

4. HINTER DEN KULTURKULISSEN

In diesem Kapitel werden die Konzeptionen der Interkulturalisten Hall, Hofstede und Thomas kritisch beleuchtet. Zu dieser kritischen Beleuchtung gehört neben der Auseinandersetzung mit ihren Texten auch die Beschäftigung mit Beratern, Trainern und Consultants, die mit den Konzepten der genannten Autoren arbeiten.¹ Die Unterscheidung zwischen Interkulturalismus als Textproduktion und Interkulturalismus als Praxis ist nicht einfach. Die Grenzen zwischen wissenschaftlicher Publikation und Beratertätigkeit werden von den genannten Autoren bewusst überschritten, indem sie sich sowohl als Wissenschaftler und auch als Berater stilisieren. Um eine bessere Übersicht zu gewährleisten, geht das Kapitel zunächst auf die in Kapitel 3 „Interkulturalismus“ besprochenen Texte und Publikation von Hall, Hofstede und Thomas ein. Anschließend erfolgt eine Analyse der interkulturalistischen Beratungspraxis mit besonderem Fokus auf die Entwicklungszusammenarbeit. Danach wird die Rezeption der Interkulturalisten in den Expertenkreisen der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit analysiert.

4.1 Edward T. Hall

Das zentrale Charakteristikum der Argumentation von Edward T. Hall besteht in der Verknüpfung von ethnologischer Forschung mit Anleihen aus der Ethnologie, Sozio-Biologie und Psychologie. Bei diesem Vorgehen handelt es sich ganz offensichtlich um den Versuch, die Erkenntnisse der ethnologischen und interkulturellen Studien² durch die ‚Faktizität‘ ethnologischer Forschungsergebnisse zu fundieren. Die Exkurse über „evolutionsgeschichtliche Gewissheiten“, die Hall gern an den Anfang seiner Argumentationen stellt, bewegen sich jedoch auf dem Niveau populärwissenschaftlicher Allgemeinplätze.

Hall schloß das Studium der Ethnologie mit einer Dissertation an der Columbia Universität in New York im Jahre 1942 ab. Er gehört damit zu den akademischen Zeitgenossen des amerikanischen Kulturrelativismus, der von Franz Boas, Ruth Benedict und ihrer eigenwilligen Schülerin Margaret Mead

-
- 1 Wie im Kapitel 3 „Interkulturalismus bereits dargelegt, werden in dieser Arbeit nicht nur die Autoren Hall, Hofstede und Thomas, sondern auch solche Berater und Trainer, die mit ihren Konzepten arbeiten (oder sich auf sie berufen) als Interkulturalisten bezeichnet.
 - 2 Hall bezieht sich stets auf seine Forschungen bei den Navajo und Hopi in den 50er Jahren.

geprägt worden ist. Tommy Dahlén bezeichnet Hall deshalb auch als die Brücke zwischen der Ethnologie und den Interkulturalisten.³

Halls Rezeption des Freudschen Begriffes vom Unterbewusstsein dient dazu, sein Verständnis von Kultur als verborgene Kraft zu illustrieren. Das Gewicht des Freudschen Œuvres wird für die eigenen Ausführungen genutzt. „Those who are familiar with his writings will recall how much time he spent trying to convince other people that such events as a slip of the lip or pen, as well as dreams, were all evidence of hidden forces in man over which he exercised no conscious control.“ (Hall 1959, S. 60)

Die Erzeugung eines breiten Assoziationsfeldes durch die Vermischung der genannten Disziplinen und die Präsentation der Argumente in einem populärwissenschaftlichen Jargon liegt ein strategisches Kalkül zugrunde. Die Verknüpfung von Kultur und Natur verleiht Halls Ausführungen die Gültigkeit und die Plausibilität von Naturgesetzen und universellen Prinzipien. Die Stilisierung von Kultur als ‚dräuendes‘ Unterbewusstes erzeugt eine ontologische Tiefe, die nicht weiter begründet werden muss.

Die Ausführungen über reale Gesellschaften weisen eine geringe wissenschaftliche Fundierung auf, wie seine Ausführungen über das deutsche Verhältnis zum Raum zeigen. „For the German space is sacred. Their sense of being geographically crowded is a contributor to this territorial behavior. Homes are protected from outsiders by a variety of barriers: fences, walls, hedges, solid doors, blinds, shutters, and screening to prevent visual or auditory intrusion.“ (Hall & Hall 1990, S. 38)

Die Einschätzungen über den deutschen Umgang mit Raum und Öffentlichkeit werden empirisch nicht belegt. Sie könnten aber gut in die Stereotype eines Reiseführers passen. An anderer Stelle überträgt Hall seine Überlegungen auf das deutsche Verhältnis zu Fremden und Einwanderern.

An dieser Stelle werden Stereotype über die USA als ideales Einwanderungsland den Stereotypen über Deutschland als typisches einwandererfeindliches Land gegenübergestellt.

„Germany is not a melting-pot society and Germans are not mobile. Many have stayed in the same geographic region and even the same house for generations and have little interaction with foreigners. Unlike Americans, they are not used to meeting and interacting with strangers at home. As a result, they treat the Ausländer with certain wariness.“ (Hall & Hall 1990, S. 38)

Besonders interessant ist, das Halls moralisch und politisch engagierter Kulturrelativismus in eine kulturelle Ghettoisierung der Anderen umschlägt. Zunächst lesen wir: „We tend to think of Arabs as underdeveloped Americans – Americans with sheets on. We look at them as undereducated and rather poor in anything technological. All we have to do is to make believers out of them,

3 Vgl. Dahlén (1997), S. 103.

get them proper education, teach them English, and they will turn into Americans.“ (Hall 1979, S. 45)

Halls Kritik zielt hier klar auf die Modernisierungstheorie und das Paradigma der nachholenden Entwicklung als Manifestationen eines zivilisatorischen Überlegenheitsgefühles ab, das die vermeintlichen oder tatsächlichen sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Errungenschaften des westlichen Kapitalismus auf die ganze Welt übertragen wollte. Das Bemühen, vor diesem Hintergrund die Gleichwertigkeit der spezifischen kulturellen Identität der ‚Anderen‘ herauszustellen, war deshalb sicherlich ehrenwert. Sein Engagement führt jedoch zur Errichtung neuer Grenzen und fester Zuschreibungen für die Identitätsmöglichkeiten und Handlungsoptionen der Anderen. Diese Grenzlinien beinhalten eine Melange aus ethnologischer Forschung, orientalistischen Klischees und spekulativen Behauptungen. Anwar Sadat bleibt ein Orientale, auch wenn er einen weißen Anzug trägt. Die Möglichkeit zur kulturellen Grenzüberschreitung oder der Aneignung hat keinen Platz in dieser Differenzrhetorik.

„Anwar Sadat, for instance, wears Western Clothes, but he’s not a Westerner. When Sadat is talking to someone, he often has a hand on the persons knee. This is very Egyptian. Arabs are highly contexted. They examine the entire circumstance in which events are happening in order to understand them. [...] In the Middle East, if you aren’t willing to take the time to sit down and have coffee with people, you have a problem. [...] People will be watching you. [...] They’re probably even watching the pupils of your eyes to judge your responses to different topics. [...] The Arabs have known about the pupils response for hundreds if not thousand years. Since people can’t control the response of their eyes, which is a dead giveaway, many Arabs, like Arafat, wear dark glasses, even indoors.“ (Hall 1979, S. 45-46)

Wir sehen hier den Übergang von einem (deskriptiven) Kulturrelativismus zu einem askriptiven Kulturrelativismus der festen ‚Identitätsadressen‘ bei der Beratung und Handlungsanweisung für internationale Dienste und globale Unternehmungen.

Halls frühe Arbeiten basieren auf den Ergebnissen teilnehmender Beobachtung bei den Hopi-Indianern Nordamerikas. Im weiteren Verlauf seiner Karriere konzentrierte er sich mehr auf die Beobachtung und Analyse von Expertenmilieus der internationalen Zusammenarbeit und Managern transnationaler Konzerne. Konkrete Verweise auf Feldforschungen oder Erhebungen fehlen, sie werden meist durch den Verweis auf seine 40-jährige Erfahrung als Berater ersetzt. „For the past thirty years we have conducted research in the field of the intercultural communication: designing programs for the selection and training of people working in foreign cultures, consulting to international business, and writing books and articles on the intercultural process.“ (Hall & Hall 1990, S. xvi)

Für die Publikation „Understanding Cultural Differences“ (1990) werden zwar 180 Interviews als empirische Basis angegeben, mehr erfährt der Leser

jedoch nicht. Vielmehr wird eine Taktik gewählt, die aus einem Senioritätsprinzip (langes Forscher- und Beraterleben, große Erfahrung) und der Nennung von Zahlen ohne weitere Erläuterung besteht. Die empirische Überprüfung seiner Postulate unterbleibt. Damit fehlt, was für das wissenschaftliche Arbeiten selbstverständlich sein sollte: die methodologische Transparenz.

4.2 Geert Hofstede

Bei Hofstedes Dimensionenmodell handelt es sich keineswegs um eine Innovation oder einen Paradigmenwechsel in der Management und Kommunikationsforschung. Vielmehr repräsentiert das Dimensionenmodell eine spezifische Wiederverwertung der strukturfunktionalistischen „pattern variables“ von Talcott Parsons (1951), obwohl dieser weder zitiert noch auf ihn verwiesen wird. Parsons' Theorie normorientierten Handelns hat bekanntermaßen in der Herausbildung des modernisierungstheoretischen Paradigmas in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit eine wichtige Rolle gespielt. Die von ihm postulierte kulturelle Dichotomie zwischen modernen und traditionellen Gesellschaften bildete die intellektuelle Grundlage des Paradigmas von der nachholenden Entwicklung.⁴ Wie Menzel aufzeigt⁵, bedeutete dies, dass die Betrachtung gesellschaftlicher Entwicklung nicht mehr in den Begriffen der politischen Ökonomie erfolgte, sondern durch individualpsychologische und kulturelle Faktoren ersetzt wurde.

Parsons' Variante des ‚homo sociologicus‘, der in eine soziale Ordnung von sanktionierten und internalisierten sozialen Verpflichtungen, kulturell geprägten Werten und Normen eingebunden ist, wird bei Hofstede durch die Stilisierung kultureller Differenz dramatisiert.

Hofstedes Dimensionenmodell ist in jüngerer Zeit auf Kritik gestoßen. Thomas Meyer hat in seinem 1998 erschienenen Buch „Identitäts-Wahn, Die Politisierung des kulturellen Unterschieds“ das Dimensionenmodell Hofstedes umgekehrt. Anstelle der Suche nach Differenz zwischen den Kulturen und der Behauptung von Homogenität innerhalb nationaler Kulturen interessierten sich Meyer und sein Forschungsteam für innerkulturelle Differenzen und zwischenkulturelle Übereinstimmungen⁶. Auch wenn Hofstedes Dimensionen als Analysekatoren nicht kritisiert werden, kommt Meyers Arbeitsteam doch zu Ergebnissen, die typische Essentialismen Hofstedes in Frage stellen. „Die Kulturen der Welt sind keineswegs durch scharfe oder überhaupt eindeutige in der Geltung der zentralen Grundwerte voneinander unterschieden. Einige Länder mit großen Werteprofildifferenzen entstammen denselben Kulturkreisen, einige der Länder mit den größten Übereinstimmungen gehören gänzlich unterschiedlichen Kulturen an.“ (Meyer 1998, S. 93)

4 Vgl. Goetze (1983), S. 25f.

5 Vgl. Menzel (1992), S. 97.

6 Vgl. Meyer (1998), S. 89.

Eine ganz wesentliche Erkenntnis des von Meyer geleiteten Forschungsprojektes besteht in der Identifikation tiefer Fragmentierungsprozesse innerhalb vermeintlicher nationaler Kulturen und ihrer empirisch belegbaren (kulturellen) Differenzierung in Milieus und Subkulturen. Ein Zusammenhang, der in der sozialanthropologischen Debatte schon seit längerer Zeit als intrakulturelle Heterogenität thematisiert wird. Analysekatégorien, die auf der Annahme homogener, klar abgrenzbarer Nationalkulturen basieren, können dann aber nicht mehr in Anspruch nehmen, wohlbegründet zu sein. Anstelle empirisch fundierter Nachweise, werden verblüffende kulturhistorische Erklärungen geliefert. So führt Hofstede über die Ursprünge des unterschiedlichen Umgangs mit Macht (Machtdistanzindex) aus:

„Hinsichtlich der Machtdistanz besteht offensichtlich ein Zusammenhang zwischen dem Verbreitungsgebiet der Sprache und heutiger mentaler Software. Alle romanischen Sprachen sind aus dem Vulgärlatein entstanden und haben sich in den Ländern verbreitet, die einst zum Römischen Reich gehörten [...]. Germanische Sprachen werden in den Ländern gesprochen, die auch zu Zeiten der Römer „barbarisch“ geblieben sind [...]. Man kann also sagen, daß einige Wurzeln der mentalen Software, wie z. B. hier die Machtdistanz, zumindest auf die Zeit der Römer zurückgehen, und das war vor zweitausend Jahren.“ (Hofstede 1997, S. 55)

Auch die Klimatheorie Montesquieus (1748) wird von Hofstede revitalisiert.

„Die geographische Breite ist ein außerordentlich interessanter Maßstab im Zusammenhang mit Machtdistanz. Er gibt Aufschluß über das Klima des Landes. [...] Seit Jahrhunderten schon sahen Philosophen und die Volksweisheit im Klima die Erklärung für die unterschiedlichen Charaktere der Bewohner des jeweiligen Landes. In warmen Gefilden werden die Menschen träge. In kalten Gefilden werden sie sehr regsam. Solche Vermutungen sind schwer zu beweisen, und es ist einfach, Beispiele anzuführen, die nicht zutreffen. [...] Trotzdem kann man sagen, daß ein Zusammenhang zwischen MDI und Klima auf jeden Fall besteht und statistisch von großer Bedeutung ist.“ (Hofstede 1997, S. 57)

Wie der Vergleich zwischen Geschlecht und Nationalität zeigt, läßt Hofstede bei dem Versuch seine Theorie zu ‚naturalisieren‘, kaum eine Metapher aus.

„Wie Nationalität ist Geschlecht ein Merkmal, das wir nicht beeinflussen können: wir sind, bevor wir zur Welt gekommen sind, nicht gefragt worden, in welchem Land wir geboren werden möchten und welches Geschlecht wir haben wollen. Daher sind uns die Auswirkungen von Nationalität und Geschlecht in unserer mentalen Programmierung weitgehend unbewußt. Sowohl Nationalität als auch die Kultur der Geschlechtlichkeit sind zwar nicht angeboren, sondern erlernt, aber die Folgen daraus haben wir so früh erlernt, daß wir nie etwas anderes kennengelernt haben und wir uns anderer Möglichkeiten meist nicht bewußt sind.“ (Hofstede 1997, S. 117)

Diese Festschreibung appelliert, ähnlich wie in den ersten beiden Beispielen, an allgemein verbreitete Klischees und Stereotypen. Mit dem Stand der zeitgenössischen sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatte hat sie nur wenig zu tun⁷. Essentialismen des Dimensionenmodells wie die These, dass Kulturen mit hoher Machtdistanz dazu neigen, die Bewertung von sozialen Eigenschaften, Personen oder Sachverhalten aufgrund von nicht-sachlichen Kriterien vorzunehmen,⁸ entsprechen typischen kolonialen Klischees über orientalische Gesellschaften. Wie Edward Said gezeigt hat, steht hinter gängigen Stereotypen, wie „cooperation in the Near East is still largely a family affair“⁹ das Interesse dem Orientalen die Fähigkeit zur formellen politischen Organisation sowie dem damit verbundenen Aufbau komplexer Institutionen und Bürokratien abzusprechen. Diese Zuschreibung kann zur Legitimation kolonialer Herrschaft benutzt werden. Sie kann aber auch die Tätigkeit von Beratungsagenturen oder Entwicklungsexperten legitimieren, indem sie einen dringenden Handlungsbedarf signalisiert. Ebenso eignet sie sich zur Schuldzuweisung und zur Rechtfertigung für das Scheitern von Beratungsprojekten.

Dass verschiedene und auch gegensätzliche Ordnungsmuster innerhalb einer Gesellschaft nebeneinander bestehen können, die sozialanthropologische Forschung spricht hier vom Phänomen der „Polytaxis“ (Elwert 1995), sieht Hofstede nicht. Ebenso können sich hinter dem Bezug auf Rituale, Werte, Symbole und Helden ganz unterschiedliche Orientierungen verbergen. Was oder wer als ein Held angesehen wird, unterscheidet sich von Milieu zu Milieu, unterliegt historischen Entwicklungen und politischen Bedingungen. Oft reichen wenige Jahre aus, um vermeintliche Helden und Vorbilder in ihr Gegenteil zu verwandeln. Natürlich schließt dies nicht aus, das Hofstede für einen historischen Moment eine gerade dominierende Haltung treffend charakterisiert. Wie sähe aber das Bild ‚der Deutschen‘ aus, wenn die Referenzbeobachtungen von 1940 und nicht von 1960 wären? Hofstedes Benennung von Parametern einer Nationalkultur erscheint willkürlich und unsystematisch. Da sie nicht mit einer Theorie von Gesellschaften und deren Transformation verbunden ist, sind seine Parameter als System empirisch nicht überprüfbar.

Geert Hofstede verweist auf die statistische Genauigkeit und Repräsentativität seiner Studien. Dabei bleibt festzuhalten, dass letztlich nur ein sehr spezifisches Milieu, nämlich die Subkultur eines einzigen transnationalen Unternehmens (IBM), abgebildet wird und lediglich Selbstzeugnisse abgefragt werden. Die Analyse von tatsächlichen Arbeitsprozessen auf der Basis von teilnehmender Beobachtung fehlt. Damit wird der Blick auf die soziale und ökonomische Praxis dieser Arbeitsprozesse verstellt. Die Ausflüge in kulturhistori-

7 Im Kontext der feministischen gender-studies, ist die vermeintliche Signifikanz geschlechtlicher Identität, etwa bei Butler (1991) in „Das Unbehagen der Geschlechter“, schon lange als Element patriarchaler Herrschaft entlarvt worden.

8 Vgl. Hofstede (1997), S. 46.

9 Vgl. Said (1978), S. 312.

sche Spekulationen über die ‚römische und die germanische Kultur‘, die Klimatheorie oder geschlechtliche und nationale Identität und auch die ungekennzeichneten Übernahmen von Parsons wecken Zweifel an der Integrität des wissenschaftlichen Vorgehens.

4.3 Alexander Thomas

Die Interkulturelle Psychologie von Alexander Thomas verbirgt ihren manichäischen Charakter hinter einer zunächst offen wirkenden Kulturdefinition. Die Revitalisierung des Herderschen Kulturrelativismus und der Verweis auf die Völkerpsychologie signalisiert dem Leser historische Tiefe. Die Tatsache, dass Herders Name heute (auch außerhalb akademischer Arenen) als Synonym für Toleranz und Völkerverständigung verwendet wird, verleiht Thomas' Überlegungen zur interkulturellen Kommunikation eine moralische Autorität.

Die Berufung auf Denker der Aufklärung wertet die eigene Arbeit intellektuell und moralisch auf. Es muss deshalb erlaubt sein, einen kurzen Blick auf diese Legitimationsstrategie zu werfen. Insbesondere der Kulturrelativismus des deutschen Theologen, Geschichtsphilosophen, Kritikers und Humanisten Johann Gottfried Herder bildet ein Kernelement des zeitgenössischen Interkulturalismus und Multikulturalismus. Herder entwickelte in den „Ideen zur Philosophie der Menschheitsgeschichte“ (1784) den Entwurf einer Geschichtsphilosophie. Kennzeichnend für sein Denken ist ein historisches Bewusstsein, das Natur und Geschichte als einen Zusammenhang in einem Fortschritt zu immer größerer Harmonie sieht. Kulturen werden als unverwechselbare Einheiten begriffen, die durch Abgeschlossenheit, innere Homogenität und historische Dauerhaftigkeit gekennzeichnet sind. Kultur und Sprache artikulieren den „Volksgeist“ und die „Volksseele“ einer menschlichen Gemeinschaft und bilden die zentrale Referenz.

Höchstes Ziel und Ideal aller Entwicklung ist die Humanität. Der Begriff der Humanität bietet ein weites Spektrum an Interpretationsmöglichkeiten, was nicht zuletzt einer definitorischen Unschärfe geschuldet ist. In seinem Kern repräsentiert die Humanität das Edle und Gute, das Klassische und das Ideale im Menschen. Wie Schmidt (1985) betont, verbindet Herder mit dem Begriff der Humanität die Vorstellung der Menschlichkeit und Menschenfreundlichkeit. Diese Form der Humanität gilt Herder als grundlegende Eigenschaftsmöglichkeit aller Menschen: Europäer und Araber, Asiaten und Afrikaner, Gebildeter und Ungebildeter.¹⁰ „In so verschiedenen Formen des Menschengeschlechtes auf Erden erscheint, so ist's doch überall ein und dieselbe Menschengattung.“ (Herder 1985, S. 177) Auch der ethnologische Kulturrelativismus, der im frühen 20. Jahrhundert als humanistische Gegenbewegung zu den verschiedenen Rassismen und Sozialdarwinismen auftrat, war eng mit

10 Vgl. Schmidt (1985), S. 11.

Herders Vorstellung der Einzigartigkeit und in der ethnologischen Lesart vor allem der Gleichwertigkeit der verschiedenen menschlichen Gesellschaften und Kulturen verbunden.¹¹

In der Tat kommen Herders Ausführungen über die Notwendigkeit zur Neutralität und Vorbehaltlosigkeit bei der Auseinandersetzung mit anderen Kulturen und Ländern der Haltung der Ethnologie nahe. „Billig müssen wir, wenn wir zum Lande der Schwarzen übergehn, unsere stolzen Vorurteile verleugnen und die Organisation ihres Erdstrichs so unparteiisch betrachten, als ob es unsere Welt wäre.“ (Herder 1985, S.164)

Auf eine Differenz zwischen der Ethnologie und der Herderschen Geschichtsphilosophie ist aber ebenfalls hinzuweisen. Das methodologische Zentrum der Ethnologie ist die teilnehmende Beobachtung der ‚Praxis von Kulturen‘. Dieser gemeinsame Nenner zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Disziplin und verbindet bis heute so unterschiedliche Denkschulen wie den Funktionalismus von Malinowski, den Struktur-Funktionalismus eines Radcliffe-Brown, die Kulturanthropologie Franz Boas’, den Strukturalismus eines Claude Lévi-Strauss und auch die postmoderne Kulturanthropologie von Clifford Geertz.

Herder hat in diesem Sinne keine empirische Wissenschaft über andere Kulturen betrieben. Sein Denken, seine Kritik und Auseinandersetzung gilt Europa und nicht den zeitgenössischen außereuropäischen Kulturen des Mittleren Ostens, Asiens oder gar Afrikas. Herders Geschichtsbild trägt die Züge einer Ontologie der Bewegung und des Werdens. Die fortschreitende Entwicklung der Menschheit basiert für ihn weder auf sinnlosem Chaos noch auf vernunftgemäßem Fortschritt, sondern sie ist Schauplatz einer leitenden Absicht. Die Geschichte erhält damit eine absichtsvolle, sakrale Wesenhaftigkeit. Sie ist in Herders eigenen Worten: „Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden! Wenn wir nicht gleich die letzte Absicht sehen sollten, Schauplatz der Gottheit, wengleich nur durch Öffnungen und Trümmer einzelner Szenen“ (Herder 1985, S. 513)

Bei allem Kulturrelativismus bildet Europa den vorläufigen Höhepunkt dieser geschichtlichen Entwicklung. Nur hier hat sich, begünstigt durch gute geographische und klimatische Bedingungen und durch den zivilisierenden Druck der römischen Hierarchie, eine Kultur der Betriebsamkeit und des Wettbewerbs, der Wissenschaft und Künste herausgebildet.¹²

Zu dieser Entwicklung haben viele andere Völker durch spezifische Leistungen und Erfindungen beigetragen, die im Verlauf der Geschichte dann ein Teil der europäischen Kultur wurden. „Die entschiedensten Dienste der Araber endlich betreffen die Mathematik, Chemie und Arzneikunde, in welchen Wissenschaften sie mit eigener Vermehrung derselben die Lehrer Europas wurden.“ (Herder 1985, S. 523)

11 Vgl. Wimmer (1997), S. 125.

12 Vgl. Herder (1784), S. 551f.

Herders Kulturrelativismus besteht zu ganz wesentlichen Teilen aus einer bemerkenswert detailreich und kundig vorgetragenen Würdigung eben dieser historischen Dienste anderer Kulturen an der Menschheitsgeschichte.

Diese Darstellungen dienen auch dazu, die Selbstgefälligkeit seiner unmittelbar eigenen Gesellschaft zu entkräften, um sie so einer kritischen Betrachtung zugänglich zu machen.¹³ Die fremden Völker haben aber keinen Anteil mehr an der Weiterentwicklung dieser Errungenschaften. Der Fortschritt der Geschichte, die Herder interessiert, findet in Europa statt. Die Kulturen der fremden Völker werden als überwundener Teil, wenn auch nicht als Vorstufen einer umfassenden Teleologie¹⁴, einer Philosophie der Menschheitsgeschichte behandelt. Ein typisches Sujet dieser Perspektive ist die romantisierende Historisierung fremder Völker als untergegangene Reiche und verlorene Zivilisationen.

„Armes Ägypten, wie bist du jetzo verändert! Durch jahrtausendlange Verzweigung elend und träge geworden, war es einst arbeitsam und duldend fleißig. Auf den Wink seiner Pharaonen spann es und webte, trug Steine und grub in den Bergen, trieb Künste und bauete das Land. [...] jetzt ists ein trauriger Tummelplatz arabischer Streiferein und türkischer Grausamkeit in seiner schönen Weltgegend.“ (Herder 1985, S. 325)

Herders spezifische Auseinandersetzung mit fernen Völkern und Kulturen im ausgehenden 18. Jahrhundert ist nicht singulär. Ihr gingen ein weites Spektrum anderer Autoren und Schriften voraus, von denen einige zu den herausragenden Protagonisten und Werken der Aufklärung zählen. Hierzu gehört das große Werk „Vom Geist der Gesetze“ (1748) von Montesquieu und auch die Gesellschaftstheorie des Genfer Philosophen, Schriftstellers und Zivilisationskritikers Jean-Jacques Rousseau im berühmten „Contrat social“ (1762). Montesquieu hat mit seiner Vision eines auf der Gewaltenteilung in Exekutive, Legislative und Judikative basierenden idealen Staates einen theoretischen und konzeptionellen Grundstein für das politische Erfolgsmodell gelegt, das wir heute Demokratie nennen.

Zu seinem Œuvre gehören aber eben auch die Klimatheorie und spekulative völkerkundliche Betrachtungen, die heute als biologistische und rassistische Herabsetzung empfunden werden können. Ein kurzer Blick auf das oben präsentierte Zitat der Klimatheorie Hofstedes zeigt die Übereinstimmung der Perspektiven.

„Große Hitze entnervt, wie schon gesagt, Stärke und Mut des Menschen. In den kalten Zonen ist eine bestimmte Stärke des Körpers und Geistes zu finden und befähigt zu langwierigen, mühevollen, großen und gewagten Taten. [...] Daher braucht man nicht erstaunt zu sein, daß Feigheit aus den Völkern der heißen Zonen fast durchweg Sklaven

13 Vgl. Schmidt (1954), S. 11ff.

14 Vgl. Schmidt (1954), S. 16.

machte und Mut den Völkern der kalten Zonen die Freiheit sicherte. Diese Wirkung ergibt sich aus ihrer natürlichen Ursache.“ (Montesquieu 1984, S. 280)

Die Präzision der Argumentation und moralische Hingabe der Überlegungen über die institutionelle Verankerung von Freiheitsgarantien für den europäischen Bürger stehen (diffamierende) Generalisierungen über andere Kulturkreise gegenüber. Ein gutes Beispiel für diese Sichtweise sind Montesquiueus Ausführungen über die Asiaten. „Im Gegensatz dazu herrscht in Asien ein Geist der Knechtschaft und ist nie gewichen. In den gesamten Geschichtswerken dieses Kontinents ist es nicht möglich, ein einziges Anzeichen für einen freien Sinn zu finden: dort wird nie etwas anderes zu sehen sein als der Heroismus der Knechtschaft.“ (Montesquieu 1984, S. 281)

In Jean-Jacques Rousseaus Werk finden wir eine Version des Umgangs mit fremden Völkern, die sowohl mit Herders Denken als auch mit Montesquiueus Klimatheorie korrespondiert. Mit Montesquieu verbindet ihn die Klimatheorie und die Überzeugung, dass die „Freiheit nicht allen Völkern erreichbar ist, da sie nicht unter jedem Himmel gedeiht“ (Rousseau 1762, S. 85). Rousseaus Zivilisationskritik tendiert jedoch zu einer Romantisierung des Menschen im Naturzustand, dessen Freiheit noch unbeschränkt von der Zivilisation ist. Insbesondere in „Emil oder über die Erziehung“ (1762) fordert er die Rückbesinnung auf die naturgemäße Entfaltung des (jungen) Menschen. Der Zusammenhang zwischen Natur und ursprünglicher Identität wird auch bei Herder betont, wenn er „dem Schwarzen“ folgende Sätze in den Mund legt: „Ich der Schwarze bin Urmensch. Mich hat der Quell des Lebens, die Sonne am stärksten getränkt, bei mir und überall um mich her hat er am lebendigsten, am tiefsten gewirkt“ (Herder 1985, S.164)

Rousseaus irrationalistischer Natur-Romantizismus hat auch die in der deutschen Romantik und die in den Reiseberichten und Romanen des späten 19. Jahrhunderts kultivierte Figur des „edlen Wilden“ beeinflusst.

Wie Weigand (1984) betont, begnügte sich Rousseau nicht mit der Verwendung des Fremden als Sittenspiegel für das Eigene, sondern idealisierte das Leben der Primitiven als die vermeintlich glücklichere Lebensform.¹⁵

Auch Montesquieu hat, wenn auch weniger enthusiastisch, eine spezifische Konstruktion des fremden Beobachters zur Kritik an der eigenen Gesellschaft benutzt. In „Lettres Persanes“ (1721) geißelte er in einem fingierten Briefwechsel zwischen zwei in Paris lebenden Persern und ihren Familienangehörigen in Isfahan das politische, gesellschaftliche und geistige Leben im absolutistischen Frankreich.

Die spezifische Konstruktion des kulturell Anderen und die Verwendung dieser Konstrukte in geschichtsphilosophischen Betrachtungen und Binnendiskursen hat freilich Wurzeln, die weiter in die Vergangenheit weisen als bei Montesquieu oder Rousseau. Bereits der hohe römische Beamte und Gelehrte

15 Vgl. Weigand (1984), S. 71.

Tacitus (55-117) hielt mit seinem Portrait der Germanen der sittlichen Verdorbenheit der eigenen Gesellschaft den Spiegel vor. Bis in die Gegenwart bestimmt die Kunstfigur des „edlen Wilden“ die exotistischen Phantasien moderne-kritischer und antirationalistischer Subkulturen in (West-)Europa und Nordamerika über „Afrika als ursprüngliche, naturverbundene Kultur“ oder „den Amazonas Indianer als Umweltheiligen“.¹⁶

Natürlich handelt es sich bei Herders, Rousseaus und Montesquieus Betrachtungen über Geographie, Klima und die Geschichte fremder Völker auch um den Versuch, eine frühe Globalisierungserfahrung intellektuell, geschichtsphilosophisch und moralisch zu kommentieren und einzuordnen. Die Jahrhunderte der geographischen Entdeckung hatten die Relativität der europäischen Gesetze jedem vor Augen geführt. Die vielfältigen Reiseberichte von Kapitänen, Missionaren, Händlern und den Expeditionen der ersten Forschungsreisenden schilderten exotische Länder und Klimazonen, in denen Menschen lebten, deren Sitten und Gesetze den europäischen zuwiderliefen. Die Aufbereitung und Auslegung dieser Berichte erfreute sich in der höfischen Gesellschaft großer Beliebtheit. Die Befriedigung dieses feudalen Exotismus spielt bei Montesquieus, Rousseaus und Herders „völkerkundlichen Betrachtungen“ sicherlich auch eine Rolle.

Wir vergessen heute leicht, dass die Philosophen, Gelehrten und Künstler jener Tage in von den Geldmitteln der Höfe abhängig waren. „Der große Erfolg des Buches (von Montesquieu, Anm. d. Autors) hängt damit zusammen, dass die verwöhnten Höflinge mit Neugier jene Kapitel lasen, die ihre überzüchtete Phantasie reizten, so die oft bizarren Ehebräuche.“ (Weigand 1984, S. 70)

Die ethnographische Qualität der Ausführungen ist freilich zweifelhaft. Weder Herder noch Montesquieu oder Rousseau hatten nennenswerte überseeische Reisen unternommen. Sie stützten sich auf die Berichte anderer. Die Beobachtung kultureller Praxis, der Kern der Ethnologie als empirischer Wissenschaft, spielt hier also keine Rolle. Die vermeintliche Auseinandersetzung mit dem Fremden war im Kern eine Auseinandersetzung mit dem Eigenen. Man kann Herder deshalb auch nicht, wie es Thomas tut, als Kronzeuge für interkulturelle Kommunikation oder als Stammvater des Kulturrelativismus heranziehen. Vielmehr stehen Herder, Montesquieu und Rousseau für die Instrumentalisierung eines spezifischen Konstruktes des Fremden in einer Theorie über das Eigene. Die Bewertung dieser Theorien ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Vielmehr geht es zunächst darum festzuhalten, wie die implizit enthaltenen Bilder und Askriptionen über die fremden Völker das europäische Denken geprägt haben, und dass die Interkulturalisten auf diese Bilder zurückgreifen um ihre Postulate zu fundieren.

Herder, Montesquieu und Rousseau verwenden die fremden Völker nicht nur zur Kritik an Europa oder zu dessen Selbstvergewisserung, sondern sie verleiben sie der historischen und kulturellen Genese Europas ein. Die anderen

16 Vgl. Bargatzky (1988), S. 389f.

werden damit geschichtslos, oder wie Al-Azmeh (1996) es ausdrückt „geschichtstranszendent“¹⁷. Diese Geschichtslosigkeit erlaubt ihre weitere Darstellung und Verwendung als Argumentationsmaterial und binäre Opposition oder kultureller Gegenspieler des Eigenen für eine Fülle von Diskursen über die Moderne, Nation, Kultur und Identität im kolonialen, imperialen, industriellen und postindustriellen Europa und Nordamerika. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde dieser Aspekt der hegemonialen Bedeutungsökonomie der Moderne, insbesondere in Bezug auf den Mittleren Osten, von Autoren wie Edward Said in „Orientalism“ (1979) dechiffriert.

Die Klimalehre Montesquieus fand den Beifall der Sensualisten und Prädarwinisten. Die Lehre vom „Gemeingeist“ bei Rousseau wurde von Herder zum „Volksgeist“ weiterentwickelt und dann zum Schlüsselbegriff der moderne-kritischen und anti-rationalistischen romantischen Geschichtsschreibung.¹⁸ In dieser Geschichtsschreibung bildet die Beschwörung von Volksgeist und -seele als Essenz jeder Nation, in Verbindung mit einem wesenhaften, organischen Weltbild, die Grundelemente eines Gegendiskurses gegenüber der als seelenlos empfundenen Moderne. Kultur gilt nicht als menschliche Konstruktion, sondern als vorbewusste, wesenhafte, natürliche Gemeinschaft. James Clifford (1988) hat am Beispiel der Gesellschaft des spätviktorianischen Hochkolonialismus in England gezeigt, wie auch dort ein ganzheitlicher Kulturbegriff gegen die Fragmentierung durch das moderne Leben in Stellung gebracht wurde.¹⁹

Der Irrationalismus der deutschen Romantik wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von verschiedenen Kritikern der Moderne aufgenommen und revitalisiert. Einen besonders prominenten Rang nimmt Oswald Spengler mit seinem Opus „Der Untergang des Abendlandes“ (1919) ein. Spengler zieht die Analyse der kulturellen Substanz des abendländischen Kulturkreises zur Diagnose zeitgenössischer Zusammenhänge als auch zur Prognose künftiger Entwicklungsprozesse heran. In seiner pessimistischen Geschichtsphilosophie ist der Untergang des Abendlandes unabwendbar, weil es seine ursprüngliche, organisch gewachsene Kultur als „Formensprache von tiefster symbolischer Notwendigkeit“ durch die Moderne „das Dasein ohne Innere Form“ (Spengler 1919, Tafel I und II) vulgarisiert und degeneriert habe. Es geht im Kern also um eine Attacke gegen die Entfremdung des Menschen in der Moderne. Diese wird mit ontologischem Vokabular über die Ganzheitlichkeit und Unversehrtheit der vor-modernen Kultur vorgetragen und der seelenlosen, modernen Massengesellschaft gegenübergestellt.

Norbert Elias hat in seiner berühmten Arbeit „Über den Prozess der Zivilisation“ (1969) weitere Aspekte dieser Denktradition diskutiert.

17 Vgl. Azmeh (1996), S. 7 und S. 18.

18 Vgl. Weigand 1965, S. 67f.

19 Vgl. Clifford (1988), S. 106.

„Hier, im deutschen Sprachgebrauch, bedeutet ‚Zivilisation‘ wohl etwas ganz Nützlich-liches, aber doch nur einen Wert zweiten Ranges, nämlich etwas, das nur die Außenseite des Menschen, nur die Oberfläche des menschlichen Daseins erfasst. Und das Wort, durch das man im Deutschen sich selbst interpretiert, durch das man den Stolz auf die eigene Leistung und das eigene Wesen in erster Linie zum Ausdruck bringt, heißt ‚Kultur‘.“ (Elias 1997, S. 2)

Wir wissen heute, dass Spengler zu einer größeren Gruppe explizit anti-moder-ner deutschsprachiger Denker gehörte. Zu dieser Gruppe gehörten, neben vie-len anderen, der Schriftsteller und Essayist Ernst Jünger, der Philosoph Martin Heidegger und die essentialistische, auf der binären Opposition von Freund und Feind basierende politische Theorie von Carl Schmidt. In seiner brutalsten Form hat sich dieses ontologische Denken in kulturellen Essenzen in der nation-alsozialistischen Rassentheorie und der Ideologie der „Volksgemeinschaft“ manifestiert. Der Volksgemeinschaft als organischer Einheit steht die Weimarer Republik als entfremdete „Systemzeit“ gegenüber.

Ein kurzer Blick auf die ebenfalls zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufge-kommene Völkerpsychologie lässt auch ihre explikatorische Kraft für zeitge-nössische Fragen über die Begriffe Kultur und Interkulturalität in einem ande-ren Licht erscheinen. Alexander Thomas beschreibt das epistemologische Interesse der Völkerpsychologie Wundts wie folgt: „So unternahm die Völker-psychologie den Versuch, in den von den Menschen geschaffenen Kultur-produnkten das eigentlich kreative Potential ganzer Volksgemeinschaften zu ergründen [...].“ (Thomas 1996, S. 107)

Zwar wird hier Kultur als menschliche Konstruktion und nicht als vorbe-wusste Dimension beschrieben, dennoch ist die Homogenitätsvorstellung einer Volksgemeinschaft mit einem beschreibbaren kulturellen Potential unüber-sehbar. Mit der kulturellen Heterogenität zeitgenössischer Gesellschaften hat diese Wahrnehmung nichts zu tun. Wir wissen heute, dank der historischen Analyse der Konstruktion der Nation durch Benedict Andersons (1983) „Imagined Communities“, dass dieser Homogenitätsannahme auch zu Wundts Zeiten keine empirische Evidenz zugrunde lag, sondern vor allem eine Ideologie darstellte, deren strategisches Ziel die Legitimation der europäischen Nationalstaaten bildete.

Diese Sichtweise entspricht dem Herderschen Denken über die Einzigartig-keit und Abgeschlossenheit der verschiedenen Kulturen und korrespondiert auch mit der von der Völkerpsychologie aufgegriffenen Kulturkreislehre. Der Begriff des Kulturkreises wurde von Frobenius (1898) in die Völkerkunde eingeführt und bezeichnete einen für ein bestimmtes, abgeschlossenes Gebiet charakteristi-schen Komplex von religiösen und materiellen Kulturelementen. In der Folge wurde der Begriff des Kulturkreises in der kulturhistorischen Schule der Ethno-logie durch Graebner (1911) und andere zur Kulturkreislehre verdichtet. Die Kulturkreislehre versuchte, eine Kulturgeschichte der Menschheit zu erarbeiten.

Wie Walter Hirschberg betont, sollte dabei im Gegensatz zu evolutionisti-schen Rekonstruktionen eine möglichst objektive Erfassung des historischen

Werdegangs der Primitivkulturen erreicht werden.²⁰ Zur Kulturkreislehre gehört aber eben auch ein organizistisches Verständnis von Kultur. Für Frobenius ist „der Mensch nicht das Subjekt, sondern das Objekt der Kultur [...] denn für Frobenius war Kultur ein Lebewesen“ (Hirschberg 1988, S. 273)

Darüber hinaus umfasst das Feld der Völkerpsychologie neben Wundt, der zweifellos von der überwältigenden Unterschiedlichkeit kultureller Systeme fasziniert war, auch Autoren wie Clodwig Kapferer. In seiner Arbeit „Psyche der Umwelt“ (1947) entwickelt Kapferer eine völkerpsychologische Erklärungsvariante des deutschen Antisemitismus, die für den heutigen Leser schwer erträglich ist. Andererseits legt sie ein spezifisches Dilemma offen. Die Psychologisierung von Kultur kann in tragischer Form in eine deterministische Ontologie übergehen. Wenn Kultur sich, wie das Unterbewusste oder die Seele, der Steuerung durch den Menschen entzieht, sind diese für ihre Handlungen nur noch eingeschränkt verantwortlich.

„Abneigung gegenüber dem Fremden entspricht einer Urregung der menschlichen Natur. Sie kann auf Instinkt beruhen, kann aber auch vom Bewusstsein getragen sein. Erstere Form tritt am reinsten als angeborenes Rassebewusstsein auf, bei welchem sich der Mensch der Paarung mit Andersrassigen enthält, weil er instinktive Abneigung gegen den Paarungstrieb mit fremden Rassen empfindet. Hervorragende Beispiele dieser solcher Rassenantipathie sind die Abneigung der indogermanischen Rassen gegenüber Farbigen, der Antisemitismus [...]“ (Kapferer 1947, S. 28)

Bei der Beurteilung der Referenzen, die Alexander Thomas für seine Psychologie interkulturellen Handelns heranzieht, kann man nach den auf den letzten Seiten ausgeführten Überlegungen folgendes Fazit ziehen. Der Kulturrelativismus Herders ist im Kern eine Theorie über das Eigene, die mit einem spezifischen Konstrukt fremder Völker operiert. Die Vorstellung von Kultur als unverwechselbares wesenhaftes Ganzes, das sich im Volksgeist oder der Volksseele artikuliert, entspricht einem romantischen Denken, das in erster Linie als Gegenidee zu bestimmten Aspekten der Moderne begriffen werden muss. Diese Ideen wurden zu einer Ideologie der ontologischen Gegensätze zwischen Aufstieg und Untergang, Identität und Entfremdung, Freund und Feind entwickelt.

Wenn wir uns dem methodischen Vorgehen bei Alexander Thomas zuwenden, dann scheint die „critical incident technique“ über eine Komplexität zu verfügen, die zunächst beeindruckt. Die Konsultation kulturwissenschaftlicher Studien zur weiteren Fundierung der Kulturstandards signalisiert die Wertschätzung des Vergleichs und Austauschs mit den Forschungsergebnissen benachbarter Disziplinen. Dennoch verarbeitet die Befragungstechnik in erster Linie die Selbstwahrnehmung von Akteuren in sogenannten interkulturellen Arenen. Die Manifestationen dieser Selbstwahrnehmungen unterliegen, ähnlich wie bei Hofstede, der selektiven Wahrnehmung der Befragten. Offensiver gesprochen können sie in von den spezifischen Interessen der Befragten ge-

20 Vgl. Hirschberg (1988), S. 272.

prägt sein. Es besteht die Gefahr, spezifische Erfindungen des kulturell Anderen durch Experten und Funktionseeliten zu übernehmen. Die ex post Analyse der kritischen Interaktionssituationen durch ‚Kulturexperten‘, die Angehörige der involvierten Kulturen sein müssen, kann diese Verzerrung nicht abschwächen.

Sie ist ebenfalls von zwiespältiger methodologischer Qualität. Die Annahme, eine authentische Repräsentation und die präzise Beurteilung kulturell geprägter Verhaltensweisen könne nur von den eingeborenen Mitgliedern einer Kultur oder einer Nation geleistet werden, offenbart eine undifferenzierte Gleichsetzung von Authentizität mit ethnischer und nationaler Identität. Streng formuliert handelt es sich um einen Rückfall in die Terminologie und Ideologie des Nationalismus, wie sie bei Anderson (1983) beschrieben worden ist. Die Konsultation eines aus China stammenden und in Deutschland lehrenden Wissenschaftlers kann sinnvoll sein, wenn man Informationen über die spezifische Situation eines partikularen Milieus gewinnen möchte. In diesem Fall das Milieu chinesischer Wissenschaftler in Deutschland oder die chinesische Gemeinschaft in Deutschland (falls es eine solche Gemeinschaft überhaupt gibt). Eine ‚echte‘ Repräsentation Chinas wird man von einem Migranten seltener erfahren. Der Blick zurück auf die alte Heimat, insbesondere aus einer Diaspora oder einem Migrantenmilieu, enthält bekanntlich spezifische Formen der Verzerrung. Diese kann in einer Idealisierung der alten Heimat bestehen (die häufig in eine traditionalistische Verklärung mündet) oder aber die Form einer hyperkritischen Distanzierung annehmen.

Bei allen besprochenen Interkulturalisten fehlt, was für die sozialanthropologische Forschung seit den Tagen von Malinowski eine gute Tradition hat: Der Blick auf das „Praktische“ hinter dem „Behaupteten“ durch empirische Sozialforschung auf der Basis teilnehmender Beobachtung. Wie gezeigt, werden Halls, Hofstede oder Thomas' Konzeptionen der interkulturellen Kommunikation bzw. des interkulturellen Managements von einem Kulturbegriff dominiert, dessen Totalität alle Aspekte der Lebensweise menschlicher Gesellschaften umfasst und normiert. Hinter den Kulissen kulturwissenschaftlicher Enthüllung (Hall), statistischer (Schein-)Genauigkeit (Hofstede) und völkerpsychologischer Tiefenschärfe (Thomas) verbirgt sich eine essentialistische Statik. In dieser essentialistischen Statik erscheint der Westen, wie Senghaas formuliert, „als eine Kultur, für die immer schon Aufklärung, Individualismus, Demokratie, Menschenrechte, Religionsfreiheit, Pluralismus, die freie Meinungsäußerung, die Gleichheit der Geschlechter u. ä. repräsentativ und selbstverständlich gewesen sein soll“ (Senghaas 1998, S. 8), während die Kulturen des Orients, Afrikas und Asiens durch partikularistische Werte, religiösen Dogmatismus, autoritär-zentralistische Regime, Korruption, die Vermachtung des Rechtes sowie die Betonung kollektiver Loyalität gekennzeichnet sind.²¹ Beide Konstruktionen sind inselektiv und ahistorisch.

21 Maxime Rodinson hat sich bereits 1966 mit dem westlichen Postulat über die vermeintliche kulturelle Inkompatibilität von Islam und Kapitalismus beschäftigt.

An die Stelle sozialer, politischer und wirtschaftlicher Prozesse tritt, wie Al-Azmeh (1996) im Zusammenhang mit der Kulturalisierung des Islam gezeigt hat, das geschichtstranszendente Wesen Kultur.

„Kein wie auch immer gearteter anthropologischer Diskurs ist ohne eine begriffliche Grundlage möglich, und ich behaupte, daß diese Grundlage in einem für Deutschland besonders kennzeichnenden romantischen Irrationalismus besteht. Dieser Irrationalismus ist nicht bloß das Ergebnis der Herderschen Geschichtsphilosophie, der Rechtsschule Savignys, der Verknüpfung von Geschichte und Leben im Willensbegriff oder der dazu gehörenden Erkenntnistheorie der Lebensphilosophie. [...] Der Irrationalismus bezieht zwar aus diesen Traditionen seine Ideen, aber er ist auch und zugleich Resultat einer derzeitigen Konstellation von internationalen Ausmaßen, in der massiv irrationalistische Ideologien der Gemeinschaft, der Nation und der Religion eine Wiederbelebung erfahren, die an ihre frühere Blütezeit zwischen den beiden Weltkriegen erinnert [...].“ (Al-Azmeh 1996, S. 9)

Dabei trifft im Kern zu, was Senghaas (1998) zur Universalismus-Kulturrelativismus Debatte bemerkt hat, auch wenn die Begriffe „sozioökonomische und kulturelle Entwicklungsstufe“ aufgrund ihres evolutionistischen Beigeschmackes nicht unproblematisch sind.

„Die gängige Universalismus-Kulturrelativismus-Debatte überlebt nur, weil sie ohne historische Perspektive ist und die Gleichzeitigkeit von ungleichzeitigen sozioökonomischen und kulturellen Entwicklungsstufen unberücksichtigt läßt; und weil sie explizit oder (öfter beobachtbar) insgeheim von prinzipiell kulturessentialistischen Annahmen ausgeht, wo eine entwicklungsgeschichtlich-kontextuierende, eine situative Betrachtungsweise erforderlich wäre.“ (Senghaas 1998, S. 2)

Der konfrontative Charakter kultureller Differenz wird bei Hofstede durch die klassifikatorische Verwendung binärer Gegensatzpaare noch verstärkt. Bei Thomas unterstellt bereits der Terminus Kulturstandard die Existenz prinzipiell abgeschotteter, normierter bzw. standardisierter Kulturen. Diese Zusammenhänge gelten sowohl für das Verhältnis zwischen Gesellschaften als auch für die Begegnung zwischen kulturell unterschiedlich geprägten Individuen. Hofstede formuliert das Verhältnis von Geber- und Nehmerländern in der Entwicklungszusammenarbeit folgendermaßen:

„Zwischen dem Land, das Hilfe gibt, und dem, das sie empfängt, existiert immer eine kulturelle Kluft bei der Dimension Individualismus/Kollektivismus. Die per Definition reichen Geberländer neigen kulturell gesehen mehr zu Individualismus, und die Länder, die Hilfe erhalten, sind eher kollektivistisch geprägt“ (Hofstede 1997, S. 303).

Alexander Thomas formuliert für den deutschen Manager im Ausland dieses Szenario:

„So wird ein deutscher Manager auch gegenüber seinen ausländischen Mitarbeitern nach der Grundüberzeugung handeln, dass die sachliche Aussprache, d. h. die an den zu behandelnden Sachverhalten orientierte, nüchterne, rationale Darlegung von Ansichten und Meinungen, der Austausch gegenseitiger Standpunkte und Bewertungen, die Grundlage jeder Konfliktlösung und interpersonalen Verständigung ist. Verschweigen, Übergehen, Verdecken, Zurückhalten von Meinungen und Ansichten, Schönreden und „Aussitzen“ sind für ihn keine adäquaten Mittel, Konflikte zu lösen und Vertrauen zu schaffen, sondern eher Wegbereiter des Misstrauens. Er kann sich gar nicht vorstellen, dass Sachlichkeit, Offenheit, Rationalität und Nüchternheit im zwischenmenschlichen Umgang unter bestimmten Umständen auch destabilisieren, verletzen, erniedrigen, entehren, psychisch vernichten und damit konfliktfördernd sein können.“ (Thomas 1996, S. 16).

Der kritische Verlauf der interkulturellen Verhandlungssituation zwischen einem deutschen Manager und seinen chinesischen Partnern bei Thomas ergibt sich aus dem Dilemma, dass beide Parteien in ihrem kulturellen Orientierungssystem gefangen sind. Zwar ist der Hinweis auf die Bedeutung von typischen Ausdrucksformen durchaus wichtig. Allerdings wäre es hier richtiger, auf der Ebene von Milieus zu argumentieren, anstatt eine Generalisierung für ganze Gesellschaften zu betreiben.

Den monokulturell sozialisierten Verhandlungspartnern fehlen offenbar die kognitiven Werkzeuge zu einer situativ angemessenen Antizipation und Verarbeitung von abweichendem Verhalten und unterschiedlichen Interessen. Jede Gesellschaft und jedes Milieu verfügt jedoch über diese Fähigkeiten. Das Wissen über diese ‚Verstehenspotentiale‘ ist genauso wichtig wie das selbstkritische Wissen über mögliches Fehlverhalten. Die ausschließliche Fokussierung auf kritische Interaktionssituationen zeigt ein Menschenbild, dessen Validität in der Sozialanthropologie bestritten wird.²² Die Auseinandersetzung mit Fremden kennt nicht nur den Modus der von Angst begleiteten Abgrenzung oder der konfliktgeneigten Verteidigungshaltung. Sowohl Abgrenzung als auch Vernetzung sind als Verhaltensmöglichkeiten in der Struktur aller menschlichen Gesellschaften angelegt. Nach Elwert (2001a) hat jede Gesellschaft Routinen des Umgangs mit Regelverletzungen durch Fremde, die sich als Erklärung und Belehrung realisieren. Das Wissen über diese Routinen zu vermitteln, erscheint mir genauso wichtig wie die Sensibilisierung für „critical incidents“.

Innovationen und Flexibilität²³ als zentrale Kennzeichen der kulturellen Sinnproduktion tauchen bei Thomas allenfalls bei „unerwarteten Ereignissen und Reaktionen des Interaktionspartners oder anderen beobachteten ungewöhnlichen Ereignisfolgen“ auf.

Treten diese Ereignisse gehäuft in ähnlichen Situationen auf, kommt es „unter günstigen Umständen“ und mit Unterstützung durch andere zur kriti-

22 Vgl. Elwert (2001).

23 Vgl. Elwert (1996), S. 57f.

schen Reflexion und Veränderung der Routinen.²⁴ Bei Hofstede vollziehen sich Innovationen und kulturelle Veränderungen nur innerhalb langer Zeiträume.²⁵ Die zentralen Begriffe Nationalkultur (Hofstede) und Monokultur bewegen sich überdies in einer irritierenden Nähe zu revisionistischen, fundamentalistischen und ethnozentristischen Diskursen, die einen typischen Reflex auf die Hinterfragung und Auflösung der Bindungskraft der Konstrukte Nation und Ethnos im Kontext der Globalisierung darstellen. Die unbestreitbare Heterophilie der Interkulturalisten Hofstede und Thomas wird, nolens volens, zu einem Komplizen dieser heterophoben Strömungen, weil hier wie dort an einer Ideologie der Differenz gearbeitet wird.

Wir haben es mit einer fetischistischen Inszenierung von Kultur als sinnstiftender und handlungsbestimmender Essenz hinter den verwirrenden Fassaden globalisierter Politik, Ökonomie und Gesellschaft zu tun. Begriffe wie „mentale Programme“ und „Kulturstandards“ suggerieren die Existenz eines ontologischen Gegensatzes zwischen dem Eigenen und dem Fremden.

Ebenso problematisch ist das Fehlen der Analyse von Diskursformationen bei allen drei Interkulturalisten. Damit bleibt die Frage über die Zusammenhänge zwischen Macht, Wissen und (interkultureller) Kommunikation unbeantwortet. Die Dimension interessengeleiteten Handelns und Kommunizierens fehlt bei allen Interkulturalisten. Die Verhandlungsparteien befinden sich stattdessen in einem in ihren jeweiligen kulturellen Identitäten gefangen. Seit Edward Saids Anwendung des Foucaultschen Denkens auf die interessengeleitete Erschaffung des Orients durch den Okzident gehört diese Perspektive jedoch zum Rüstzeug des literatursoziologischen und sozial- und kulturwissenschaftlichen Denkens über die vom Westen vorgegebenen Bedingungen des (kulturellen) Andersseins.²⁶ Vor diesem Hintergrund muss jeder Prozess des Fremdverstehens stets mit einer Analyse der institutionellen, politischen und historischen Bedingungen dieses Prozesses verknüpft werden.

Talal Asad hat dies in seinem Beitrag „The Idea of an Anthropology of Islam“ (1986) formuliert. „Forms of interest in the production of knowledge are intrinsic to various structures of power, and they differ not according to the essential character of Islam or Christianity, but according to historical changing systems of discipline.“ (Asad 1986, S.5)

In Bezug auf den Mittleren Osten ist die Fülle der exotistischen Verzerrungen und Selbstspiegelungen im europäischen Denken zu umfangreich, um an dieser Stelle ausführlich diskutiert werden zu können. Die Breite des Spektrums der verwendeten Literaturgattungen und Medien, in denen ein spezifisches Bild des Orient gezeichnet wird, ist beeindruckend. Es finden sich philosophisch inspirierte, auf Entdeckerreisen basierende Werke von hohem

24 Vgl. Thomas (1999), S. 105.

25 Vgl. Hofstede (1997), S. 2f.

26 James Carrier (1995) hat in seinem Beitrag „Occidentalism, Images of the West“ die kulturelle Konstruktion des Westens offengelegt.

literarischem Rang, wie Charles Doughtys „Travels in Arabia Deserta“ (1888) oder T. E. Lawrence' intellektuell brillante Autobiographie und Arabienportrait „Die sieben Säulen der Weisheit“ (1936).

Daneben existieren unzählige Romane, die das Orientbild Europas oft nachhaltiger geprägt haben als wissenschaftliche Publikationen. Im deutschsprachigen Raum trifft dies insbesondere auf Karl Mays romantische, auf Phantasie und Literaturstudium basierende, populär-belletristische Orient Erzählungen zu.²⁷

Bei den Interkulturalisten geht es jedoch nicht um die Entmythologisierung oder wie Elwert fordert²⁸, um die Enträtselung des Konstruktes Kultur. Halls, Hofstede oder Thomas' Konzeptionen der interkulturellen Kommunikation und des interkulturellen Management werden von einem Kulturbegriff dominiert, dessen Totalität alle Aspekte der Lebensweise menschlicher Gesellschaften, soziale Organisation, Politik und Recht, Ökonomie und Religion, umfasst und normiert. Ähnliches gilt für Simsons Überlegungen über Weltbilder als Entwicklungsdeterminanten. Das Individuum ist nicht in erster Linie Konstrukteur und Schöpfer dieser Totalkultur, sondern wird als eine Art Kulturoboter, durch verborgene Kodierungen, mentale Software oder Kulturstandards „gesteuert“.

Diese Konstruktion hat natürlich eine strategische Funktion, die mit spezifischen Marktinteressen verknüpft ist. Der Verklärung des kulturell Anderen zu ‚Bewohnern fremder Welten‘ wird das Versprechen entgegengesetzt, den Schlüssel für erfolgreiches interkulturelles Handeln in der Hand zu halten.

Was diese Versprechungen im Binnendiskurs von Entwicklungsagenturen wie der GTZ auslösen können, veranschaulicht dieses Zitat:

„[...] denn wenn es richtig ist, dass die mentalen Programme das Denken und Handeln steuern und wenn wir diese Programme kennen, dann wird das Denken und Handeln von Individuen, Organisationen und Institutionen kalkulierbar, vorhersehbar, voraussagbar. In dem Maße, wie das gelingt, kann auch interkulturelles Management gelingen.“ (Gaertner 1991, S. 4).

Je nach Marktlage können bestimmte mentale Programme und Kulturstandards stilisiert werden, damit man sich nicht mit der komplizierten Analyse sozialer Prozesse, politischer Formationen und ökonomischer Entwicklungen auseinandersetzen muss. Beispielhaft hierfür ist Hofstede's „Konfuzianische Dynamik“, die just in dem Moment fabriziert wurde, in dem private Investoren und Entwicklungsagenturen China als Aktionsfeld entdeckt hatten.

27 Hierzu zählt unter anderem „Durch die Wüste“ (1892).

28 Vgl. Elwert (1996), S. 64.

4.4 Die interkulturalistische Praxis

Im Kapitel 2 „Entwicklungszusammenarbeit als interkultureller Dialog?“ habe ich gezeigt, wie der kulturalistische Diskurs in die deutsche staatliche Entwicklungszusammenarbeit eingedrungen ist. Darüber hinaus habe ich die Auswirkungen des Kulturalismus auf nationale wie multilaterale entwicklungspolitische Rhetoriken und Politiken skizziert. Am Beispiel der Stilisierung des Konfuzianismus als „Geist des asiatischen Kapitalismus“²⁹, welcher der westlichen Leistungsethik wesensverwandt sei und der Stigmatisierung des Islam als dogmatische und entwicklungsfeindliche Religion und Weltanschauung, die Entwicklung blockiere, wurde diese Perspektive diskutiert. Ich habe gezeigt, auf welche Weise das Scheitern der großen Entwicklungstheorien zu einer Defiziterfahrung geführt hat, welche die Übernahme einer kulturalistischen Perspektive auf den Nexus Kultur und Entwicklung begünstigt hat. Am Beispiel von Simson wurde deutlich, dass diese Defiziterfahrung nicht nur den Diskurs einer Institution prägt, sondern auch persönlich und biographisch verankert ist. Die Thematisierung von interkultureller Kompetenz, Management- und Policy-skills als Schlüsselqualifikation für Projektexperten repräsentiert in diesem Sinne auch einen Reflex, der von den massiven personalpolitischen Defiziten der Entwicklungsorganisationen ablenken soll. Dass diese Defizite wahrgenommen werden, veranschaulicht das folgende Zitat:

„Personalentwicklung? Was meinen Sie damit? Es gibt in unserer Agentur keine planvolle Personalpolitik. Also, vielleicht funktioniert das in der Zentrale. Obwohl ich der Meinung bin, dass man die Fehler in der Personalauswahl in Eschborn eher verschleiern kann. Vielleicht haben da die Abteilungsleiter auch stärkeren Einfluss auf die Personalabteilung. Die Länderbüros vor Ort sind nur eingeschränkt an der Personalauswahl beteiligt, die Counterparts werden ohnehin nur symbolisch einbezogen. Wie soll ein Länderteam planvoll aufgebaut werden, wenn die Länderleitungen sich ihre Mitarbeiter nicht aussuchen können?“ (Quelle: Eigene Erhebungen, Jemen 1999)

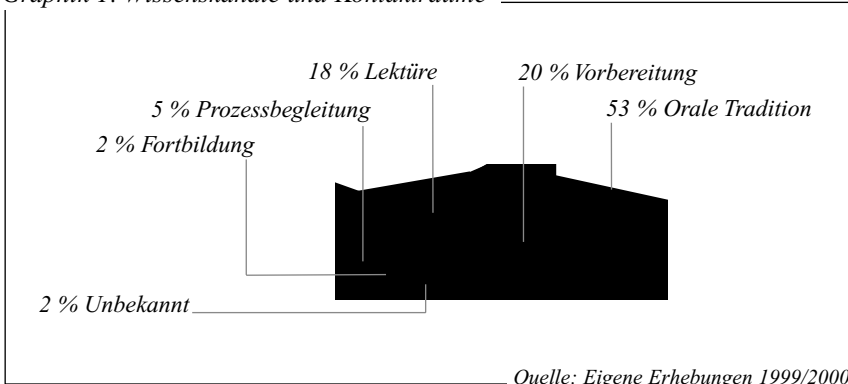
Die Erweiterung der Anforderungsprofile für Projektexperten verlagert die Diskussion von der Ebene der Planer und Entscheidungsträger in den Zentralen auf die Ebene der Projekte. Damit wird auch ein Stück Verantwortung strategisch delegiert. Planvolles interkulturelles Management ist ein Problem der Projektexperten und nicht der Zentrale.

„Ich habe das Gefühl, ohne Rückendeckung zu arbeiten. Die Zentrale unterstützt mich nicht mit Wissen über die politischen Akteure, ihre Anliegen oder ihre kulturelle Orientierung. Das muss man sich alles selbst erarbeiten. Wenn ich hier aufhöre, dann verschwindet auch mein Wissen, meine Netzwerke, einfach alles“ (Quelle: Eigene Erhebungen, Ägypten 1999)

29 Diese Stilisierung findet man insbesondere bei Fukuyama (1995), Hofstede (1997) und Thomas (1996).

Die von mir befragten Experten in Ägypten, Jordanien und dem Jemen sind auf sehr unterschiedliche Weise mit den Konzepten von Hall, Hofstede und Thomas in Berührung gekommen.³⁰ Die Graphik veranschaulicht die unterschiedlichen Wissenskanäle und Kontakträume.

Graphik 1: Wissenskanäle und Kontakträume



Ca. 18 % der Befragten kennen die Interkulturalisten aus den Vorbereitungseminaren für ausreisende Entwicklungsexperten der Deutschen Stiftung für internationale Entwicklung (DSE). Lediglich ca. 5 % der Experten haben interkulturalistische Coaching- und Trainingsmaßnahmen, die als Prozessbegleitung in den Partnerländern durchgeführt werden, durchlaufen. Nur 2 % hatten Fortbildungsmaßnahmen der GTZ in Eschborn in Anspruch genommen. Rund 18 % der Befragten haben sich mit dem Thema interkulturelle Kommunikation/Management durch Lektüre und Selbststudium auseinandergesetzt. Nur 2 % waren mit dem Thema gänzlich unvertraut. Der größte Posten entfällt mit ca. 53 % auf die orale Tradition innerhalb der Expertengemeinschaft.

Die Terminologien und Semantiken der Interkulturalisten werden in der Welt der Experten also vor allem durch die orale Tradition verbreitet.

Unter oraler Tradition verstehe ich in diesem Zusammenhang Prozesse der Kommunikation und der Weitergabe von Wissen, die überwiegend mündlich vollzogen werden und in informellen Sphären stattfinden. Der Begriff informelle Sphären bezieht sich auf die aus der Soziologie von Gruppen und Organisationen bekannte Unterscheidung von formaler Struktur und informeller Struktur.

In jeder bürokratischen Struktur tauschen einzelne Mitarbeiter bestimmte wichtige Informationen in informellen Räumen aus. Hierzu gehören die sogenannten kleinen Dienstwege, das Ganggespräch oder der Plausch in der Teeküche, ein auf solche Bekanntschaft gegründetes Telefongespräch aber auch der mittägliche Spaziergang während eines Workshops. Bei Niklas Luhmann (1964) werden diese informellen Praktiken, die neben den formalen Strukturen

30 Die Befragung wurde 1999 in Ägypten, Jordanien und dem Jemen mit n=40 durchgeführt.

und Normen der (bürokratischen) Verwaltung und Arbeitsorganisation laufen, als „brauchbare Illegalität“ (Luhmann 1964, S. 304-314) bezeichnet. In meinem Untersuchungsfeld bilden (informelle) interpersonelle Netzwerke die zentrale Arena der oralen Tradition der Experten. Diese interpersonellen Netzwerke, innerhalb derer Informationen und Wissen zirkulieren, bestehen aus Kollegen und Gutachtern, mit denen man gute Erfahrungen gemacht hat. Es kann sich aber auch um ehemalige Kommilitonen oder Freunde handeln. Aufgrund des Zeitdrucks bei der Vorbereitung und des Mangels an formalisierten Angeboten der eigenen Agentur vor Ort haben sich viele Experten eigenständig mit dem Themenkomplex Kultur und Entwicklung und interkulturelle Kommunikation beschäftigt. Besonders bekannt und viel diskutiert sind die einschlägigen Publikationen von Huntington und Fukuyama.³¹ Die Auseinandersetzung mit diesen Autoren wird in der Regel mit den ‚kulturellen Konflikten‘ in den Partnerländern Ägypten, Jordanien und dem Jemen begründet. Unklar ist, ob die Bücher tatsächlich gelesen werden oder ihre Inhalte mündlich tradiert aber als gelesen bezeichnet werden. Vieles spricht für die zweite Vermutung. In diesem Fall wäre der Anteil der oralen Tradition in der Graphik entsprechend höher anzusetzen. Im Falle der Rezeption von Hall und Hofstede kommt hinzu, dass sich die Anwendungsbezogenheit der Ausführungen in einem populärwissenschaftlichen Jargon widerspiegelt, der von den im Alltagsgeschäft verstrickten Experten einfach rezipiert und weitergereicht werden kann. Auch hier handelt es sich also um eine Form von Wissen, das von Informalität und interpersonellen Netzwerken geprägt ist.

In einem durch institutionelle und organisatorische Vagheit und Informalität geprägten Feld können sich Gerüchte über die ‚kulturellen Anderen‘ ungehindert entwickeln. Die Interkulturalisten haben es verstanden, diese Defizitsituation zu nutzen. Dies gilt sowohl für ihre unternehmerischen Strategien auf dem Beratungsmarkt, als auch für ihr Auftreten in wissenschaftlichen Arenen.

In den letzten Jahren ist, wie Dahlén (1997) aufgezeigt hat, eine professionelle und global vernetzte und entschieden marktorientierte Berufsgruppe von „Interkulturalisten“ entstanden. Die „Society for Intercultural Education, Training and Research“ (SIETAR) hat ca. 1600 Mitglieder aus 65 Ländern. SIETAR verfügt über eine internationale Sektion und verschiedene nationale Sektionen, die auch mit Universitäten kooperieren. SIETAR kann als professionelle Organisation der Interkulturalisten bezeichnet werden. Das SIETAR-Netzwerk organisiert jährliche Kongresse und vermittelt Trainer und Trainings zur interkulturellen Kommunikation.³² Im deutschsprachigen Raum spielt das von Andreas Bittner im Jahre 1990 gegründete private Institut für Interkulturelles Management (IFIM) eine prägnante Rolle. Im universitären Bereich sticht das Institut für interkulturelle Kommunikation der Ludwig-Maximilian-

31 In der Einleitung zu dieser Arbeit sind ausführliche Bemerkungen zu beiden Autoren und ihren Publikationen gemacht worden.

32 Für eine detaillierte Darstellung vgl. Dahlén (1997), S. 32ff.

Universität München heraus. Alle Vertreter des Genres bieten ihre Dienste in Form von kniggeartigen Handbüchern, Simulationen und Rollenspielen, Trainings, Workshops, Seminaren und Videobändern an. Im Falle der Münchener Universität handelt es sich um einen eigenständigen Studiengang. Der Inhalt der Angebote umfasst: Interkulturelle Kommunikation, interkulturelles Management, interkulturelles Verhandeln, „cross-cultural-counseling“, „cross-cultural-sensitivity-training“ oder „diversity training“.³³ In den meisten Veranstaltungen werden, wie im Beratungsgeschäft üblich, Trainingsmodule aus dem kulturalistischen Arsenal von Hall, Hofstede, Thomas und neuerdings auch Trompenaars (1998) zusammengesetzt und gemischt.³⁴ Nicht selten kommt es vor, dass diese „Synkretismen“ dann als „neue Ansätze“ vermarktet werden. Dies wird freilich nicht zugegeben. Nur hinter vorgehaltener Hand geben Trainer und Berater Auskunft über diese Praxis.

„Natürlich mischen wir uns die Trainingsmodule aus Versatzstücken zusammen. Das ist nicht nur im Bereich interkulturelle Kommunikation so. Bei meiner früheren Beratungsfirma haben wir den Markt nach Trainingmodellen regelrecht durchforstet, um dann aus den Vorlagen „neue“ Ansätze zu backen. Die Behauptung von Originalität ist eben ein wichtiger Aspekt des Marketing.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 2001, Berlin)

Hall, Hofstede und Thomas sind in der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit rezipiert und verarbeitet worden. Das Dimensionenmodell Hofstedes wurde durch die GTZ in zwei Publikationen aufgegriffen.

Cornelissen und Waisfisiz (1989) haben in ihrem Papier „Interkulturelles Management, Guidelines for Intercultural Cooperation between Germans and Egyptians“ eine Art Management-Knigge für deutsche Projektexperten in Ägypten vorgelegt. Gaertner (1991) hat einen Workshopbericht mit dem Titel „Interkulturelles Projektmanagement in der Entwicklungszusammenarbeit, Aspekte, Erfahrungen und Perspektiven am Beispiel westöstlicher Kooperation in Asien“ erarbeitet, der im wesentlichen an Hofstede orientiert ist.

Innerhalb der Personalabteilung der GTZ in Eschborn wurde von November 1999 bis Dezember 2001 ein Projekt mit dem Titel „Transfer Interkulturellen Managementwissens (TIM)“ betrieben. Das Projekt orientierte sich an den Publikationen und Postulaten von Hall, Hofstede und Thomas. Einen weiteren Schwerpunkt bildete der Versuch, die interkulturellen Erfahrungen der rückkehrenden Projektexperten (Interkulturelles Debriefing) und lokalen Mitarbeiter zu evaluieren. Befragt wurden Auslandsmitarbeiter, die im Nahen Osten tätig gewesen sind. Ursprünglich war vorgesehen, das Projekt zu einem fortlaufenden Element des Wissensmanagement innerhalb der GTZ zu machen.

33 Vgl. Dahlén (1997), S. 9.

34 Vgl. den Internetauftritt des Institutes für Interkulturelles Management (IFIM), <http://www.ifim.de/index.htm>.

Das Projekt wurde in der ersten Jahreshälfte 2002 mit einem Bericht abgeschlossen. Interne Abstimmungsprobleme und Interessenkonflikte zwischen der Personalabteilung und der zuständigen Regionalabteilung haben seine Fortführung verhindert. Ich werde im Kapitel 7.4 „Wissensmanagement“ hierzu noch ausführliche Bemerkungen machen.

Die Interkulturalisten agieren als (wissenschaftliche) Kulturexperten und als privatwirtschaftliche Berater oder „consultants“. Diese Doppelidentität bildet den Kern der Profession der Interkulturalisten. Die Elemente Wissenschaft und Berater werden zur wechselseitigen Stabilisierung und Legitimation verwendet. Soziologen wie Larson (1977) begreifen Expertengruppen in erster Linie als unternehmerisch agierende Interessengruppen. Experten folgen weniger ‚einer Berufung‘ als vielmehr konkreten (materiellen) Interessen, zu denen insbesondere der Erhalt und das Wachsen der eigenen Profession gehört. Zur Etablierung und Legitimation einer Profession oder eines Expertentums wird die Lancierung einer spezifischen, unterscheidbaren Ware benötigt. Die Ware der Experten ist ihr Wissen. Bei Larson oder auch Macdonald (1995) führt die Kommodifizierung des Wissens letztlich zu seiner Deformation durch (materielle) Interessen.

Tommy Dahlén (1997)³⁵ hat am Beispiel der Interkulturalisten Hall, Hofstede und Trompenaars gezeigt, dass der kommodifizierte Kulturbegriff eine Deformation von Wissen im Sinne einer essentialistischen Verkürzung beinhaltet. Interkulturalisten dürfte diese Argumentation nicht anfechten. Die Selbstinszenierung als Wissenschaftler verleiht ihnen eine spezifische Autorität. Diese Autorität bezieht sich sowohl auf die Art des Wissens als auch die moralische Qualität des Experten. Der wissenschaftliche Kulturexperte verfügt, jenseits des reinen Marktinteresses, über ein kostbares, aus der Wissenschaft gespeistes, Wissen. Der Wissenschaftler agiert nicht aus einem (materiellen) Eigeninteresse heraus, sondern er hilft in einem moralischen Akt der Gesellschaft bei der Lösung spezifischer Probleme.

Der Nimbus des „consultant“ verweist auf Professionalität. Ein Wissen, das sich in einer kompetitiven Arena durchgesetzt hat, muss anderem Wissen überlegen sein. So werden auf der Home-Page des von Andreas Bittner und Bernhard Reisch im Jahre 1990 gegründeten privaten Instituts für interkulturelles Management (IFIM) Kunden wie Daimler-Chrysler und Volkswagen präsentiert. Interkulturelle Kompetenz wird hier als Wettbewerbsvorteil stilisiert. „Angesichts des härter werdenden internationalen Wettbewerbs bringt interkulturelle Kompetenz der Mitarbeiter für international tätige Unternehmen erhebliche strategische und operative Wettbewerbsvorteile.“ (<http://www.ifim.de/institut/index.htm>)

Es kann an dieser Stelle nicht abschließend beantwortet werden, ob Marktinteressen und Prozesse der Kommodifikation notwendigerweise zu einer „Deformation“ von Wissen im Sinne von Larson führen. Zweifellos spielt die

35 Vgl. Dahlén (1997), S. 15f.

Beziehung zwischen Angebot und Nachfrage auf einem Beratungsmarkt eine Rolle für das, was als Expertenwissen vermarktet wird. Wir sehen eine ‚strategische Modellierung‘ von Wissen sprechen.

Was damit gemeint ist, verdeutlicht das folgende Zitat aus dem Mitarbeiterkreis des Interkulturalisten Alexander Thomas.

„Mir ist sehr wohl bewusst, dass unser Konzept der Kulturstandards nicht mehr dem aktuellen Stand kulturwissenschaftlicher Forschungen entspricht. Das gilt natürlich für die ganze Debatte über Hybridität oder Kreolisierung. Aber haben sie schon einmal versucht, Bundeswehrsoldaten vor ihrem Einsatz im Kosovo etwas über kulturelle Hybridität zu erzählen? Wir haben lange dafür gearbeitet, in bestimmte Bereiche und an bestimmte Kunden heranzukommen. Wir holen die Leute da ab, wo sie sich intellektuell bewegen. Wenn wir damit nicht mehr up to date sind, dann nehmen wir das in Kauf.“ (Quelle: Eigene Erhebungen, Berlin 2002)

Der Komplexität der kulturellen Produktion (im Zeitalter der Globalisierung) wird mit einem als Paradigmenwechsel inszenierten Kulturalismus begegnet, dessen schematische Plausibilität auf die Bedürfnisse von Unternehmen und internationalen Diensten zugeschnitten wird. Der Schematismus der Interkulturalisten ist jedoch nicht nur eine Rhetorik. Sie ist ein unmittelbar in der Praxis relevantes Bedeutungsregime, das schmerzhaft Konsequenzen für Individuen haben kann. Das folgende Beispiel aus einem interkulturellen Vorbereitungstraining, das von der DSE durchgeführt wurde, verdeutlicht dies.

„Ich war der einzige Araber in der Gruppe der mit ausreisenden Ehepartner. Die Mehrheit der Teilnehmer (Experten wie Ehepartner) am interkulturellen Training sollten jedoch nach Ostasien ausreisen. Nur meine Frau und ich waren für den Jemen vorgesehen. Trotzdem sollten wir an dem Training teilnehmen. Der Trainer teilte uns mit, dass insbesondere bezüglich der kollektivistischen Orientierung eine Menge kultureller Überschneidungen zwischen der arabischen Halbinsel und Ostasien bestünden. Fortan war ich der „Orientale“ im Training. Immer wieder versuchte der Trainer, mir eine kulturelle Identität zuzuschreiben, die im Sinne des Hofstede-Konzeptes und seines Trainings war. Ich habe in der DDR studiert und fast 25 Jahre als Journalist gearbeitet. Ich bin syrischer Staatsbürger und meinetwegen auch Araber, aber ich bin auch ein Intellektueller und ein Kosmopolit. Auf diese Feststellung lege ich großen Wert. Ich habe mich lange nicht so herabgesetzt und beleidigt gefühlt wie in diesem Training. Die deutschen Teilnehmer konnten meine Entrüstung nicht verstehen. Schließlich gehe es doch darum, auch mich besser zu verstehen. Für den Trainer war ich eine Bedrohung, weil ich seine Veranstaltung durch meinen Widerstand gefährdet habe. Mir wurde vom Trainer und von den Teilnehmern nahegelegt, das Training zu verlassen. Ich sei nicht offen genug. Es war fürchterlich.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1999, Sanaa, Jemen)

In der abgeschlossenen Welt der Vorbereitungsseminare mutieren die interkulturalistischen Trainings zu Prophezeiungen, die sich selbst erfüllen. Eine Konfrontation der Trainingsinhalte mit der sozialen Praxis der simulierten Kultur

oder Situation findet nicht statt. Die interne Logik der Interkulturalisten, in deren Zentrum die Differenzhypothese steht, bezieht aus dieser Hermetik einen erheblichen Teil ihrer Überzeugungskraft. Quertreiber, wie der mitausreisende Ehemann aus dem obigen Beispiel, werden ausgegrenzt.

Typischerweise wird die Differenzrhetorik zu Beginn der Trainings an Grußverhalten, Gesten und Körperhaltung, Kleidungsstil, Gastrecht und Gastpflichten festgemacht. Auch Hochschullehrer haben die Marktchancen von kniggeartigen Kulturführern entdeckt.

Der „Kulturknigge für Nichtmuslime“ des Berliner Islamwissenschaftlers Peter Heine (2001) argumentiert entlang der oben genannten Alltagsroutinen.

Diese Verankerung der Differenzthese im Alltäglichen erzeugt eine Plausibilität, die für die Legitimation der komplexeren, auf der Ebene der Nationalkultur (Hofstede) oder der monokulturellen Kulturstandards (Thomas) angesiedelten Thesen grundlegend ist. Wer glaubt, dass man einem arabischen Gesprächs- oder Verhandlungspartner nicht in die Augen schauen darf (siehe dazu die Ausführungen zu Hall weiter unten), übernimmt später auch die Monochronie-Polychronie-These eines Edward T. Hall. Hierzu ein Trainer aus dem EZ-Milieu:

„Jedes Training hat seine eigene Dramaturgie. Ich muss die Leute zu fassen kriegen. Sie emotional an mich binden damit die Inhalte später akzeptiert werden. Das klappt am besten indem man den Teilnehmern ermöglicht, ihre eigenen Erfahrungen und ihr eigenes Wissen in die Veranstaltung einzubringen. Die Ebene Grußverhalten, Gesten oder Kleidung, im Fall islamischer Länder natürlich das Kopftuch, kennen alle Teilnehmer. Hier können sie an das Training andocken. Ist das erst einmal gelungen, läuft der Rest des Trainings.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 2002, Bonn, Deutschland)

Es ist mir während meiner Forschungen nur selten gelungen, eine so offene Stellungnahme aus dem Milieu interkulturalistischer Trainer zu erhalten. Sie belegt die obige Argumentation und zeigt die Strategie der interkulturalistischen Trainings. Die Adressaten der Interkulturalisten sind europäische und amerikanische Funktionseliten, die in multinationalen Unternehmen und internationalen Diensten tätig sind. Diese Ausrichtung repräsentiert einerseits eine bestimmte Vermarktungsstrategie. Auf der anderen Seite entspricht sie einem Duktus, der auch typisch für den kolonialen Diskurs war. Die analytischen Kategorien, Zuschreibungen und Publikationsformen des Interkulturalismus sind einer spezifischen Gattung kolonialer Literatur sehr ähnlich. Diese koloniale Literatur, nicht selten von Ethnologen oder ethnologisch interessierten Beamten verfasst, thematisierte und katalogisierte in kniggeartigen, anwendungsorientierten Büchern die „nationalen Charaktere“ und „Mentalitäten“ der beherrschten Völker. Terminologien wie „the oriental mind“ oder „the arab mind“ stehen für diesen kolonialen Akt der Zuschreibung kultureller Identität.

Die Handbücher richteten sich an Kolonialbeamte und sollten diese befähigen, mit den primitiven Mentalitäten der Eingeborenen angemessen, also im Sinne der Interessen der kolonialen Herrschaft, umzugehen.

Dale Eickelman hat diese Thematik in dem Kapitel „The Cultural Order of Complex Societies“ seines Buches „The Middle East, An Anthropological Approach“ (1989) beispielhaft diskutiert. In verblüffender Übereinstimmung mit den Publikationen der Interkulturalisten wurden die Kolonialbeamten und insbesondere die Lehrer über Traditionen und Werte der Eingeborenen informiert.

„Handbooks prepared for European teachers of Moroccan children emphasized the fixed values and traditions of Moroccans, disregarding the impact of European domination and economic penetration. Such guides advised that ‚respect‘ for religious and social beliefs and practices required European teachers to limit what they conveyed to their students, so that education could not be used as a means of transforming what was conceived to be the ‚traditional‘ social hierarchy, the status of women, or sensitive topics.“ (Eickelman 1989, S. 229)

Es würde zu weit führen, die Postulate der Interkulturalisten mit denen des Kolonialismus gleichzusetzen. Dennoch sind die inhaltlichen und konzeptionellen Überschneidungen bemerkenswert. Anstelle der kolonialen Ignoranz tritt die Stilisierung kultureller Differenz. Sicher bildet nicht der Imperativ der Herrschaft bildet den Hintergrund der Überlegungen, dennoch wird das Verständnis von Kultur, Kommunikation und Zusammenarbeit auch von globalen Machtverhältnissen geprägt. Die Tatsache, dass sich die Publikationen, Trainings- und Beratungsangebote fast ausschließlich an europäische und amerikanische Experten, Manager und Funktionäre im internationalen Feld richten, belegt dies. Aus der Perspektive eines in Ägypten tätigen Beraters der Firma Accenture bedeutet dies:

„In gewisser Weise sind Auslandsmitarbeiter wie Kolonialbeamte. Der Kolonialismus hat ja auch Wissen und Know-how in diese Länder gebracht. Heute wird nicht mehr kolonisiert, aber der Input von Wissen und internationalen Standards macht die Länder kompatibel für den Weltmarkt. Man muss natürlich wissen, wie der Ägypter denkt und arbeitet. Dann kann man die richtige Ansprache für Veränderungen finden.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1999, Kairo, Ägypten)

Ein Grundelement des Erfolges interkulturalistischer Trainings besteht im Aufgreifen und der anschließenden ‚Verwissenschaftlichung‘ solcher populärer Stereotype aus dem Alltagswissen westlicher Entwicklungsexperten oder der Mitarbeiter transnationaler Unternehmen. Auf diese Weise wird eine spezifische Form der Plausibilität des Erklärungsansatzes erzeugt. Dies ist auch der Kern der obigen dokumentierten Aussage eines Mitarbeiters aus dem Kreise des Alexander Thomas. „Die Leute abholen, wo sie sich befinden“, bedeutet die kalkulierte Fortschreibung von Stereotypen zur Legitimation des eigenen Arguments. Nun kann man versuchen, Informationen gegenläufig zu diesen Stereotypen zu vermitteln. Auch hierfür gibt es eine Marktnische.

Die Felderfahrungen des Autors zeigen jedoch: Wer die Melange aus Alltagswissen, oraler Tradition, Lektüre und Selbststudium und kulturalisti-

schen Vorbereitungsseminaren in Frage stellt, gilt als Überbringer schlechter Nachrichten. Vorträge und Trainings über kulturelle Hybridisierung, Synkretismus oder das strategische Umschalten zwischen verschiedenen Identitätspolitikern kollidieren in der Regel mit den Gewissheiten der angehenden Entwicklungsexperten, der jungen Diplomaten, aber auch den studentischen Bedürfnissen nach Exotik und Fremdheit. Oft handelt es sich bei diesen Widerständen um die Unwilligkeit, das gerade erlernte kulturalistische Koordinatensystem zu Gunsten unübersichtlicher und verwirrender Konzeptionen wie Synkretismus oder Hybridität zu ersetzen. Dabei geht es überwiegend um emotionale Bedürfnisse nach Orientierung und Handlungssicherheit. Gegen Innovationsstau wird, wie Elwert in seinem Beitrag zur Anthropologie von Unternehmen und Organisationen „Selbstveränderung als Programm und Tradition als Ressource“ (2000) feststellt, seltener protestiert als gegen Veränderungen. Bei einem meiner ersten Vorträge im Auswärtigen Amt in Berlin zum Thema „Konfliktformationen und Globalisierung“ kam es im Auswertungsgepräch mit dem Veranstalter zu folgender Äußerung:

„An was soll man sich denn halten, wenn nicht Kultur. Das internationale System ist doch vollkommen unübersichtlich. Warum gibt es so unterschiedliche Ergebnisse der Entwicklungswege zwischen der arabischen Welt und Ostasien? Oder nehmen wir die ethnischen Konflikte in Afrika. Das sind doch die kulturellen Grundlagen: Tribalismus, Kollektivismus usw. Das wollen sie jetzt alles hinterfragen? Mein lieber Freund, da halte ich mich doch lieber an etablierte Autoren wie Simson oder Fukuyama.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 2001, Bonn, Deutschland)

Im Fall der GTZ kollidiert eine explizit nicht-kulturalistische Argumentation in noch stärkerem Maße mit den laufenden Programmen und Initiativen zur interkulturellen Kommunikation in der Eschborner Zentrale. Dies gilt besonders für das oben erwähnte Projekt „Transfer Interkulturellen Managementwissens (TIM)“. Das TIM-Projekt ist ein gutes Beispiel dafür, wie kulturalistische Perspektiven, durch praxisferne Programme und unreflektierte bürokratische Verfahrensroutinen stabilisiert werden.

Die im Rahmen des TIM-Projektes durchgeführte Befragung von Auslandsmitarbeitern der GTZ in Palästina, Libanon, Syrien und Jordanien und die Auswertung der Interviews erfolgte entlang der Postulate und Konzepte der Interkulturalisten Hofstede und Thomas, obwohl auf der Leitungsebene des Projektes und bei den Evaluatorinnen im Feld Zweifel an der Vorgehensweise bestanden. Eine Mitarbeiterin äußert sich wie folgt:

„Es ist frustrierend, wenn eine gut gemeinte Initiative in ein Projekt mündet, das letztlich nur Stereotype reproduziert. Ein Ansatz, der sich jenseits von Hofstede oder Thomas bewegt, ist in der GTZ einfach nicht vermittelbar. Wer einen Verhaltens-Knigge bestellt, bekommt eben das entsprechende Ergebnis. Es ist schade, dass auf diese Weise zentrale Erkenntnisse aus den Interviews außen vor bleiben. Die Projektleiterin ist ebenfalls frustriert. Sie möchte die Sache einfach nur abschließen. In den Regional- und

Fachabteilungen interessiert sich kein Mensch für unsere Arbeit. Der Zusammenhang zwischen unserer Arbeit ihrer Arbeit wird nicht gesehen.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 2002, Berlin, Deutschland)

In Ägypten wurde 1998 eine Trainingsmaßnahme zur interkulturellen Kommunikation durchgeführt. Das zweitägige Training wurde von einer deutschen Beratungsfirma im Auftrag der GTZ in einem Badeort am Roten Meer durchgeführt. Während die deutschen Projektextperten selbst über die Teilnahme entscheiden konnten, wurden von den ägyptischen Counterparts nur diejenigen eingeladen, die vorher von ihren deutschen Kollegen ausgewählt worden waren. Einige der deutschen Experten reisten ganz ohne ihre ägyptischen Partner an. Offiziell wurde die Arbeitsbelastung der ägyptischen Kollegen und die hohen Kosten für die Projekte als Gründe für die Abwesenheit angegeben. Die inoffizielle Erklärungsvariante eines langjährigen Projektextperten in Ägypten klingt anders:

„Ich wollte vermeiden, dass Interna aus unserem Projekt an die Öffentlichkeit (die GTZ-Kollegen) dringen. Wissen Sie, dass Klima in unserem Team hier ist sehr schlecht, es gibt kein Vertrauen untereinander. In einem Workshop sickern immer Dinge aus dem eigenen Projekt durch, für die man sich später rechtfertigen muss“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1999, Kairo, Ägypten)

Während die von mir befragten deutschen Teilnehmer das Training überwiegend positiv bewerteten und der Meinung waren sie hätten etwas über die Mentalität der Ägypter gelernt, gestalteten sich die Aussagen der ägyptischen Experten deutlich anders. Meine Gesprächspartner berichteten erobert über ihr Gefühl während der Workshops afrikanisiert worden zu sein. Die rassistische Konnotation dieser Bemerkung ist hier weniger interessant. Relevanter ist jedoch was diese Aussage enthüllt. Die ägyptischen Partner fühlten sich zu Unrecht mit einer bestimmten (aus dem Hofstede Modell abgeleiteten) Definition ägyptischer kultureller Identität und Handlungsrationale festgelegt, die mit ihrer Selbstwahrnehmung und Lebenserfahrung nichts zu tun hatten. Ihre Anschlussfähigkeit an vermeintlich exklusiv westliches Denken stand nicht zur Debatte.

Vielmehr schien es vor allem darum zu gehen den deutschen Langzeitexperten ein bestimmtes für die Expertenperspektive kompatibles Konstrukt des Ägypters zu liefern. Die Aussage einer seit über 25 Jahren in der Entwicklungszusammenarbeit tätigen ägyptischen Expertin bringt die Problematik auf den Punkt.

„Wissen Sie, ich nehme für mich in Anspruch eine internationale erfahrene Entwicklungsexpertin zu sein. Ich spreche arabisch, englisch und passabel deutsch, was mehr ist als die meisten deutschen Experten anbieten können. Mein ganzes Leben besteht in der Auseinandersetzung mit Menschen aus verschiedenen Ländern. Ich war entsetzt als Mitglied einer kollektivistischen Kultur bezeichnet zu werden. Die Trainer legten uns

auf Eigenschaften fest, die mit mir und meinen Landleuten nichts zu tun haben. Aber wahrscheinlich nimmt man uns im Westen immer noch so wahr.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1998, Kairo, Ägypten)

Neben der Differenzhypothese bildet die Erzeugung von Angst und Unsicherheitsgefühlen ein weiteres Element in der interkulturalistischen Praxis. Diese Strategie wird nicht nur von professionellen Trainern und Beratern verfolgt. Man findet sie auch im universitären Milieu wieder. Seit einigen Jahren wird an der Ludwig Maximilian Universität München der Studiengang „Interkulturelle Kommunikation“ angeboten. Die Konzeptionen und Postulate von Hall und Hofstede gehören dort zum Curriculum. Offiziell wird ein explizit nicht-kulturalistischer Kulturbegriff vertreten. „Wir fühlen uns dem Konstruktivismus verpflichtet“, so Juliana Roth, eine der leitenden Mitarbeiter des Instituts. Die Realität mancher Konferenzauftritte sieht freilich anders aus. Im Jahr 2001, auf einer Tagung zur (Theater-)Pädagogik und interkulturellen Kommunikation in Remscheid, vertrat Frau Roth folgende Thesen:

„Russlanddeutsche haben eine defensive, zurückhaltende Kultur. Sie setzen sich in Klassenräumen deshalb stets in die hinteren Reihen. Die Kultur der Westdeutschen hingegen ist offensiv und auf die Vermarktung des Ego ausgerichtet. Sie setzen sich in jedem Raum automatisch nach vorne. Wenn sie in einer solchen Situation nicht richtig reagieren, können massive Probleme auftreten.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 2001, Remscheid, Deutschland)

Könnte es nicht auch sein, dass Russlanddeutsche aufgrund ihrer sozio-ökonomischen Inferiorität zu einem defensiven Verhalten gegenüber ihren westdeutschen Mitschülern neigen? Der ethnologische Begriff in diesem Zusammenhang ist Scham. Auch die Chinesen scheinen sich zur Generalisierung anzubieten. „Die chinesische Kultur ist für uns unverständlich. Insbesondere das Tabu vom Gesicht-Verlieren ist zentral. Eine genaue interkulturelle Vorbereitung, welche die essentiellen kulturellen Standards der Chinesen vermittelt, ist deshalb unabdingbar.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 2001, Remscheid, Deutschland)

Auf eine Nachfrage einer Theaterpädagogin aus dem Plenum, ob nicht auch eine vorbehaltlose Neugier und vorurteilsfreie Lernbereitschaft eine gute Voraussetzung für einen Arbeitsaufenthalt in China sein könne, antwortete die Kulturexpertin Roth: „Sie machen sich da falsche Vorstellungen. Kulturelle Unterschiede darf man nicht auf die leichte Schulter nehmen. Glauben sie mir, ich kann aus langer Erfahrung sagen, ein unvorbereiteter Aufenthalt kann in China tödlich enden.“ (Quelle. Eigene Erhebungen 2001, Remscheid)

Im Plenum herrschte nach dieser Stellungnahme betroffenes Schweigen. Die Stilisierung der „Dramatik des gegenseitigen Unverständnisses“ (Thomas 1999, S. 106) ist ein gängiges Mittel der Interkulturalisten. In der Ethnologie gehören Missverständnisse und auch Konflikte dagegen ganz selbstverständlich zum Fundus der methodengeleiteten sozialwissenschaftlichen Erkennt-

nismöglichkeiten. Fehlverhalten oder ‚ins Fettnäpfchen treten‘ führen in aller Regel nicht zum Abbruch einer Interaktion, sondern sind eher der Ausgangspunkt einer emischen Belehrung durch die Gastgeber. In jedem Fall bieten sie beiden Seiten, Gast und Gastgeber, die Möglichkeit zu einer Auseinandersetzung über Konventionen. Dies kann auch den Beginn einer freundschaftlichen Beziehung markieren.³⁶ Ein Beispiel aus der Gesellschaft der Aulad Ali Beduinen in der Westlichen Wüste Ägyptens verdeutlicht dies.

Beduinische Stammesgesellschaften, so das populäre Stereotyp, sind durch rigide kulturelle Konzeptionen von Blut, Ehre und Scham geprägt. Insbesondere die Konzeption „aql“ ist für den Kodex der Männer von zentraler Bedeutung. Die wörtliche Übersetzung von aql bedeutet Vernunft.³⁷ In der Verwendung bei den Aulad Ali bezeichnet aql die Fähigkeit sich „angemessen“ und „richtig“ zu verhalten. Die Begriffe „Angemessenheit“ und „Richtigkeit“ beziehen sich auf Affektkontrolle, die Beachtung von Konventionen im Sinne von sittlicher Reife und Urteilskraft. Ein Mann, der über aql verfügt, ist ein „aqla“, ein weiser Mann.³⁸ Ausgestattet mit diesen Erkenntnissen machte ich mich an einem sonnigen Morgen des Jahres 1994 mit meinem Kollegen Olin Roenpage auf, um unsere ersten Interviews mit Beduinen zu führen.

Nach einer guten Stunde Fahrt durch die von Geröll, Sandflächen, spärlicher Vegetation und stufenartigen Erhebungen geprägten Wüstenlandschaft zwischen der Küstenstadt Marsa Matruh und der Oase Siwa entdeckten wir unweit der Straße eine lose Ansammlung von Häusern mit einem großen traditionellen Zelt in ihrer Mitte. Unerfahren und gleichermaßen unverfroren glaubten wir an eine gute Möglichkeit, uns und unser Anliegen hier einer möglichst großen Zahl von Beduinen mitteilen zu können. Bei unserer Ankunft wurden wir höflich begrüßt und in das Zelt geführt, in dem etwa hundert Männer bei gesetztem Gespräch und Tee saßen. Natürlich hatte sich längst herumgesprochen, dass das deutsche Entwicklungsprojekt zwei junge Ethnologen beschäftigt, um über die Wirtschaft der Aulad ‘Ali zu forschen. Dennoch gab man uns die Gelegenheit zur Vorstellung, die ich versuchte, mit möglichst viel ‘aql zu bewerkstelligen. Nachdem man uns platziert hatte, begannen wir munter mit ersten Gesprächen. Unser Bemühen stieß jedoch überwiegend auf taube Ohren und Anzeichen von Unwilligkeit. Hatte ich bei der Vorstellung etwas falsch gemacht? Fehlte es mir an aql? Nach einigen Minuten wurden wir von einem der anwesenden Männer vor das Zelt gebeten. In ruhigen Worten gab er uns zu verstehen, dass wir uns auf einer Beerdigungsfeier befänden. Interviews seien jetzt nicht angemessen, wir sollten jedoch die Gelegenheit nutzen, um zu kondulieren und auf diese Weise der Trauergemeinschaft unseren Respekt erwei-

36 Vgl. Elwert (1994).

37 Aql (Ratio/Vernunft) steht in der arabisch sprechenden islamischen Welt der Kategorie nafs (Psyche, Emotionen, Leidenschaft) gegenüber. Der Mensch steht im Spannungsfeld dieser entgegengesetzten kulturellen Konzeptionen. Vgl. Eickelman (1989), S. 251f.

38 Vgl. Hüsken/Roenpage (1998), S. 91f.

sen. Nach dieser Ansprache waren wir zunächst verblüfft und dann schockiert. Wie hatte uns ein solcher Fehler unterlaufen können? Wie würden die Beduinen uns nun einschätzen? Hatten wir nicht soeben unsere sittliche Unreife unter Beweis gestellt? Nach kurzer Überlegung taten wir einfach das Gewünschte. Der Effekt war verblüffend. Anerkennung und Freude über unsere Anteilnahme wechselten mit Frotzeleien über den begangenen Formfehler. Der Unfalltod des Verstorbenen wurde erzählt und wichtige Aspekte von Trauerfeier und Beerdigung den Fremden erläutert. Die trauernde Familie einschließlich des Aqla's der Siedlung hat das damalige Forschungsprojekt im weiteren Verlauf nach besten Kräften unterstützt. Das Missverständnis gestaltete sich also nicht als Grenzerfahrung. Wenn das eigene kulturelle Orientierungssystem versagt und das Verhalten der „fremdkulturell geprägten Interaktionspartner“ nicht mehr zuverlässig antizipiert werden kann, gibt es durchaus eine Alternative zur „Handlungsunfähigkeit“.³⁹ Diese besteht in der emischen Belehrung durch den Interaktionspartner. Die emische Belehrung oder die Belehrung aus der Binnenperspektive des Gastgebers gehört zum Alltag ethnologischer Feldforschung.

Als Form der Subjektstrukturierung bildet sie ein komplementäres Element zur Strukturierung eines Gesprächs durch den Forscher.⁴⁰ Sie erschließt wichtige Aspekte der Relevanzstrukturen einer fremden Gesellschaft und bildet den Kern eines gemeinsamen Lernprozesses. Im geschilderten Fall bildete das Erlebnis der emischen Belehrung auch die Grundlage einer fruchtbaren Freundschaft.

Ein weiteres Element in der Vermarktungsstrategie der Interkulturalisten besteht in der Beschäftigung von Trainern, die aus den jeweiligen Einsatzländern oder Regionen stammen. Die Trainer leben in der Regel seit vielen Jahren in Deutschland und sind häufig als freie Trainer in der EZ, für politische oder kirchliche Stiftungen, aber auch für die öffentliche Hand in Ausländerbehörden oder stadtteilbezogenen interkulturellen Workshops tätig. Diese Art von Trainern genießt die besondere Autorität des ‚echten‘ Repräsentanten einer anderen Kultur. Die Glaubwürdigkeit des ‚Eingeborenen‘ erscheint jedem Teilnehmer offensichtlich. Seine Postulate und Thesen werden nicht hinterfragt, man könnte sich der Intoleranz verdächtig machen und damit ein zentrales Tabu interkultureller Trainings verletzen. In der Regel geht diese Strategie auf. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive ist sie jedoch, wie schon im Unterkapitel 4.3 Alexander Thomas dargelegt, problematisch. Ein eingeborener Trainer, der seit 20 Jahren in Deutschland lebt, kann ein selektives Bild der alten Heimat haben. Häufig handelt es sich um Migranten, die aus politischen und ökonomischen Gründen ihre alte Heimat verlassen mussten. Es kann zu einer ‚Romantisierung der alten Heimat‘ oder zum ‚Blick zurück im Zorn‘ kommen. Der Einsatz ‚eingeborener Trainer‘ kann aber auch andere Probleme verursa-

39 Vgl. Thomas (1999), S. 113.

40 Vgl. Elwert (2003), S. 27f.

chen, wenn sich im Teilnehmerkreis andere ‚Eingeborene‘ befinden. Ein Beispiel bietet die Auseinandersetzung eines syrisch-stämmigen deutschen Trainers mit den ägyptischen und syrischen Ehemännern zweier Projekterpertinnen. Mit dem Beispiel, das sich so in einem Vorbereitungsseminar der DSE im Jahre 2001 zugetragen hat, möchte ich das Kapitel abschließen.

Das Ägyptenbild, welches der eingeborene Trainer dem Plenum vermitteln wollte, kollidierte mit den Einschätzungen des mitausreisenden ägyptischen Ehemanns. Im Gegensatz zum Trainer, der sich bemühte, den Teilnehmern die orientalische Unpünktlichkeit als eine andere Art das Leben wahrzunehmen zu vermitteln, wollte der Ägypter über die Menschenrechtsverletzungen des Mubarak-Regimes diskutieren.

Die unterschiedlichen Bedürfnisse eskalierten in eine polemische Auseinandersetzung über die falsche oder richtige Darstellung Ägyptens. Ein in Deutschland lebender Syrer, so der Ägypter, könne sich kein Urteil über Ägypten erlauben. Dem Ägypter, so der syrisch stämmige deutsche Trainer, fehle die Distanz zu seinem Land, um die kulturellen Grundmuster zu erkennen. Daraufhin schaltete sich der syrische Ehemann mit der Absicht ein, die Situation mit einem Bonmot entschärfen. „Sie sehen mich hier in meinem Jogginganzug. Ich zeige Ihnen meine Fußsohlen und blicke Ihnen gerade in die Augen. Meine Frau unterbricht mich, wann immer sie es will. Meine Tochter hat nur noch die Jungen im Kopf, und ich kann mich einfach nicht mit der Idee anfreunden in den Jemen zu gehen. Ich bin Araber. Merken Sie das nicht?“ Die Teilnehmer ohne arabischen Hintergrund reagierten verwirrt. Einige fragten sich, ob am Ende der alte journalistische Allgemeinplatz von der Uneinigkeit der Araber als eigentlichem Grund für ihre Schwäche nicht doch richtig sei. (Quelle: Eigene Erhebungen 2001, Bonn, Deutschland)

