausführungen um eine Art Gutachten, das Handlungsempfehlungen entwickelt. Meine Arbeit bewegt sich bewusst jenseits verdienstvoller akademischer Versuche den Erfolg von Projekten oder die „Wirksamkeit der Entwicklungshilfe“ (Stockmann 1996) zu messen. Vielmehr möchte ich den emischen Blick der Projektextperten auf ihre Organisation und die sozialen, politischen, ökonomischen und auch kulturellen Bedingungen ihrer Arbeit offenlegen. Auf diese Weise soll dem Leser ermöglicht werden, zu einer eigenständigen Beurteilung der Theorie und Praxis der interkulturellen Kommunikation und des interkulturellen Management in Projekten der GTZ zu kommen. Die konzeptionellen Überlegungen im Anschluss an das letzte Kapitel sind eher als Anregungen für weiterführende Forschungen und Diskussionen gedacht.

