

Interkulturelle Kommunikation
Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin

Titelei wird vom Verlag gesetzt!

**Münchener Beiträge zur
Interkulturellen Kommunikation**

herausgegeben vom
Institut für Volkskunde/Europäische Ethnologie
Institut für Interkulturelle Kommunikation
Institut für Ethnologie und Afrikanistik
der Ludwig-Maximilians-Universität München

Band 20

Herausgegeben von

Alois Moosmüller
Klaus Roth

Waxmann Verlag 2006
Münster / New York / München / Berlin

Interkulturelle Kommunikation

Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin

herausgegeben von
Alois Moosmüller

[Waxmann-Logo]

Waxmann Verlag 2006
Münster / New York / München / Berlin

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation, Band 20

ISBN ■

ISSN 1430-8770

© 2006 Waxmann Verlag GmbH Münster

<http://www.waxmann.com>

E-Mail: info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Alexandra Dohse, München

Satz: Tomislav Helebrant

Druck: ■

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier, DIN 6738

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Interkulturelle Kommunikation aus ethnologischer Sicht

Alois Moosmüller

*People do not live in different worlds, they live differently in the world
(Kirsten Hastrup)*

Interkulturelle Kommunikation ist in einer besonderen Situation in den USA entstanden. Nach den Erfahrungen von „dreißig Katastrophenjahren, die von Krieg, Depression, Tyrannei und internationaler Anarchie geprägt waren“, machen sich die USA daran, die Welt neu zu ordnen (Judt 2003: 383). Die Vereinbarungen von Bretton Woods am 22. Juli 1944 stellen die Weichen für die internationale Entwicklung, für das Wirken des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank, wie auch die Ankerfunktion des Dollar im internationalen Währungssystem, für die Vormachtstellung der USA und die Institutionen, die daraus entstanden sind. Aus der von US-Präsident Roosevelt zusammen mit Churchill 1942 geschaffenen Atlantik-Charta geht die Charta der Vereinten Nationen hervor, dem wesentlichen Instrument der Friedensicherung der neuen Ära; es folgen die Verabschiedung der Konventionen über Flüchtlinge, Menschenrechte, Völkermord, Rüstungskontrolle, Kriegsverbrechen, etc. Mit der Pax Americana sollte die internationale Zusammenarbeit durchgesetzt und die „Gefahr des Kommunismus“ eingedämmt werden (Muchlinski 2005). Amerika beginnt, die Welt nach seinem Bild zu formen. Mit dem Slogan „You can be like us“ wird in europäischen Ländern für den Marshallplan geworben (Czempiel 2002).

Um diese Mission umzusetzen, schickten die amerikanische Regierung sowie öffentliche und private Organisationen Berater und Fachleute in alle Welt, und um den Auslandseinsatz möglichst effektiv zu gestalten, sollten sie entsprechend auf die jeweilige Situation in den verschiedenen Ländern und Regionen vorbereitet werden. Der Kulturanthropologe Edward T. Hall wurde mit der Entwicklung und Durchführung geeigneter Schulungsprogramme zur Auslandsvorbereitung beauftragt. Die Idee war, das reichhaltigen Wissen der Kulturanthropologie über „fremde Völker und Kulturen“ für die Schulungsprogramme nutzbar zu machen. Bald stellte sich jedoch heraus, dass das ethnographische Wissen

über die Zielländer bzw. -regionen von den Teilnehmern kaum aufgenommen, geschweige denn angewandt werden konnte, da es sich nicht gut auf den tatsächlichen Praxisbedarf der Teilnehmer abstimmen ließ. Nach Halls Einschätzung war das Problem jedoch vor allem dem unreflektierten kulturellen Bias der Schulungsteilnehmer geschuldet, die daher gar nicht im Stande waren, ethnographisches Wissen sinnvoll zu verarbeiten. In den Jahren seiner Tätigkeit am Foreign Service Institute entwickelte Hall in Zusammenarbeit mit Psychoanalytikern und Linguisten neue Methoden, die geeignet waren, ethnographisches Wissen praxisnah zu vermitteln und den kulturellen Bias der Teilnehmer bewusst zu machen und damit aufzulösen. Zwar konnte Hall seine Arbeit für die amerikanische Regierung nur einige Jahre ausführen, da er in der McCarthy-Zeit verdächtigt und seiner Aufgaben enthoben wurde, aber die Initialzündung war erfolgt: Aus der Kulturanthropologie hatte sich mit Beimengungen aus der Psychoanalyse und der Linguistik eine neue Fachrichtung ergeben, die Hall „Interkulturelle Kommunikation“ nannte. Diese Bezeichnung blieb in den folgenden Jahren und Jahrzehnten mit Edward T. Hall aufs Engste verbunden, weshalb er vielfach auch als „Begründer der Interkulturellen Kommunikation“ gesehen wird (Hall 1992; Rogers, Hart 1998; Rogers u. a. 2002; Roth, Roth 2001).

Der Kulturanthropologe Hall war nun weniger daran interessiert, Wissen über andere Kulturen zu gewinnen, womit sich Kulturanthropologen vornehmlich beschäftigen, sondern daran, Wissen über Individuen, die sich in anderen Kulturen bewegen, zu gewinnen, genauer gesagt darüber, wie Individuen, die für einige Monate oder Jahre in andere Länder entsandt werden, die fremde Kultur erleben und verarbeiten, in welcher Weise sich dabei die Prägung durch ihre eigene Kultur geltend macht, wie sie ihr Handeln auf die neue Situation einstellen und sich an die Gegebenheiten anpassen und ob es dabei zu Veränderungen der Fremd- und Selbstbilder sowie der Persönlichkeit kommt. Er sieht Kultur als subjektives Phänomen, als eine Strukturierung des Fühlens, Denkens und Handelns eines Individuums, die auch dann fortbesteht, wenn das Individuum seinen ursprünglichen kulturellen Kontext verlassen hat. Die Nähe der Interkulturellen Kommunikation zur Mutterdisziplin Kulturanthropologie bzw. Ethnologie bleibt für ihn jedoch bestehen, wenngleich dies von Kulturanthropologen kaum wahrgenommen wurde – dazu war die Bedeutung des neuen Lehr- und Forschungsgebietes interkulturelle Kommunikation wohl noch zu gering.¹ Heute kann festgestellt werden, dass sich durchaus eine Nähe zum

¹ Hall (1992) hat zeitlebens bedauert, dass seine Arbeit in der klassischen Kulturanthropologie nicht mehr zur Kenntnis genommen wurde, mit Ausnahme seiner Forschung zur Proxemik, die in den 1960er Jahren in kulturanthropologischen Zeitschriften, darunter auch in *Current Anthropology* (Hall 1968), diskutiert wurden.

Mutterfach Ethnologie zeigt: Insofern sich Interkulturelle Kommunikation mit den Beziehungen zwischen Kultur und dem Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln von Individuen beschäftigt, steht sie der Psychologischen Anthropologie nahe, und insofern es ihr um die Umsetzung ethnologischen Wissens in spezifischen Handlungssituationen und um die Generierung systematischen Wissens aus individuell erlebten Praxiszusammenhängen geht, steht sie der Angewandten Ethnologie (applied anthropology) sehr nahe. Im Folgenden sollen ein paar Aspekte diskutiert werden, die das Verhältnis von Ethnologie und Interkultureller Kommunikation, die Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit ihrer Konzepte und Methoden beleuchten sollen.

1. Reisender – Fremder – Grenzgänger

Herodot, der als „der erste Ethnologe“ gilt, berichtet in seinem Werk „Historien“ von den Reisen, die ihn nach Mesopotamien, Ägypten, Persien und Südrussland führten und von seinen Begegnungen mit dem „Andersartigen“. Bereits vor 2 500 Jahren werden damit die grundlegenden „Diskursprinzipien“ für die Beschäftigung mit Andersheit – was fortan die Hauptbeschäftigung von Ethnologen darstellt – eingeführt, weshalb ihm der Ehrentitel „erster Ethnologe“ auch zu Recht verliehen wurde. Herodot, so führt Stephen Greenblatt (1994) aus, hat erstens das Prinzip *Erkenntnisgewinn durch Reisen* – „das Reisen befähigt einen, vertraute Sitten mit den Sitten anderer zu vergleichen und das Gewohnte und Selbstverständliche in neuem Licht zu sehen“ (S. 188) – begründet, zweitens das Prinzip *Ethnograph als Augenzeuge* – „ich war dort und habe es mit eigenen Augen gesehen“² – und drittens das Prinzip *Deutung des Fremden aus der eigenen Perspektive*, weil die Menschen aufgrund allgemein verbreiteter ethnozentrischer Einstellungen – „sehr sind die Menschen von der Meinung durchdrungen, die von ihnen selbst entwickelten Lebensformen seien jeweils die besten“ (Herodot, zit. in Petermann 2004: 24) – dazu neigten, das Fremde auf der Basis des eigenen Kenntnisstandes und der eigenen Einstellungen zu konstruieren. Mit den drei „Diskursprinzipien“, die Greenblatt aus dem Werk des reisenden Ethnologen Herodot destilliert hat, sind zentrale

² „Warum nehmen wir das, was ein Anthropologe sagt, ernst? Nicht wegen der dargebotenen Fakten oder der begrifflichen Eleganz, sondern weil er uns zeigt, dass er ‚eine andere Lebensform wirklich durchdrungen‘ hat (oder von ihr durchdrungen ist), d. h. er überzeugt uns mit seinem ‚dort gewesen‘ sein“ (Geertz 1990: 14). „Wir sollen glauben, dass wenn wir selbst dort gewesen wären, dann hätten wir dasselbe gesehen, gedacht, gefolgert“ (24). „Mit Malinowski steigert sich das zu ‚ich war nicht nur dort, ich war einer von ihnen‘“ (29).

Themen der Ethnographie formuliert, die im Weiteren etwas vertieft werden sollen: das authentische Erleben und Bezeugen des kulturell Anderen, der fremde Blick auf das Eigene und die Konstruktion des kulturell Anderen.

Der Ethnologe wird oft als „Fremder“ (Nash 1963) oder als „professioneller Fremder“ (Agar 1980) in fernen Ländern und Kulturen gesehen, der seit der „Heimkehr des Ethnologen“ (Jackson 1987, Messerschmidt 1981) auch als Fremder in der eigenen Gesellschaft gilt.³ Die Befähigung, die eigene Gesellschaft in einem anderen Licht zu sehen, wurde von Georg Simmel als wesentliches Charakteristikum des „Fremden“ gesehen, das stets Anlass für Misstrauen gibt. Er schreibt: „Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt, sozusagen der potentiell Wandernde.“ Mit dieser Feststellung verknüpft Simmel eine zweite wichtige Bedingung, nämlich die Tatsache, dass der Fremde nicht in dieser Gesellschaft verwurzelt ist: „Der Fremde ist eben seiner Natur nach kein Bodenbesitzer, wobei Boden nicht nur in dem physischen Sinne verstanden wird, sondern auch in dem übertragenen einer Lebenssubstanz, die, wenn nicht an einer räumlichen, so an einer ideellen Stelle des gesellschaftlichen Umkreises fixiert ist.“ Diese „Bindungslosigkeit“ verleihe dem „Fremden“ die Möglichkeit, Dinge „objektiv“ zu sehen, er ist „durch keinerlei Festgelegtheiten gebunden, die ihm seine Aufnahme, sein Verständnis, seine Abwägung des Gegebenen präjudizieren könnten. Diese Freiheit, die den Fremden auch das Nahverhältnis wie aus der Vogelperspektive erleben und behandeln lässt, enthält freilich allerhand gefährliche Möglichkeiten“ (Simmel 1908: 509–512). Für viele Ethnologen gehört es zum beruflichen Ethos, das Fremdsein, bzw. den „fremden Blick“ für solche „gefährliche Möglichkeiten“, nämlich für Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen, einzusetzen. Kann dasselbe auch für diejenigen gesagt werden, die sich mit interkultureller Kommunikation beschäftigen? Im Prinzip gilt dasselbe für den „Interkulturalisten“ (eine Person, die sich professionell mit dem Thema Interkulturalität oder interkulturelle Kommunikation beschäftigt), wenngleich ihm der fremde Blick vor allem beim Perspektivenwechsel hilft, den er beständig vornehmen muss, insbesondere wenn er sich in einer Mittlerrolle befindet.

Der Ethnograph ist Reisender und Fremder und er kann auch „Grenzgänger“ sein. Dann ist er auf beiden Seiten der „Grenze“⁴ zu Hause und wechselt

³ Gottowik (2005: 26) hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die „Selbstzuschreibung, Fremder im eigenen Land zu sein, kein spezifischer ethnologischer Topos (ist), sondern ein Generalthema der modernen Intellektuellen.“

⁴ „Grenze“ zwischen Kulturen ist eine problematische Metapher, die eine klare, immer schon gegebene Trennlinie zwischen zwei Domänen suggeriert. Stattdessen muss

häufig hin und her, um Geschichten über die jeweils andere Seite zu erzählen. Der Interkulturalist kann ebenso als Reisender und Fremder insbesondere aber als „Grenzgänger“ charakterisiert werden und zwar in einem erweiterten Sinn als jemand, der nicht nur beständig kulturelle Grenzen überschreitet, sondern für den die „Grenzgängerei“ selbst – und nicht so sehr das, was jenseits der Grenze liegt – den zentralen Gegenstand seines Interesses darstellt. Der Interkulturalist will verstehen, wie Menschen, die „zwischen den Kulturen“ leben oder zwischen Kulturen wechseln, ihre Welt konzeptualisieren und gestalten. Er will nachvollziehen, warum Menschen, die sich in einer Welt bewegen, die als eine zunehmend grenzenlose beschrieben wird, ständig neue Grenzen errichten und an mentalen Barrieren festhalten. Man könnte ihn daher auch als „Ethnographen des Umgangs mit kultureller Differenz“ bezeichnen, wobei „Umgang mit kultureller Differenz“ auch die Konstruktion von kultureller Differenz beinhaltet.

Die eigentliche Nähe zur Ethnographie kam jedoch bei der Entwicklung des Fachs „Intercultural Communication“ in den USA nicht zum Tragen. Hall bemühte sich vergeblich, mit seinen Ideen der Kulturanthropologie neue Impulse zu geben (Hall 1992). Statt in der Kulturanthropologie fielen seine Ideen in der Kommunikationswissenschaft auf fruchtbaren Boden: Interkulturelle Kommunikation entwickelte sich vor allem im Rahmen der universitären Disziplin Speech Communication wissenschaftlich weiter und etablierte sich schließlich als eine eigenständige Disziplin (Rogers u. a. 2002). Als Meilenstein der Entwicklung der neuen Disziplin kann das 1975 publizierte Buch der Kommunikationswissenschaftler John Condon und Fathi Yousef gesehen werden, das vom Herausgeber Russel Windes mit den vielversprechenden Worten „this book is likely to define the field of intercultural communication for years to come“ angekündigt wurde. Was sind das für Ansätze, die in diesem „richtungsweisenden Werk“ dargelegt werden und das Fach Interkulturelle Kommunikation nicht nur in den USA maßgeblich beeinflussten?

Condon und Yousef beginnen ihre Ausführungen mit einem Hinweis auf Marshall McLuhans global-village-Metapher. Die eng vernetzte Welt, die Allgegenwart internationaler Beziehungen und die damit bestehende Herausforderung, mit kultureller Differenz angemessen und effektiv umzugehen, sowie die Frage, welche Rolle dem Menschen dabei zukommt, bilden den Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Da internationale Beziehungen bereits lange vor dem Aufkommen des Diskurses um „global village“ eine bedeutende Rolle spielten, fragten sie sich, warum dann noch kein Buch zum Thema interkulturelle Kommunikation geschrieben worden sei. Und ihre Antwort lautete, dass die Be-

„Grenze“ eher als Konstrukt verstanden werden, dessen Klarheit und Dauerhaftigkeit eine Fiktion ist, und dessen Existenz bestimmte Interessen bedienen soll (Barth 1969).

schäftigung mit internationalen Beziehungen im Grunde immer einen „Bereich der Manipulation“ dargestellt habe, in dem das Thema Mensch keine Rolle gespielt habe. Auch im alten Griechenland seien „internationale Beziehungen“ gepflegt und zugleich die Vorstellung aufrechterhalten worden, dass jeder Fremde ein Barbar sei. Diese Einstellung habe sich bis heute (also 1975) im Grunde nicht geändert, nach wie vor gehe es in den internationalen Beziehungen ausschließlich um Business, Politik und abstrakte Interessen, wobei dem Thema Mensch bzw. Menschlichkeit nach wie vor keine Bedeutung beigemessen werde. Dieses Thema existiere, wenn überhaupt, nur als innere Angelegenheit von Staaten, also nur wenn es die eigenen Bürger betrifft, werde aber nicht als Angelegenheit der Beziehungen zwischen den Staaten gesehen.⁵ Das gleiche Missverhältnis drücke sich in der Tatsache aus, dass zwar das Studium fremder Kulturen ernst genommen, die Beschäftigung mit der eigenen Kultur jedoch vollständig vernachlässigt werde. Werde dagegen der Mensch als kulturelles Wesen bzw. die kulturell geformten menschlichen Möglichkeiten und Bedürfnisse ins Zentrum der Betrachtung gerückt, dann sei das Studium der eigenen Kultur bzw. des eigenen „kulturellen Verhaltens“, kulturelle Selbsterfahrung und Introspektion ebenso wichtig wie das Studium anderer Kulturen und Verhaltensweisen. „Kultursensibilisierung“, die Reflexion der eigenen kulturellen Prägungen, ist das zentrale Anliegen der Interkulturellen Kommunikation und wird – die Autoren demonstrieren dies vielfach – vor allem durch die Bearbeitung von Anekdoten über Kulturkontrast-Erlebnisse realisiert: Anhand praktischer Vorfälle werden interkulturelle Missverständnisse geschildert, mit deren Hilfe exemplarisch allgemeine kulturelle Unterschiede und Strategien, mit diesen umzugehen, herausgearbeitet werden.

Condon und Yousefs Vorstellungen von Kultur basieren zum einen auf den Annahmen des Kulturrelativismus – wenn die Frage der „Menschlichkeit“ ins Zentrum gerückt wird, müssen alle Kulturen als gleichwertig konzeptualisiert werden – und zum anderen auf den Annahmen des Funktionalismus, wonach Kultur holistisch als ein allumfassendes System gesehen wird, das das Wahrnehmen, Denken, Fühlen und Handeln der Menschen in grundlegender Weise prägt (Kohl 1993). Wenn das Individuum als vollständig eingebettet in seine Kultur gesehen wird, wie bei Condon und Yousef, ergibt sich, dass die Akteure in interkulturellen Situationen das Geschehen jeweils nur im Rahmen der eigenen Kultur erleben und interpretieren können und die dabei entstehenden Missverständnisse häufig nicht mal bemerken. Das größte Problem bestehe somit in

⁵ Dass sich seit dem zweiten Weltkrieg internationale Organisationen intensiv um Völkerfreundschaft und Humanisierung der internationalen Beziehungen bemühten, was den Autoren durchaus bewusst ist, scheint ihr Urteil nicht zu mildern.

der Tatsache, dass die interkulturell Handelnden auf Grund ihrer kulturellen Prägung und ihrer ethnozentrischen Grundhaltung selbstverständlich annahmen, alle anderen Akteure dächten, fühlten und handelten genauso wie sie selbst. Nur wenn die (verborgene) kulturelle Differenz, die sich in den Handlungssituationen geltend machte, klar und deutlich herausgearbeitet werde, sei das Grundproblem in der interkulturellen Kommunikation zu lösen.

Interkulturelle Kommunikation hat sich aus der Kulturanthropologie heraus entwickelt, dabei aber die drei Diskursprinzipien für die Beschäftigung mit kultureller Andersheit beibehalten. Eine besonders wichtige Rolle spielt dabei das dritte Prinzip, die Berücksichtigung der Tatsache, dass das Andere immer auf der Basis des eigenen, ethnozentrischen Wissensstandes konstruiert wird. Auch wenn in den 1950er und 60er Jahren, ganz besonders durch die Bemühungen des Kulturanthropologen Hall, im Hinblick auf viele Themen, Konzepte und Methoden deutliche Ähnlichkeiten zwischen der Mutterdisziplin Kulturanthropologie und der Tochter Interkulturelle Kommunikation bestehen, wird die Tochter von der Mutter ignoriert und sucht sich schließlich mit dem Fach Speech Communication eine neue Mutter.⁶ Nicht mehr interessiert und beteiligt an den Diskursen in der Kulturanthropologie, wurden manche Entwicklungen seit den 1970er Jahren, namentlich die „writing culture“-Debatte und die Neuformulierung des Kulturkonzepts, in der Interkulturellen Kommunikation nicht mehr nachvollzogen. Die zuerst von Hall, dann von Condon und Yousef und anderen Autoren der Interkulturellen Kommunikation vorgegebene Richtung, die auf den Konzepten des Kulturrelativismus und des Malinowski'schen Funktionalismus basiert, wurde damit im Grunde bis heute beibehalten. Allerdings ist hier zu betonen, dass in der Nichtbeteiligung an ethnologischen Diskursen zwar ein Grund für die Beibehaltung des klassischen Kulturkonzepts zu sehen ist, aber nicht der Hauptgrund – dieser muss vielmehr in der Besonderheit des Gegenstandes von Interkultureller Kommunikation gesehen werden, wovon etwas später die Rede sein soll.

2. Globalisierung

Seit Beginn der 1990er Jahre beschäftigt sich auch die Ethnologie verstärkt mit dem Phänomen der Globalisierung, insbesondere mit translokalen bzw. trans-

⁶ Der Einfluss von Speech Communication auf die Interkulturelle Kommunikation wird hier nicht thematisiert. Hingewiesen sei jedoch auf das umfangreiche und auch in der erweiterten wissenschaftlichen Community viel beachtete Werk des wohl bedeutendsten kommunikationswissenschaftlichen Autors in der Interkulturellen Kommunikation, des jüngst verstorbenen William B. Gudykunst (1993, 1997).

nationalen Prozessen (Eriksen 2003). Kultur und Raum bilden keine selbstverständliche Einheit mehr, Kultur wird als „deterritorialisier“ konzeptualisiert. Dem Phänomen wandernder und vermischter Kulturen wird (wieder) mehr Aufmerksamkeit geschenkt und Konzepte wie „Ethnizität“ (Wolf 1994), „Diaspora“ (Clifford 1994), „Multikulturalismus“ (Turner 1993) oder Methoden wie „multi-sited“ Ethnographie (Marcus 1995) gewinnen an Bedeutung. Geertz (1990) hat als einer der ersten darauf hingewiesen, dass die alte „Welt des Hier und Dort“, in der Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski oder Ruth Benedict operierten, endgültig der Vergangenheit angehöre. Entstanden sei „die eine Welt, die aus einem einzigen ‚verdichteten Sozialraum‘“ bestehe. Damit existiere, wie Geertz (1990: 141–142) es ausdrückt, „die Möglichkeit eines intelligiblen Diskurses zwischen Menschen, die voneinander in ihren Interessen und Ansichten, in Reichtum und Macht ganz verschieden und doch in einer Welt beheimatet sind, in der es, so wie sie nun einmal in endlose Verbindung geschleudert sind, zunehmend schwierig ist, sich aus dem Wege zu gehen“.

Nur wenige Jahre später scheint Geertz die „Eine-Welt“-Metapher fallen gelassen und durch die „Welt in Stücken“-Metapher (Geertz 1996) ersetzt zu haben. Mit dem Mauerfall habe sich die Welt radikal geändert. Aus der bis dahin zusammenhängenden Welt, deren Bindekraft im Ost-West Schisma und im „kalten Krieg der Ideologien“ bestanden habe, sei ein Flickwerk geworden, was erhebliche Konsequenzen für die Art der Theoriebildung habe. Die Welt lasse sich nun nicht mehr durch große Theorien, sozusagen „auf dem direkten Weg“ erklären, sondern nur noch „über den Umweg“ von Beispielen, Unterschieden, Variationen und Besonderheiten – die „Welt in Stücken“ lasse sich eben nur „Stück für Stück“ erschließen. Wenn wir etwas über die zerstückelte Welt aussagen wollen, so Geertz, müssen wir unser Denken anpassen und die „Besonderheiten, Individualitäten, Absonderlichkeiten, Diskontinuitäten, Kontraste und Singularitäten“ ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit rücken.⁷ Gemeinplätze wie „westliche Tradition“ oder „konfuzianische Ethik“ müssten aufgegeben werden, denn in den verschiedenen Lebensformen lasse sich kein gemeinsamer roter Faden mehr finden: Die zerstückelte Welt sei eben mit den alten Klassifizierungen nicht mehr beschreibbar, wir müssten vielmehr neue Mittel und Wege finden, um die vielfältige, vermischte, diskontinuierliche Welt erfassen zu können. Die „Zerstückelung der Welt“ erfordere, Abschied zu nehmen vom Universalismus. Der „sozialdemokratische Liberalismus“, schreibt Geertz (1996: 87), dürfe sich nicht länger als das eigentliche Weltmodell sehen, sondern müsse

⁷ Der von Condon und Yousef propagierte anekdotische Ansatz hat eine gewisse Nähe zu Geertz' Forderung.

anerkennen, dass er mit anderen Modellen, etwa dem Islam, oder dem singapo-reanischen Konfuzianismus konkurriere.

Arjun Appadurai und Ulf Hannerz haben entscheidend zum Diskurs in der Ethnologie über Globalisierung beigetragen und dabei das Konzept „Kultur“ neu gewichtet. „Kultur“, schreibt Appadurai (1996: 13), „ist eine allgegenwärtige Dimension des menschlichen Diskurses, die Differenzen ausbeutet, um differente Konzepte von Gruppenidentität zu generieren (...) Kulturalismus ist die bewusste Mobilisierung kultureller Differenzen im Dienste nationaler oder transnationaler politischer Interessen“. Es gebe keinen gesonderten Raum mehr für wissenschaftliche Debatten; der Zweck von Wissenschaft könne nicht mehr auf die Hervorbringung immer adäquaterer Modelle der Wirklichkeitsbeschreibung reduziert werden, sondern Wissenschaft konstruiere Wirklichkeit, weshalb Begriffe wie Kultur oder kulturelle Differenz, wenn überhaupt, mit äußerster Vorsicht und Zurückhaltung zu verwenden seien, insbesondere dürfe Kultur nicht als eine (uranfänglich) gegebene Entität dargestellt werden. Wichtig sei dagegen herauszustellen, dass Globalisierung vor allem die (prinzipielle) Verfügbarkeit von weltweit verbreiteten kulturellen Elementen bedeute. Immer mehr Menschen in immer mehr Weltregionen stehe eine immer größere Auswahl an möglichen Lebensweisen zur Verfügung. Hannerz sieht daher eine Art „global ecumene“ entstehen, einen Interaktionsraum für Kulturen, die bisher separat existierten (Tsing 2001).

Die globale Welt – darauf hat bereits Robertson (1992) mit dem Begriff „Glokalisierung“ hingewiesen – ist widersprüchlich und dementsprechend treffen die gegensätzlichen Konzepte „Welt in Stücken“ und „global ecumene“ auch gleichermaßen zu. In jedem Fall ändert sich das Verhältnis des Ethnographen zu seinen Informanten, die nun nicht mehr getrennt in einer anderen Weltregion leben, sondern mit dem Forscher direkt in Verbindung treten und sich kritisch auf seine Darstellungen beziehen können. Um transnationale Phänomene zu erforschen, geht es nach Hannerz (2004) weder um „study down“ noch „study up“,⁸ vielmehr müsse der weitgereiste, fremderfahrene Ethnograph davon ausgehen, dass er mit seinen ebenfalls weitgereisten und fremderfahrenen Informanten viele Erfahrungen teilt und sich auf Augenhöhe mit ihnen befindet. Hannerz schlägt daher ein „study sideways“-Herangehen vor. Wenn er die Berufs- und Lebenswelt internationaler Korrespondenten beleuchtet, bezieht er immer auch

⁸ Die bereits in den 1970er Jahren von Laura Nader (1988) aufgestellte Forderung, wonach Ethnologen nicht mehr länger nur dort forschen sollten, wo die Menschen weniger informiert, weniger zivilisiert und weniger mächtig sind, sondern auch dort, wo sie informierter, zivilisierter und mächtiger als der Ethnologe sind, wo sie also „study up“ praktizieren müssen, fand – wenn auch mit großer Verzögerung – in den 1990er Jahren eine breite Resonanz (Bohannan 1994, Marcus 1995, Wolfe 1994).

seine eigenen Erfahrungen mit ein. Auf diese Weise gelingt es ihm, die vielfältigen Abhängigkeiten und Begrenzungen aber auch die kreativen Spielräume der einzelnen Korrespondenten in ihren internationalen bzw. transnationalen Handlungsfeldern sehr informiert zu beschreiben.⁹ Seine Forschung weist gewisse Ähnlichkeiten mit Forschungen in der Interkulturellen Kommunikation auf, die zum internationalen Personaltransfer in multinationalen Organisationen oder zum internationalen Studentenaustausch durchgeführt wurden. Hannerz geht bei der Darstellung der „Welt der internationalen Korrespondenten“ vom Kosmopolitismus der Korrespondenten aus – er sucht nach Ähnlichkeiten in den Lebens- und Berufssituationen der Korrespondenten, um gewissermaßen „den Stamm der internationalen Korrespondenten“ zu konstruieren. Im Unterschied dazu gehen die Forschungen in der Interkulturellen Kommunikation davon aus, dass auch international sehr erfahrene Personen ihre früh erworbenen ethnozentrischen Grundhaltungen beibehalten – sie suchen nach situations- und akteursübergreifenden Ähnlichkeiten bezüglich des Umgangs mit kultureller Differenz. Hannerz’ „anthropology of globalisation“ folgt einer ähnlichen Heuristik wie Geertz’ „zerstückelte Welt“: Statt Theorien und kohärente Argumentationsstränge zu bilden, wird der Leser mit Eindrücken, Bildern und assoziativ verbundenen Erzählungen konfrontiert, die mit ethnographischen Beispielen angereichert sind. Globalisierung bedeute nicht die Auflösung kultureller Differenz, sondern die Veränderung der Art und Weise, in der kulturelle Differenz konstruiert wird – und um dem auf die Spur zu kommen, müsse vor allem den transnationalen Prozessen Beachtung geschenkt werden (Hannerz 1996).

Einen bedeutenden Teil der Beschäftigung mit transnationalen Prozessen nimmt die Migrationsforschung ein. Im Globalisierungsdiskurs ist der Migrant zu einer Figur von zentraler Bedeutung für die Gesellschaften geworden.¹⁰ Die „provozierende Andersheit“ des Migranten zwingt die Gesellschaften gewissermaßen dazu, sich zu ändern, wodurch letztlich eine bessere Anpassung an die globalisierende Welt erfolge (Favell 2003). Der „Migrant“ ist für manche zum Sinnbild des Lebensgefühls im „Zeitalter der Globalität“ (Albrow 1996) geworden, in der nicht „roots“ sondern „routes“ (Clifford 1997) bedeutsam sind.

⁹ I want to throw some light on the continued ordering of foreign correspondent activity and the room for maneuver, improvisation, and choice within that larger frame just noted – a bit less structure, perhaps, and some more agency. The correspondents are hardly mere puppets of the world information order, even though the latter cannot be ignored (Hannerz 2004: 9).

¹⁰ Hier sei daran erinnert, dass es gegenwärtig weltweit mehr als 120 Millionen Migranten gibt, was in relativen Zahlen ausgedrückt jedoch nur 2% der Weltbevölkerung sind. Auch in Zeiten der Globalisierung leben die meisten Menschen dort, wo sie geboren wurden (Hammar u. a. 1997).

Migranten werden als „Globalisierungsagenten“ gesehen, die sich, je nach dem, ob eine „Globalisierung-von-unten“-Perspektive (Appadurai 2000, Marques u. a. 2001) oder einer „Globalisierung-von-oben“-Perspektive (Beck 1998, Epstein u. a. 1996) gewählt wird, sehr unterschiedlich in Szene setzen. Im ersten Fall sind es die „ethnischen Migranten“, die mit ihrer provozierenden kulturellen Andersheit den Wandel der Residenzgesellschaft anstacheln; im zweiten Fall sind es die „Elitemigranten“ (*sojourners* wie z. B. Diplomaten, Geschäftsleute, Wissenschaftler, Peace-Corps-Mitarbeiter, die für mehrere Monate oder Jahre in einem anderen Land leben und arbeiten), die gewissermaßen einen heimlichen, unsichtbaren Beitrag zur Umgestaltung der Residenzgesellschaft leisten – allerdings in die Gegenrichtung: Während die Anwesenheit ethnischer Migranten den Wandel der Gesellschaft in Richtung Offenheit für Vielfalt und Toleranz gegenüber Andersheit bewirke, fördere die Anwesenheit der Elitemigranten eher die Tendenz zu transnationaler Standardisierung und kultureller Konvergenz (Favell 2003, Moore 2005).

Die Ethnologie beschäftigt sich vorwiegend mit „Migration von unten“ – Hannerz' (2004) Studie stellt eine der wenigen Ausnahmen dar – und lenkt damit ihr Augenmerk auf die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse, die von der deutlichen Präsenz der Migranten ausgelöst werden. Die Interkulturelle Kommunikation beschäftigte sich bisher dagegen vorwiegend mit der „Migration von oben“, wobei der Fokus weniger auf die (Residenz-)Gesellschaft, sondern vorwiegend auf die Befindlichkeit einzelner Elitemigranten gerichtet ist. Verschiedentlich wird auch davor gewarnt, Migranten dichotom in privilegierte, weltgewandte „mobile Eliten“ und benachteiligte, lokal orientierte „ethnische Migranten“ einzuteilen. So kritisiert Zygmunt Bauman (1998), dass viele Migrationsforscher damit das Klischee einer „neuen globalen Apartheid“ verbreiteten. Nach Meinung vieler Autoren sei es jedoch unerheblich, ob Migration „von oben“ oder „von unten“ gesehen werde, wichtig sei, zu erkennen, dass unter Zuwanderern der Trend zunehme, sich nicht zu assimilieren, sondern langfristige Beziehungen zur Herkunftsgesellschaft aufrecht zu erhalten. Damit nehme ganz unabhängig von der Frage, ob es sich um privilegierte oder nicht-privilegierte Migranten handelt, die Bedeutung „transnationaler sozialer Räume“ weiter zu (Glick-Schiller u. a. 1994, Pries 1996) und der Trend, dass die nationalstaatliche Souveränität zunehmend in Frage gestellt werde, münde nach Meinung mancher Autoren letztlich in der Auflösung des Nation-Staates (Pries 2002; Yeoh, Willis 2004) bzw. führe zur Herausbildung von komplementären Strukturen zum Nationalstaat (Kearney 1995; Al-Ali, Koser 2002).

Multinationale Organisationen, mit denen sich Interkulturelle Kommunikation seit langem beschäftigt (Moosmüller 1997; Wiseman, Shuter 1994), können als „transnationale soziale Räume“ gesehen werden, die nicht durch spontane

Aktivitäten von Migranten geschaffen wurden, sondern durch das strikte Bemühen, Prozesse weltweit zu koordinieren und zu kontrollieren und in möglichst standardisierte Formate zu bringen (Morgan 2001, Morgan u. a. 2001, Morgan u. a. 2003). In diesem Zusammenhang ist es nicht überraschend festzustellen, dass es in multinationalen Organisationen eine deutliche Tendenz gibt, kulturelle Andersheit entweder zu ignorieren oder davon auszugehen, dass die Organisation über Mittel und Wege verfügt, trotz kultureller Verschiedenheit uneingeschränkt handlungsfähig zu sein. In multinationalen Unternehmen sollten die Mitarbeiter idealerweise über „global mindset“ (Jeannot 2000), „global literacy“ (Rosen 2000) oder „new management mentality“ (Ghoshal, Bartlett 1998) verfügen, damit sie über alle kulturellen Grenzen hinweg „effektiv handlungsfähig“ sind und „weltweit erfolgreich“ eingesetzt werden können. Der Gedanke, dass die Flexibilität der Mitarbeiter kulturell limitiert sein könnte, ist in diesem Kontext nicht besonders attraktiv. Naheliegender ist, dass multinationale Unternehmen praxisorientierte Interkulturalisten mit der Aufgabe betrauen, bei der Entwicklung sozusagen ent-kulturierter Mitarbeiter unterstützend tätig zu sein. Dieser absehbare oder schon aktuelle Trend konfligiert jedoch mit dem zentralen Anliegen von Interkultureller Kommunikation wie es Condon und Yousef formuliert haben, nämlich mit dem Respekt vor der Tatsache, dass alle Menschen kulturell eingebettet sind.

Insbesondere im Bereich der internationalen Managementwissenschaft ist ein deutlicher Trend zur Idealisierung von Migrationserfahrungen, von Multikulturalität und kultureller Hybridisierung festzustellen (Elashmawi, Harris 1998; Rhinesmith 1993). Hinzu kommt die verbreitete Annahme, internationales Leben führe automatisch zu einer Flexibilisierung und zur Entwicklung kosmopolitischer Einstellungen und Haltungen (Heater 2002, Hill 2000, Dhawadker 2001). Solche Konzepte, wonach Kosmopolitismus gewissermaßen qua Beruf bzw. Organisationszugehörigkeit vorhanden sei und wonach Organisationsaktivitäten, insbesondere wenn es sich um profitorientierte Tätigkeiten handelt, weltweit „derselben Logik“ folgten, müssen kritisch beleuchtet werden. In diesem Zusammenhang ist es notwendig, kulturelle Differenz aufzuzeigen und zu betonen, dass über den Mensch als kulturelles Wesen nicht grenzenlos verfügt werden kann. Die Gefahr besteht hier nicht so sehr im „Othering“, in der Zuschreibung von kulturellen Merkmalen, als vielmehr im „Sameing“, indem also den Individuen abgesprochen wird, kulturell geprägt zu sein. Wenn Globalisierung für manche bedeutet, dass sich die eigenen, für universell gehaltenen Standards allgemein durchsetzen, dann ist es notwendig, mit dem Hinweis auf die faktische Existenz kultureller Differenz ein Wort für den Partikularismus einzulegen.

3. Kultur und Praxis

„Kultur“ war immer ein schwieriges Thema, heute ist es zudem ein heikles Thema. Ethnologen klagen, dass „ihr“ Konzept, die „Kultur“, von Nicht-Ethnologen missbraucht werde. Während Ethnologen mit dem Begriff „Kultur“ sehr vorsichtig, differenziert und reflektiert umgehen, könne dies von Wirtschaftswissenschaftlern, Politologen, Psychologen usw. nicht behauptet werden. Dagegen müsse dringend etwas getan werden, meint der Harvard-Ethnologe Herzfeld (2001: 28):

„It is no good bemoaning the misuse of the culture concept by nonanthropologists; we must be able to show how and why its misuse is dangerous. We must be able to recognize academic discourse that essentializes ‚cultures‘ and even ‚civilizations‘ (Huntington 1996) as insidious, not because it has nothing to do with reality as people experience it, but because it takes a culturally parochial ‚common sense‘ (...) and turns it into a universal truth justifying, in effect, an international structure of political and cultural apartheid. (...) Huntington, for example, does use anthropological ideas about culture – but these are ideas that were current before 1960, when (...) its customary use of terms like culture more closely resembled those of nationalistic ideologies. Cultures were like things with minds – mutually incompatible minds, guiding intractable things. This is the vision of culture that is so often reproduced today in the media, following popularizing academics who rely heavily on those anthropological discards.“

Noch deutlicher wird, wovor Herzfeld warnt, wenn man den von Harrison und Huntington (2000) propagierten „culture matters“-Ansatz betrachtet.¹¹ Das Neue und Beunruhigende an diesem Ansatz besteht insbesondere darin, dass Kultur als letztendliche Ursache für „Unterenwicklung“ bzw. „fehlgeschlagene Entwicklung“ von Gesellschaften gesehen und konsequenterweise die Forderung erhoben wird, dass solche Kulturen durch Eingriffe von außen zu korrigieren seien. Das kulturrelativistische Paradigma¹² wird hier auf den Kopf gestellt. Vor fast hundert Jahren diente der mit diesem Paradigma einhergehende Kulturessentialismus dazu, gegenüber dem rassistischen Zeitgeist die Achtung vor kultureller Andersheit durchzusetzen – nun dient der Kulturessentialis-

¹¹ Der Sammelband entstand aus einer Fragestellung von Moynihan: „the central conservative truth is that it is culture, not politics, that determines the success of a society. The central liberal truth is that politics can change a culture and save it from itself.“

¹² Das mit Franz Boas' 1911 erschienenem Werk „The Mind of Primitive Man“ begründet wurde (Petermann 2005: 651).

mus dazu, die Umgestaltung vermeintlich modernisierungshemmender Kulturen zu legitimieren. Daher ist stets damit zu rechnen, dass ethnographische Arbeiten über andere Kulturen dazu missbraucht werden, diese Kulturen umzugestalten. Die US-amerikanische Kulturanthropologie, die in der Zeit während und nach dem Zweiten Weltkrieg einschlägige Erfahrungen mit solcher Art „angewandter Anthropologie“ gemacht hat, ist in dieser Hinsicht äußerst skeptisch.¹³

Der Ansicht Herzfelds, es handle sich bereits um einen Missbrauch des Kulturkonzeptes, wenn allgemeine Aussagen über „das Wesen“ einer Kultur dazu benutzt werden, Individuen zu kategorisieren und ihnen entsprechende Eigenschaften zuzuschreiben, ist allerdings nicht ohne Einschränkung zuzustimmen. Das zentrale Bemühen der von Edward Sapir, Ruth Benedict and Margaret Mead begründeten „Culture and Personality-School“ bestand ja gerade darin, solche Kategorisierungen und Zuschreibungen vorzunehmen, was zu vielen neuen Erkenntnissen führte. So ging Sapir (1949: 201) davon aus, dass Kulturmuster durch Symbole und implizite Bedeutungen miteinander verbunden seien. Er forderte den Ethnographen auf, hinter die „oberflächlichen Kategorien“ (Verwandtschaft, Ritual, etc.) vorzudringen, um diese Verbindungen verstehen zu können. Wichtig sei dabei, das Individuum als eine Art Mikrokosmos der Kultur, in der es lebt, zu sehen, in dessen individuellen Handlungen sich dann die Muster kultureller Konfigurationen abbildeten. Da die Mitglieder einer Kultur dieselben Erfahrungen teilten, verfügten sie auch über dieselbe „basic personality structure“ und dieser Struktur sei es letztlich zu verdanken, dass Kulturen existierten bzw. reproduziert würden. Zwar konnte die Existenz solcher Strukturen nie empirisch nachgewiesen werden, aber die Hypothesen zu dem – im Grunde noch immer ungeklärten – Zusammenhang zwischen Kultur und individueller Persönlichkeit bzw. Handeln lösten fruchtbare Auseinandersetzungen zu dem Thema aus (Bock 1988, Sapir 1949).

Ethnologen kritisieren die Verwendung veralteter Kulturkonzepte in manchen Nachbarwissenschaften und Praxisfeldern. So arbeite die Psychologie noch heute mit dem Kulturbegriff des Kultur- und Persönlichkeits-Ansatzes, weil sich Kultur damit auf eine Persönlichkeitsvariable reduzieren lasse. Oder interkulturellen Trainern und Beratern wird vorgeworfen, von einer zu simplen Introjektionsmechanik auszugehen, nach der die in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft gegebene und von allen Mitgliedern im Laufe der Sozialisation verinnerlichte Kultur das Leben determiniere (Dahlén 1997). Um den Zusammenhang von

¹³ In der Zeit des McCarthyismus und des Koreakrieges waren ethnologische Forschungsergebnisse von der politischen und militärischen Führung gezielt mißbraucht und Ethnologen mit falschen Versprechungen für internationale Geheimdiensttätigkeiten angeworben worden (Angrosino 1976, Chambers 1987, Horowitz 1967).

Kultur und Handeln zu konzeptualisieren, müsste jedoch eine Modellbildung über psychische Vorgänge vorgenommen werden. Wie beispielsweise soll intentionales Handeln gefasst werden? Die Ethnologie ist traditionell eher skeptisch gegenüber psychologischen Erklärungen eingestellt. „If we try to understand ‚what people are thinking‘, we are likely to come to grief, because our ability to ‚read‘ intentions – even assuming that we are able to get past the opacities of cultural difference – is entirely speculative“ (Herzfeld 2001: 46). Allerdings gab es in Teilen der Kulturanthropologie immer auch Bestrebungen, psychologische Ansätze einzubeziehen, vor allem in der „Kognitiven Anthropologie“ (Goodenough 2003) und in der „Psychologischen Anthropologie“ (Bock 1994).

Für Ward Goodenough, dem wohl bekanntesten Vertreter der kognitiven Anthropologie, ist Kultur Wissen. „A society’s culture consists of whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members“ (Goodenough 1957: 167). Die Frage ist, wie der Zugriff eines Individuums auf das „gespeicherte Wissen einer Gruppe“ wie Kluckhohn (1949: 23) es nennt, erfolgen kann. Nach Assmann (1992) haben die Mitglieder einer Gesellschaft nur einen geringen Teil des kulturellen Wissens in ihrem Kopf, der weit größere Teil existiert „ausgelagert“ in einem gemeinschaftlichen Wissensspeicher. Nach Berger und Luckmann (1987) und Schütz und Luckmann (1979) haben sich die Menschen als Sinn konstruierende Wesen einen gesellschaftlichen Wissensvorrat bzw. einen „Vorrat abgelagerter Problemlösungen“ geschaffen, auf den sich der einzelne Handelnde beziehen kann. Wie diese Bezugnahme stattfinden kann, bleibt dabei jedoch unklar. Der individuelle Akteur muss wohl, um schnell und sicher auf passende Kategorien, Regeln, Alltagstheorien und konkrete Verhaltensmodelle zugreifen zu können, den gemeinsamen Wissensvorrat jeweils kontext- und situationspezifisch aktualisieren, d. h. mit anderen Akteuren aushandeln. Indem der gemeinsame Wissensbestand beständig aktualisiert bzw. ausgehandelt wird, werden stets auch Grenzen gegenüber anderen Wissensbeständen geschaffen (Maeder, Brosziewski 1997: 347). Die Aushandlung gemeinsamer Wissensbestände bedeutet zugleich auch die Aneignung des Wissens durch den Einzelnen, wodurch das gemeinsame Wissen und die damit bestehende Grenzziehung gegenüber anderen Wissensbeständen in persönliches Wissen bzw. in „persönliche Kultur“ (Stagl 1992: 155) transformiert wird: „Jede Kultur wurzelt letztlich in der individuellen Weltoffenheit ihrer ‚Träger‘. Die Muster der Tradition sind diesen nicht einfach vorgegeben, sie müssen sie sich persönlich aneignen und mit ihrem jeweiligen Erfahrungsschatz zu kohärenten Weltbildern verschmelzen, die dann ihr individuelles Handeln anleiten; diese Verschmelzungsgebilde bezeichne ich als persönliche Kultur.“

Eine Möglichkeit, „persönliche Kultur“ bzw. Kultur auf der individuellen Handlungsebene zu konzeptualisieren, stellt die Theorie der kulturellen Modelle

dar. Nach Shore (1996: 10–11) sind kulturelle Modelle „prepackaged forms of knowledge that coordinate groups of individuals and are the property of communities“. Kulturelle Modelle haben eine zugleich extrinsische und intrinsische Existenzweise, sie sind soziale Artefakte und kognitive Repräsentationen. Angenommen wird, dass die Angehörigen einer Kultur über gemeinsame kognitive Strukturen bzw. über gemeinsame „mentale Modelle“ verfügen. Das Gehirn sei auf der funktionalen Ebene von extrinsisch hergeleiteten Modellen, den kulturellen Modellen, abhängig, was Shore „the ethnographic conception of mind“ bezeichnet. Es sei erforderlich, mit einem „lange gehegten Tabu in der Ethnologie“, der Doktrin der psychischen Einheit aller Menschen, zu brechen, und stattdessen von psychischer Diversität auszugehen. Er ist sich dabei der Gefahr bewusst, dass seine Argumentation rassistisch missbraucht werden könnte. Dennoch sei es wichtig zu betonen, dass Kultur wesentlich tiefer in die fundamentalen Strukturen des Lebens hineinwirke, als in der Ethnologie gemeinhin angenommen werde (D’Andrade 1995; Holland, Quinn 1987). Das Konzept von Kultur als einem zugleich individuellen wie überindividuellen Modell ist dem Konzept „Infrakultur“ von E. T. Hall (1959) sehr ähnlich, der allerdings stärker verhaltenswissenschaftlich argumentiert.

Der Ethnograph des Umgangs mit kultureller Differenz interessiert sich hier vor allem für die Frage, wie kulturelle Modelle funktionieren, wenn ein Individuum die Kultur wechselt bzw. in kulturellen Überschneidungssituationen agiert. Wie erleben und verarbeiten Individuen Handlungssituationen, in denen die (unterstellte) strukturelle Einheit von innerer (mentaler) und äußerer (kollektiver, handlungsbezogener) Existenzweise der kulturellen Modelle nicht mehr besteht? Können sie die Nicht-Passung von innerem und äußerem Modell ertragen oder versuchen sie durch Assimilation und Akkomodation (im Sinne Piagets) Passung herzustellen? Setzt die von kognitiven Anthropologen behauptete „ethnographic conception of mind“ einer solchen Anpassungsleistung Grenzen? Führen die Irritationen, die durch die Nicht-Passung von innerem und äußerem Modell verursacht werden,¹⁴ zu einer Art Reaktanz (z. B. wenn

¹⁴ Es ist vorstellbar, dass die Nicht-Passung in bestimmten Situationen auch positive Gefühle auslösen kann. Beispielsweise erzählten mir (Moosmüller 1997) westliche Ausländer in Japan öfter, dass sie das Gefühl, sich in einer Art „Zeichenschungel“ (in dem sie die Zeichen nur eingeschränkt lesen und interpretieren können) zu bewegen, aus verschiedenen Gründen als befreiend erlebten: zum einen konnten sie von einer nicht-verstandenen Umwelt auch „nicht belästigt“ werden, es gab keinen „Zwang zur Partizipation an der alltäglichen Sinnkonstruktion“ und damit keine Beschränkung der eigenen kreativen Tätigkeiten und schließlich wähten sie sich jenseits des Zugriffs sozialer Kontrolle, wodurch sie meinten, sich viel unbefangener realisieren zu können. Dass das Leben im Ausland in diesem Sinne auch als Frei-

Migranten die Bedeutung von Elementen aus der Heimatkultur übermäßig betonen) oder gar zu einer Immunisierung des mentalen Modells gegen die Einflüsse der Gastkultur? Drückt sich in der zunehmenden Einbindung von Migranten in transnationale bzw. diasporische Netzwerke der Versuch aus, die Irritationen dadurch zu „lösen“, die erfolgte Spaltung sozusagen wieder rückgängig zu machen und das alte äußere Modell wieder herzustellen? Könnte weiter angenommen werden, dass solche „Lösungen“ – die (Re)Konstruktion der Heimatkultur durch die Migranten – vorwiegend von „ethnischen Migranten“ vorgenommen werden? Wäre dann im Unterschied dazu bei den „Elitemigranten“ davon auszugehen, dass sie die Irritation weniger durch greifbare, konkrete Maßnahmen (wie z. B. die Ausübung von Heimatkultur-Praxen) „lösen“, sondern vielmehr durch ideelle, abstrakte Maßnahmen, indem sie nämlich das Gastkultur-Modell assimilieren, d. h. das äußere Modell dem inneren Modell (das noch durch die Herkunftskultur strukturiert ist) anpassen? Wenn versucht wird, den Zusammenhang von Kultur und Handeln in Migrationskontexten zu erforschen, ist es von zentraler Bedeutung, solche Fragen zu klären. Dabei ist davon auszugehen, dass dies in der Ethnologie bzw. in den genannten ethnologischen Subdisziplinen wie auch in der Interkulturellen Kommunikation mit denselben theoretischen und methodischen Modellen zu leisten sein wird.

Der Zusammenhang zwischen Kultur und Handeln, Wissen und sozialer Praxis wird unterschiedlich konzeptualisiert. Vertreter der kognitiven und psychologischen Anthropologie behaupten, dass sich die Praxis aus einem allgemeinen, objektivierbaren Wissensbestand ableiten lasse – ihnen wird „Szientismus“ und Determinismus vorgeworfen. Umgekehrt behaupten Vertreter einer interpretativen Anthropologie, dass Kultur ein situationsgebundenes, kontingentes Sinnsystem sei, dass nur aus der jeweiligen Praxis heraus zu verstehen sei – ihnen wird vorgeworfen, keine „wissenschaftlichen“ Beiträge zu liefern und sich im Partikularen zu verlieren. Die Praxisanthropologie (Ortner 1984) versucht einen Mittelweg, eine „Theorie der Praxis“ zu finden (Bourdieu 1979, Giddens 1979, Partridge 1985). Praxisanthropologen wollen weder das Erbe Durkheims ignorieren, noch vollständig dem sozialen Konstruktivismus folgen. Sie gehen nach wie vor davon aus, dass Kultur das Handeln formt, räumen aber dem Individuum einen großen Spielraum ein, das Handeln zu gestalten. Die Kultur stecke lediglich den Rahmen ab, innerhalb dessen das Individuum eigenmotiviert und durchaus unabhängig handeln könne. Soziale Praxis sei sowohl von der Kultur als auch von den Handlungsentwürfen der Individuen abhängig. Kultur werde durch soziales Handeln produziert bzw.

heitsgewinn gesehen wird, müsste in der Migrationsforschung wohl noch mehr Beachtung finden.

reproduziert, wobei Giddens¹⁵ und vor allem Bourdieu mit seinem Habitus-Konzept, dem gesellschaftlich geformten routinisierten Verhalten eine zentrale Bedeutung zuschreiben.

Der Habitus ist ein subjektives (nicht individuelles) System verinnerlichter Strukturen, eine „Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix“, die allen Mitgliedern derselben Gruppe oder Klasse gemein ist. Der Habitus entsteht vorwiegend aus der Nachahmung konkreter Handlungen anderer Personen. Dabei eignet sich der imitierend Lernende unmerklich auch die in den Praxisformen enthaltenen Strukturierungen an. Als Mitglieder einer Gruppe seien die Menschen „Träger gleicher Habitusformen“, der Habitus koordiniere ihre Handlungen (Bourdieu 1979: 169–92).

„Tatsächlich scheine ich mit der Einführung des Habitus-Begriffs und der Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen der Produktion dieser Disposition eine deterministische Anschauung von sozialer Welt zu bestärken. Dort, wo gemeinhin ein freies Subjekt gesehen wird, Ursprung all seiner Äußerungen, Handlungen, Gedanken, setze ich (...) eine Art gesellschaftlich konstituierten Geistesautomaten. (...) Ich gehe von der Annahme aus, dass ich eine komplexe Maschine vor mir habe, deren Programm ich herauszufinden suche. Der Habitus ist so etwas wie dieses Programm (...). Der Habitus, den ich in Analogie zu dem bestimme, was Chomsky ‚generative Grammatik‘ nennt, ist ein Erfindungsprinzip, (...) d. h. etwas, das relativ unvorhersehbares Verhalten erzeugt, freilich innerhalb bestimmter Grenzen. Der Begriff Habitus bezeichnet im Grunde eine recht simple Sache: wer den Habitus einer Person kennt, der spürt oder weiß intuitiv, welches Verhalten dieser Person versperrt ist“ (Bourdieu 1989: 26–7).

Ein dem Habitus recht ähnliches Konzept hat der gegenwärtig wohl am meisten rezipierte Autor im Bereich interkulturelle Kommunikation, der niederländische Sozialpsychologe Geert Hofstede (1993), entworfen.

„Dieses Konzept einer ‚kollektiven Programmierung des Geistes‘ kommt dem von (...) Bourdieu entwickelten Konzept des ‚Habitus‘ nahe“ (S. 20). „Jeder Mensch trägt in seinem Inneren Muster des Denkens, Fühlens und potentiellen Handelns, die er ein Leben lang erlernt hat. Ein Großteil davon wurde in der frühen Kindheit erworben“. Diese Denk-, Fühl- und Handlungsmuster, bzw. „mentalen Programme“ seien jedoch nicht deterministisch zu verstehen. „Das Verhalten

¹⁵ Gemäß Giddens’ „Theorie der Strukturierung“ (1988: 14, 34) ermöglicht die Struktur (das System, die Kultur) individuelles Handeln und schränkt es zugleich ein.

eines Menschen ist nur zum Teil durch seine mentalen Programme vorbestimmt. (...) Die mentale Software (...) gibt lediglich an, welche Reaktionen angesichts der persönlichen Vergangenheit wahrscheinlich und verständlich sind“ (S. 18).

Hofstedes Ansatz zielt im Unterschied zu den Ansätzen der kognitiven und der psychologischen Anthropologie sowie Bourdieus, denen es um rekonstruktive Aussagen zum Zusammenhang von Kultur und Handeln geht, darauf ab, prospektive Aussagen zu möglichen Zusammenhängen zwischen Kultur und Handeln zu machen. Dementsprechend operiert Hofstede (wie auch andere cross-cultural psychologists: Landis, Bhagat 1996; Triandis 2003) mit einem statischen Kulturbegriff.

4. Kulturelle Andersheit

„If (...) human societies exhibit a certain optimal diversity (...) we must recognize that, to a large extent, this diversity results from the desire of each culture to resist the cultures surrounding it, to distinguish itself from them – in short to be itself. Cultures are not unaware of one another, they even borrow from one another on occasion; but, in order not to perish, they must in other connections remain somewhat impermeable toward one another.“ Geertz (2000: 71), der diese Passage aus der 1971 von Claude Lévi-Strauss vor der UNESCO gehaltenen Rede zitiert, vermutet, dass Lévi-Strauss damit die „verzweifelte Toleranz des UNESCO-Kosmopolitismus“ in Frage stellen wollte. Lévi-Strauss sei der Meinung, dass die Bekämpfung des Ethnozentrismus, die sich die UNESCO auf die Fahnen geschrieben hat, zum „Verlust wirklicher Kreativität“ und letztlich zu „moralischer Entropie“ führe, denn wirkliche Kreativität könne sich nur dort entwickeln, wo ein gewisses Maß an Ignoranz gegenüber dem „Reiz anderer Werte“ vorherrsche, schließlich sei es nicht möglich, sich mit dem kulturell Anderen zu identifizieren und zugleich die eigene kulturelle Besonderheit aufrecht zu erhalten. Lévi-Strauss' provokante Äußerung habe durchaus einen wahren Kern, insofern der kulturelle Differenz ignorierende Universalismus und „inhaltsleere Kosmopolitismus“, wie er von vielen multinationalen Organisationen vertreten werde, unrealistische, ja gefährliche Vorstellungen von der Welt kreieren, die gerade das verhindern, was die Menschen in der globalisierten Welt, in der „Welt in Stücken“, am meisten brauchen, nämlich die Fähigkeit, Perspektiven zu wechseln (Geertz 1994).

Die Ethnologie als „die Wissenschaft vom kulturell Fremden“ (Kohl 1993) hat verschiedene Möglichkeiten des Fremdverstehens entwickelt. Geertz (1990) charakterisiert in seiner Analyse epochaler ethnographischer Arbeiten drei

prototypische Verstehenszugänge zu fremden Kulturen. (1) Evans-Pritchard schildert Afrika als einen logischen und vernünftigen Ort; in seinen Darstellungen werden bizarre, irrationale, anarchische Praktiken, Gefühle und Werte in vertraute Ideen umgewandelt. Die Welt des Realisten Evans-Pritchard ist beschreibbar und verstehbar; Fremdverstehen bedeutet für ihn die nüchterne, vorurteilsfreie Anwendung der eigenen Logik auf das Andere, was schließlich zur Erkenntnis führt, dass die Anderen („die Wilden“) im Grunde genauso funktionieren wie wir auch. Evans-Pritchards zentrale Idee lautet nach Geertz also „alles folgt derselben Logik“. (2) Malinowski überzeugt durch die schonungslose Art, sich vollständig in die andere Kultur hineinzubegeben, was zu den sehr unterschiedlichen Darstellungen in seinen Publikationen und in seinen Tagebüchern führt. Fremdverstehen vollzieht sich für ihn in einer schonungslosen Selbstanalyse und Selbstöffnung; in der Konfrontation mit dem Anderen erfährt er die Schattenseiten des eigenen Ich. Malinowskis zentrale Idee lautet daher „aus den Augen der Eingeborenen (*from the native's point of view*)“. (3) Ruth Benedict gelingt es ohne Mühe und mit größter Selbstverständlichkeit, sich in die Situation der Eingeborenen zu versetzen. Dieser Perspektivenwechsel dient vor allem dazu, das Eigene zu verfremden und zu hinterfragen. In ihrem Werk erscheint das kulturell Nahe „seltsam und willkürlich“, das kulturell Ferne dagegen „logisch und unkompliziert“. Benedicts Kernidee lautet somit „das Fremde als Kritik an der eigenen Gesellschaft“.

Diese drei Prinzipien gehören zum Fundament auch der heutigen Ethnologie. Gilt dies auch für die Interkulturelle Kommunikation? Ganz sicher für das zweite und auch für das dritte Prinzip; für das erste Prinzip jedoch nur sehr eingeschränkt. Im Unterschied zur (klassischen) Ethnologie beschäftigt sich die Interkulturelle Kommunikation kaum mit „fernen“ fremden (z. B. schriftlosen) Kulturen, sondern vorwiegend mit den „nahen“ fremden Kulturen moderner, industrialisierter Gesellschaften, mit denen es viele direkte (ökonomische, politische, informationsbezogene etc.) Kontaktmöglichkeiten gibt. So gesehen fehlt der Interkulturellen Kommunikation der Anlass, fundamentale Fragen zum Verstehen des Fremden zu stellen, wie Evans-Pritchard das tut. Im übrigen sind die Grundannahmen in der Interkulturellen Kommunikation dieselben wie in der Ethnologie: Alle Menschen sind vernunftbegabte Wesen, denen zur Lösung der überall gleichen menschlichen Grundprobleme begrenzte Mittel zur Verfügung stehen. Die Idee, dass es auch in sehr fremden Kulturen dieselbe Logik gibt, ist so gesehen auch für Interkulturalisten naheliegend. Zugleich waren in der Interkulturellen Kommunikation immer kulturellrelativistische Grundüberzeugungen vorherrschend. Als es in den 1970er Jahren in Nordamerika und Europa wegen des rasanten wirtschaftlichen Erfolgs Japans zu erheblichen Irritationen kam, wurde in der Interkulturellen Kommunikation von

vielen die Idee vertreten, dass es zwei verschiedene Arten von Logik gibt: eine westliche und eine asiatische. Die Annahme, dass Kapitalismus nur auf der Basis westlicher Werte gedeihen könne, wurde als falsch erkannt und man suchte nach alternativen Erklärungen für den Erfolg Japans. In dieser Situation kam wertvolle „Hilfe“ aus den Reihen japanischer Wissenschaftler¹⁶, die darlegten, dass der Erfolg der „einzigartigen japanischen Kultur“ zu verdanken sei, die in vieler Hinsicht das Gegenteil der westlichen Kultur darstelle. Diese als „Japanerdiskurs“ (nihonjinron) bekannt gewordene „Selbstorientalisierung“ Japans (Dale 1986, Kelly 1991) übte auf die Interkulturelle Kommunikation, die sich damals in den USA gerade im Rahmen von Speech Communication formierte, erheblichen Einfluss aus (Gudykunst 1993, Lebra 1976). Die Überzeugungen der nihonjinron-Apologeten,¹⁷ die von Vertretern der Interkulturellen Kommunikation in den USA unkritisch übernommen wurden, fanden rasch weite Verbreitung: Japanische Mentalität sei eben „ganz anders“ und der „japanischen Logik“ sei mit „westlicher Logik“ nicht beizukommen. So gesehen wird dem Evans-Pritchard'schen Diktum eher widersprochen und davon ausgegangen, dass auch die Logik kulturell verschieden sein kann.¹⁸

Insofern die nihonjinron-Argumente dazu dienten, die Selbstverständlichkeit der amerikanischen Grundüberzeugungen in Frage zu stellen, funktioniert die grundsätzliche Differenzbetonung im Sinne des Benedict'schen dritten Prinzips als „Kritik an der eigenen Gesellschaft“. Allerdings hat sich die Interkulturelle Kommunikation im Unterschied zur Ethnologie, die diese Rolle mit Verve spielt, nie als Sachwalter des kulturell Anderen, der großen alternativen Lebensentwürfe, verstanden. Sie beschäftigt sich nicht mit gesellschaftlichen und kulturellen Systemen als solchen, sondern mit kulturellen Überschnei-

¹⁶ Z. B. von international renommierten Kulturwissenschaftlern (Nakane 1985), Psychologen (Doi 1986), Linguisten (Suzuki 1990).

¹⁷ Nihonjinron gilt vielen als eine Neuauflage des japanischen Nationalismus bzw. der Lehren des Begründers der japanischen Volkskunde, Yanagita Kunio (1875–1962). Er vertrat die Ansicht, dass eine Kultur nur von einem Angehörigen dieser Kultur erforscht werden könne. Der Nationalist Yanagita war besorgt, dass das aufstrebende Japan zu Beginn des 20. Jahrhunderts den westlichen Mächten nicht widerstehen könne, weshalb die Bevölkerung zur Bewusstheit des eigenen „nationalen Charakters“ zu erziehen sei. Das wichtigste Element des „nationalen Charakters“ der Japaner sah er im Ethos der solidarischen Dorfgemeinschaft. Jeder Japaner sollte sich als Mitglied einer einzigen großen Dorfgemeinschaft fühlen (Kawada 1993).

¹⁸ Siehe etwa die in der Interkulturellen Kommunikation viel rezipierten Publikationen des Friedensforschers Johan Galtung (1985), der die Existenz von vier grundlegend verschiedenen „intellektuellen Stilen“ annimmt, oder die jüngsten Arbeiten des US-amerikanischen Psychologen Richard Nisbett (2003), der von einer „fundamentalen Unterschiedlichkeit“ westlicher und asiatischer „kognitiver Stile“ spricht.

dungsbereichen und den darin handelnden Individuen und Gruppen. Sie will nicht der Gesellschaft insgesamt den Spiegel vorhalten, sondern in konkreten Situationen alternative Handlungsmöglichkeiten aufzeigen. Dennoch ist in diesem bescheidenen Bemühen der kritische Auftrag der Kulturanthropologie durchaus noch erkennbar.

Für die interkulturelle Kommunikation ist vor allem das zweite Prinzip, Malinowskis „from the native’s point of view“, von Bedeutung, in dem (insbesondere aus der Perspektive der Nachbarwissenschaften) gerne die wahre Identität der Ethnologie gesehen wird. Die Fragen der Perspektivität – die Fähigkeit, emische Perspektiven einzunehmen, Perspektiven zu wechseln, den „fremden Blick“ auch auf Bekanntes zu richten sowie die Fähigkeit, sich selbst als Forschungsinstrument zu sehen und die eigenen Reaktionen auf das kulturell Andere als Datum zu lesen – sind die zentralen Fragen zum Thema Fremdverstehen. Dies gilt auch für die interkulturelle Kommunikation, allerdings wird hier die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel in einem engen Zusammenhang mit Lernen und Persönlichkeitsentwicklung gesehen: Das kulturell begrenzte Individuum muss die Begegnung mit dem kulturell Anderen suchen, um seiner eigenen Limitierung entgegenzuwirken und seinen Horizont sowie seine Handlungsmöglichkeiten zu erweitern. Dabei wird davon ausgegangen, dass das Individuum Elemente des kulturell Anderen als verdeckte oder verdrängte Aspekte der eigenen Persönlichkeit bereits in sich trägt, so dass das Verstehen einer anderen Kultur immer auch das Verstehen des Eigenen beinhaltet. Die Kernidee der interkulturellen Kommunikation könnte somit als das Streben nach Selbstvervollkommnung durch die Begegnung mit dem kulturell Anderen formuliert werden, was der Geertz’schen Interpretation des Malinowski’schen Prinzips recht nahe stünde.

Ein weiteres Verstehensprinzip wäre hier hinzuzufügen, nämlich die Auffassung, dass das „kulturell Andere“ zwei Aspekte hat, nämlich zugleich Konstrukt und Gegebenes ist. Eines der ältesten Beispiele für die Konstruktion kultureller Andersheit liefert der römische Historiker Tacitus in seiner Beschreibung der vitalen, unverdorbenen, treuherzigen Germanen, die er als Gegenmodell zum dekadenten Rom seiner Zeit stilisiert.¹⁹ Nach einem ähnlichem Muster verfahren die Chronisten der großen Entdeckungsreisen des Mittelalters, die den Blick der Europäer auf die exotische Welt der Antipoden richten (Bitterli 1976; Koebner, Pickerodt 1987; Wirz 1997). Stephen Greenblatt (1994) hat in seiner Studie über die Inbesitznahme der Neuen Welt durch die Europäer die komplexen und widersprüchlichen Prozesse der Konstruktion

¹⁹ In der 98 n. Chr. publizierten Schrift *De origine et situ Germanorum* (Über Ursprung und geographische Lage der Germanen), kurz: „Germania“.

des Fremden beschrieben. Edward Said (1981) entlarvte in seinem richtungsweisenden Werk den „Orientalismus“ als Produkt des politischen und geistigen Hegemonialstrebens der Europäer und die „writing-culture-Debatte“ führte zur Einsicht, dass die Ethnologie ihre „Wilden“ letztlich selbst erschafft. Die Diskussion um Ethnizität hat ergeben, dass Abgrenzungsbedürfnisse, Macht und Geltungsdrang sowie der Kampf um Ressourcenzugang die eigentlichen Motive für die Konstruktion von kultureller Andersheit sind, weshalb es nicht genüge, wenn der Ethnologe das kulturell Andere als Imagination oder Inszenierung nur beschreibe, vielmehr komme es darauf an, kulturelle Andersheit zu dekonstruieren, um die verborgenen Machtinteressen offenzulegen (Barth 1969, Heinz 1993, Turner 1993).

Ungleich schwieriger ist es dagegen, den zweiten Aspekt, kulturelle Andersheit als Gegebenheit, zu konzeptualisieren. „Gegebenheit“ ist hier natürlich nicht in einem uranfänglichen Sinn zu verstehen, schließlich sind Kulturen immer Folgeerscheinungen des Anpassungshandelns menschlicher Gruppen und nicht umgekehrt. Jedoch aus der Perspektive eines Individuums kann Kultur als Gegebenheit gesehen werden: Das Individuum wird in einen gegebenen kulturellen Kontext hineingeboren und zu einem kulturellen Wesen gemacht. Indem es sich mit den gegebenen Verhältnissen (an deren Erschaffung, Umgestaltung und Aufrechterhaltung es in einem grundlegenden Sinn beteiligt ist) auseinandersetzt, eignet es sich wesentliche kulturelle Elemente und Strukturen an. Allerdings ist es auf Grund der veränderten Situation – Wissenschaft und Politik können heute nicht mehr als getrennte Domänen gesehen werden, vielmehr muss stets mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass wissenschaftliche Erkenntnisse für politische Zwecke missbraucht werden können – schwierig geworden, mit derselben Selbstverständlichkeit von einem „kulturell geprägten Individuum“ zu sprechen, wie dies die klassische Kulturanthropologie getan hat, für die das kulturell Andere zudem auch weit entfernt war. Heute ist das kulturell Andere jedoch nah, es ist Teil der eigenen Gesellschaft und kann, ohne die Gefahr politischen Missbrauchs heraufzubeschwören, eigentlich nur dann thematisiert werden, wenn die entsprechenden gesellschaftlichen Voraussetzungen gegeben sind, wenn sich etwa eine „Politik der Anerkennung“ des kulturell Anderen im Sinne Charles Taylors allgemein durchgesetzt hat. In der Realität multikultureller Gesellschaften scheint jedoch eher eine Politik der Nicht-Anerkennung kultureller Andersheit zu dominieren. Wie Multikulturalität, das heißt kulturelle Differenz in der nationalstaatlich verfassten Gesellschaft, konzeptualisiert und gestaltet werden kann, ist trotz jahrzehntelanger Erfahrung noch weitgehend unklar. Das Bedürfnis nach Anerkennung kultureller Differenz scheint unterschiedlich gewichtet zu sein: Die Mitglieder der Mehrheitskultur tendieren dazu, kulturelle Andersheit zu ignorieren oder ab-

zulehnen, wohingegen unter Angehörigen von Minderheitskulturen das Bedürfnis vorherrscht, kulturelle Differenz zu markieren und hervorzuheben und für ihr Anderssein Anerkennung zu finden. Allerdings scheint es bisher keine Gesellschaft zu geben, in der die „Politik der Anerkennung“ realisiert wird bzw. in der die Lösung der Anerkennungsproblematik gelungen ist, so wie es überhaupt einen grundlegenden Mangel an geeigneten Modellen zur Erklärung und Lösung der Multikulturalitätsproblematik zu geben scheint (Parekh 2000).

Multikulturalität stellt auch in internationalen Organisationen eine Herausforderung dar, der dort jedoch ganz anders begegnet wird. In multinationalen Unternehmen gibt es nicht nur eine große Bereitschaft, kulturelle Verschiedenheit zu tolerieren, ihr Vorhandensein wird sogar gewünscht. Zum Beispiel ist festzustellen, dass sich in den letzten fünf bis zehn Jahren die Managementphilosophie vieler multinationaler Unternehmen grundlegend gewandelt hat. „Kulturelle Vielfalt“, „Diversität“ und „interkulturelle Kompetenz“ sind heute aus dem Wortschatz der Unternehmensstrategen nicht mehr wegzudenken. Kulturelle Vielfalt scheint im globalen Kapitalismus zu einer bedeutenden Ressource geworden zu sein. So hält man kulturell heterogene Teams für erfolgreicher als homogene oder denkt, dass nur eine kulturell gemischte Entwicklungsabteilung passende Produkte für den globalen Markt entwerfen kann etc. Das Ideal einer möglichst homogenen Organisationskultur nach japanischem Vorbild, wie es im Diskurs um Unternehmenskultur, *corporate identity*, in den 1980er Jahren propagiert wurde, hat offensichtlich dem Ideal einer offenen, heterogenen, weltzugewandten Firmengemeinschaft Platz gemacht (Smith 2003, Thurow 1992). Heute gelten Respekt vor kultureller Differenz und ein produktives Diversitäts- und Multikulturalitätsmanagement als unabdingbare Voraussetzung für wirtschaftlichen Erfolg, was ein Blick auf die Homepages großer multinationaler Unternehmen bestätigt. Die meisten Unternehmen weisen an zentraler Stelle auf die Wichtigkeit und strategische Bedeutung von kultureller Heterogenität und Diversität hin.²⁰ Es kann wohl davon ausgegangen werden, dass für die meisten großen multinationalen Unternehmen der erfolgreiche Umgang mit kultureller

²⁰ Zum Beispiel ist auf der Homepage von Nokia zu lesen: „To succeed in a diversified market place, creativity is a key factor for success. Diverse teams are more creative and find better solutions than homogeneous teams. We must mirror the diversity of the market place in our organization to ensure that we understand our customers’ needs. We must always hire the best people we can find. By definition, this includes people of diverse nationalities and cultural backgrounds. (...) No employee or potential employee will, therefore, receive less favorable treatment due to their race, creed, colour, nationality, ethnic origin, age, religion, gender, reassignment, sexual orientation, marital status, connections with national minority, opinion, disability, membership or non-membership of a trade union.“

Vielfalt ein Thema von zentraler Bedeutung ist. Dieser Bedeutungsgewinn hat allerdings Konsequenzen für die Mitarbeiterschaft: Während früher in der Regel nur von Managern erwartet wurde, interkulturell kompetent zu sein, gilt das heute zunehmend für alle Mitarbeiter. Dabei wird oft übersehen, dass viele Mitarbeiter eine eher ambivalente Einstellung zu kultureller Differenz haben, nämlich auf der einen Seite, sozusagen im Einklang mit der offiziellen „Unternehmensphilosophie“, eine positive, akzeptierende Haltung einnehmen, andererseits aber umso hartnäckiger an Ressentiments und Vorurteilen gegenüber kultureller Andersheit festhalten.

Bisher ging es um das Verstehen des kulturell Anderen und nicht darum, wie mit kultureller Andersheit umgegangen wird. Für den Ethnographen, der in fremde kulturelle Kontexte eintaucht und existentielle Erfahrungen macht, sind die persönlichen Herausforderungen kulturübergreifenden Handelns von zentraler Bedeutung. In der Ethnologie stellen solche Erfahrungen zwar kein zentrales Thema dar, spielen aber insbesondere bei Feldforschungsberichten eine durchaus wichtige Rolle, so etwa in den Berichten von Hortense Powdermaker (1966) oder Manda Cesara (1982), die auch über intime Erlebnisse im Feld berichtete. Spätestens seit der Veröffentlichung der Tagebücher Malinowskis (1986) ist klar, welches Gewicht die persönlichen Erlebnisse mit dem kulturell Anderen für die Forschungstätigkeit haben. Es ist klar, stellt Hans Fischer (1992: 90) fest, dass „die Person des Feldforschers um vieles stärker im Vordergrund (steht) als in Untersuchungsmethoden anderer Fächer“. Im Unterschied zur Interkulturellen Kommunikation wird dem Thema in der Ethnologie jedoch keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt:

„Ob bestimmte Persönlichkeits-Typen besser für Feldarbeit geeignet sind als andere, ist bisher nicht bekannt. Untersuchungen an Feldforschern gibt es noch nicht, Untersuchungen an erfolgreichen Ethnologen kaum. Möglicherweise ist eine positive Voraussetzung für Erfolg in der Untersuchung fremder Kulturen eine gewisse kritische Einstellung gegenüber der eigenen Kultur, eine marginale Position in der eigenen Gesellschaft“ (Fischer 1992: 90).

Die Frage der Bewältigung von Herausforderungen, die sich aus dem Umgang mit kultureller Andersheit ergeben, war für die Interkulturelle Kommunikation von Anfang an zentral. Seit den 1950er Jahren bis heute steht das Thema Anpassung von „Elitemigranten“ bzw. *sojourners* an die Kultur des Gastlandes im Mittelpunkt, es bildet gewissermaßen den Kern der Identität des Fachs Interkulturelle Kommunikation (Anderson 1994, Church 1982, Okazaki-Luff 1991). Zahlreiche Forschungen haben sich ausführlich mit individuellen Anpassungsverläufen, mit Fragen der interkulturellen Kompetenz und mit der Bewältigung

von Kulturschock und Anpassungsstress beschäftigt.²¹ Allerdings fokussieren diese Arbeiten zumeist auf Aspekte der Handlungswirksamkeit und der persönlichen Weiterentwicklung und weniger auf eine ethnographische Beschreibung der Handlungsebene, geschweige denn auf eine Beschreibung aus verschiedenen kulturellen Perspektiven. Auch ethnologische Arbeiten über die Situation von „Elitemigranten“ bzw. „mobilen Eliten“ im Sinne einer Ethnographie des (persönlichen) Umgangs mit kultureller Differenz fehlen weitgehend. Zum Beispiel bezieht sich die schon erwähnte Arbeit von Hannerz (2004) zwar auf die Zielgruppe der mobilen Eliten, allerdings ohne dem Phänomen „Umgang mit kultureller Differenz“ wirklich Beachtung zu schenken.

5. Schlussbemerkung

Kulturelle Differenz ist der zentrale Gegenstand sowohl in der Interkulturellen Kommunikation als auch in der Ethnologie. Der „Anti-Anti-Relativist“ Geertz²² schreibt: „Imagining Difference (which of course does not mean making it up, but making it evident) remains a science of which we all have a need“ (S. 85), denn das Bild einer Welt, in der die Menschen gegenseitig auf ihre Kulturen stolz sind, sei doch schöner als das Bild einer Welt, in der die Menschen ihre eigene Kultur verherrlichen und die der anderen verteufeln (was gegenwärtig bedauerlicherweise die Realität sei). Interkulturalisten können Geertz (und ähnlich denkenden Ethnologen) einerseits zustimmen, denn auch sie wollen sich lieber eine Welt vorstellen, in der kulturelle Andersheit respektiert, besser noch, als Gewinn gesehen wird. Andererseits haben sie aber Probleme mit der kontemplativen Haltung des Geertz'schen Ethnologen, dem es genügt, die Welt zu beschreiben, während der Interkulturalist nur zufrieden ist, wenn er sie besser macht. Der Ethnologe beschreibt das Handeln und die Vorstellungen

²¹ Der Begriff „Kulturschock“ wurde von dem Ethnologen Oberg (1960) geprägt, der damit die emotionalen Probleme bezeichnet, die mit der Anpassung an die fremde Kultur einhergehen und die vermieden werden sollten. In der interkulturellen Kommunikation wird „Kulturschock“ als eine notwendige Erfahrung gesehen, die jeden Anpassungsprozess begleitet und eine erfolgreiche Anpassung überhaupt erst ermöglicht (Weaver 1993).

²² In dem Essay „Anti Anti-Relativism“ zitiert Geertz (2000: 45) Montaigne, um auszudrücken, dass er Ethnozentrismus für einen Teil der *conditio humana* hält: „Each man calls barbarism whatever is not his own practice, for we have no other criterion of reason than the example and idea of the opinions and customs of the country we live in“ und, so Geertz weiter, „that notion (...) is not likely to go entirely away unless anthropology does“.

des Ethnozentrikers, der Interkulturalist aber will ihn zum Ethnorelativisten erziehen: Der pädagogische Impetus ist das wesentliche Antriebsmoment der Interkulturellen Kommunikation.

Interkulturalisten und im Grunde auch Ethnologen sind Differenzliebhaber, sie gehen von Boas' revolutionärer (oder romantischer) Auffassung aus, dass allen Kulturen etwas Unvergleichbares anhaftet,²³ was in seiner je eigenen Gestalt zu würdigen ist. Für die Interkulturelle Kommunikation stellt dies ein zentrales Anliegen dar; es wird davon ausgegangen, dass kulturelle Besonderheiten im Moment der interkulturellen Interaktionssituation unhintergebar sind (insgesamt besehen bzw. auf längere Sicht ändern sich kulturelle Besonderheiten bzw. Zuschreibungen natürlich kontinuierlich) und dass daher nur dann erfolgreich und angemessen interagiert werden kann, wenn sich die Akteure in ihrer jeweiligen kulturellen Andersheit uneingeschränkt respektieren. Eine ebenso zentrale Rolle spielt kulturelle Differenz in der Ethnologie. Die „Lust auf Differenz“ (Geertz 2000), an der Entdeckung und am Verstehen (radikal) anderer Lebensformen ist ihr zentraler Motor, der die Ethnologen seit Boas und Malinowski (oder seit Herodot) antreibt. Dieser Motor stottert jedoch seit der postmodernen Dekonstruktion ethnologischer Gewissheiten mit der „literarischen Wende“ und die (naive) Neugierde am kulturell Anderen ist banger Achtsamkeit gewichen.

Ethnologen wie Interkulturalisten machen sich Sorgen wegen der globalisierungsbedingten Reduzierung von kultureller Vielfalt. Kulturelle Diversität, finden viele Ethnologen, sei die wichtigste Voraussetzung, um das Überleben der Menschen im Zeitalter der Globalität zu sichern (Barth 1996) – aber die Vielfalt wird kontinuierlich reduziert und viele Ethnologen (insbesondere *applied anthropologists*) engagieren sich für den Erhalt kultureller Vielfalt. Auch Interkulturalisten sind ständig mit der Reduktion kultureller Vielfalt konfrontiert, beispielsweise machen sie die Erfahrung, dass multinationale Unternehmen, die gewissermaßen die Speerspitze der Globalisierung darstellen, zwar kulturelle Vielfalt als Ressource propagieren, tatsächlich aber Standardisierung und oberflächlichen Kosmopolitismus befördern. Hier ergibt sich ein umgekehrtes Bild: Während sich (angewandte) Ethnologen für den Erhalt kultureller Diversität engagieren, lassen sich Interkulturalisten im guten Glauben, sich für Vielfalt und Multikulturalismus einzusetzen, letztlich für die Reduktion kultureller Vielfalt, das eigentliche Bestreben multinationaler Unternehmen, instrumentalisieren.

²³ Franz Boas, der Begründer der amerikanischen Cultural Anthropology Ende des 19. Jahrhunderts, kritisierte den damals vorherrschenden Kulturevolutionismus und machte sich für eine kulturrelativistische Sicht stark.

Die Themen Migration und Multikulturalität sind für Ethnologen wie Interkulturalisten von zentraler Bedeutung. Während dies für weite Teile der Ethnologie erst seit den 1980er Jahren, seit der „Rückkehr des Ethnologen“, zutrifft, gilt dies für die Interkulturelle Kommunikation von Anfang an. Dabei nehmen die Ethnologie und die Interkulturelle Kommunikation komplementäre Perspektiven ein. Die Ethnologie untersucht „Migration von unten“ bzw. in den unteren sozialen Schichten. Interkulturelle Kommunikation untersucht „Migration von oben“ bzw. in den oberen sozialen Schichten. Beiden Ansätzen eröffnen sich unterschiedliche Perspektiven. Im ersten Fall ist der Blick gerichtet auf eine Welt demonstrativer Differenz und argwöhnischer Empfänglichkeit für Diskriminierung, auf eine Welt, die anrät, nach untergründigen Ähnlichkeiten zu suchen und Differenzmythen zu entzaubern. Im zweiten Fall ist der Blick gerichtet auf eine Welt der heimlichen Differenz und der zur Schau getragenen Anpassung an lokale Gepflogenheit, der kosmopolitischen Begeisterung für das universal Gültige, auf eine Welt, die nahelegt, nach Differenz zu suchen und den hochmütigen Universalismus auf die Erde zu holen.

„Kultur“ ist das Kernkonzept in der Ethnologie wie auch in der Interkulturellen Kommunikation. Der Mensch wird als Kulturwesen gesehen, d. h. als limitiert durch die spezifischen Bedingungen der Verhältnisse, in die er enkulturiert wurde. Allerdings stellt diese Grundannahme, die in der Tradition des kulturellen Relativismus steht, für die heutige Ethnologie eher eine Bürde dar, während die Interkulturelle Kommunikation (deren Erkenntnisse nie für koloniale Unterdrückung missbraucht wurden) eher unbefangen damit umgeht. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es vier Aspekte der Konzeptualisierung von Kultur gibt, in denen Ethnologen und Interkulturalisten unterschiedliche Positionen beziehen: (1) Ethnologen verstehen Kultur als Prozess, sie fragen nach dem Werden; für Interkulturalisten ist Kultur dagegen Gegebenes, sie fragen nach dem Wirken. (2) Reichweite und Abgrenzung der Kategorie Kultur: Ethnologen beschäftigen sich mit lokalen Kulturen, deren Reichweite eher gering ist und die sich nur unscharf von anderen Kulturen abgrenzen lassen; Interkulturalisten beschäftigen sich mit nationalen Kulturen, denen eine große Reichweite und eine scharfe Abgrenzung zu anderen (nationalen) Kulturen (mittels Staatsgrenzen) zugeschrieben wird. (3) Für Ethnologen ist „Kultur“ vor allem ein heuristisches Mittel, für Interkulturalisten dagegen vor allem eine reale, isolierbare Einheit, die sich wie bei Hofstede sogar messen lässt. (4) Ethnologen zielen darauf ab, die Abweichungen und Besonderheiten kultureller Systeme herauszuarbeiten, Interkulturalisten wollen dagegen die allgemeinen Standards und Regeln finden (was allerdings auch für die kognitive Anthropologie zutrifft).

Interkulturelle Kommunikation als ethnologisch fundiertes Fach hat, wie die Ethnologie auch, zwei komplementäre Grundorientierungen, eine verstehende

und eine szientistische, allerdings mit umgekehrter Gewichtung: während in der Ethnologie die verstehenden Ansätze dominieren, haben in der Interkulturellen Kommunikation die szientistischen Ansätze ein Übergewicht. Im Hinblick auf die künftigen Möglichkeiten und Herausforderungen, insbesondere bezüglich der Forschungsaufgaben, finde ich es notwendig, die verstehende Seite in der Interkulturellen Kommunikation zu verstärken, wobei ich insbesondere die folgenden Themen wichtig finde:

- Die Beschreibung und Analyse interkultureller Handlungen aus der Perspektive der Akteure, wobei zum einen die Konzeptualisierungen des fremden wie des eigenen Handelns und zum anderen die Erklärungen und Lösungen für die dabei auftretenden Kommunikationsstörungen erfasst werden sollen. Wichtig ist hier vor allem, die Perspektiven der kulturell fremden Akteure einzubeziehen, was in den bisherigen Forschungen zu diesem Thema kaum geschah.
- Die in der Interkulturellen Kommunikation vorwiegend untersuchten Elitemigranten werden noch immer als Einzelpersonen gesehen, die in den fremden Raum eindringen und sich so weit wie möglich an lokale Kultur anpassen müssen. Tatsächlich existiert dieser Anpassungsdruck für die meisten Elitemigranten nicht, weil sie im Ausland transnationale soziale Räume bzw. Diasporagemeinden vorfinden. Zu erforschen ist, wie solche Räume oder Gemeinden entstehen, wie sie beschaffen sind und in welcher Weise sie das Alltagshandeln der Elitemigranten strukturieren.
- Die Gestaltung des Alltagslebens von Elitemigranten in transnationalen Räumen ist noch weitgehend unerforscht. Hier gilt es besonders die (bisher in diesem Bereich dominante) psychologische Perspektive auf den einzelnen Akteur mit einer ethnologischen bzw. soziologischen Perspektive auf Gruppenakteure zu ergänzen. Insofern Unternehmensentsandte als Speerspitze der Globalisierung gesehen werden können, eröffnet das Verstehen ihrer Lebensgestaltung in der Fremde generelle Einblicke in die menschlichen Aspekte der Globalisierungsdynamik.
- Die Probleme und Missverständnisse in interkulturellen Handlungssituationen fordern die Akteure heraus, Erklärungen und Lösungen zu konstruieren. Die sozialen Konstrukte, die häufig in Form von Erzählungen und Ratschlägen existieren, sind weitgehend unerforscht. Der Wissensvorrat einer Diasporagemeinde sollte mit den Methoden der Erzählforschung und unter Bezugnahme auf Assmanns Modell des kommunikativen Gedächtnisses erfasst werden.
- Organisationen haben einen starken Einfluss auf das Handeln der Akteure. Das gilt im besonderen Maße für das Handeln von Elitemigranten, da sie in der Regel von multinationalen Unternehmen und internationalen Institutionen

und Organisationen ins Ausland entsandt werden. Die teils einseitige Betonung nationalstaatlich-kultureller Dimensionen in der Interkulturellen Kommunikation kann durch eine stärkere Beachtung organisationspezifischer Bedingungen korrigiert werden. Dabei sollten die Methoden der ethnographischen Organisationsforschung nutzbar gemacht werden.

Die Frage ist, ob eine ethnologisch orientierte Interkulturelle Kommunikation, die sich vor allem mit der Ethnographie des Umgangs mit kultureller Differenz beschäftigt, als ein eigenständiges Fach (das sich aus der Ethnologie entwickelt hat) zu sehen ist oder eher als ein neues Spezialgebiet der Ethnologie. Anders als in den USA hat sich die Interkulturelle Kommunikation in Deutschland aus verschiedenen Mutterdisziplinen entwickelt. Dort hat sich das Fach aus der Ethnologie entwickelt und bis heute seine ethnologische Basis beibehalten. Hier gibt es statt einer mehrere Mutterdisziplinen und damit deutlich unterschiedliche Grundüberzeugungen, wie z. B. die Überzeugung in der diskursanalytisch orientierten Interkulturellen Kommunikation, die sich aus der Fremdsprachendidaktik und aus der Pragmatischen Linguistik entwickelt hat, dass es prinzipiell keine Unterscheidung zwischen intra- und interkultureller Kommunikation gibt, versus der Grundüberzeugung in der ethnologisch orientierten Interkulturellen Kommunikation, dass von interkultureller Kommunikation nur dann gesprochen wird, wenn substantielle kulturelle Differenzen gegeben sind. Da nicht zu erwarten ist, dass sich die an verschiedene Mutterdisziplinen (mehr oder weniger) gebundenen Interkulturellen Kommunikationen (Plural!) auf gemeinsame Grundüberzeugungen einigen, wird sich zunächst wohl auch keine neue Disziplin herausbilden. Vielmehr ist zu erwarten, dass die verschiedenen Mutterdisziplinen ihre Aktivitäten in dem neuen Themenfeld intensivieren – so auch die Ethnologie, womit die oben gestellte Frage beantwortet wäre. Interkulturelle Kommunikation wird in Deutschland weiterhin ein Themenfeld sein, das von verschiedenen Disziplinen bearbeitet wird, und die ethnologisch orientierte Interkulturelle Kommunikation wird sich wohl in der Ethnologie oder angegliedert an die Ethnologie als eines von mehreren neuen, innovativen Forschungs- und Anwendungsfeldern behaupten müssen.

Literatur

- Agar, Michael 1980: *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. New York u. a.
- Al-Ali, Nadjie, K. Koser 2002: *Transnationalism, International Migration and Home*. In: Dies. (Hg.), *New Approaches to Migration? Transnational Communities and Transformation of Home*. London.

- Albrow, Martin 1996: *The Global Age. State and Society Beyond Modernity*. Cambridge.
- Anderson, Linda E. 1994: A New Look at an Old Construct: Cross-Cultural Adaptation. In: *International Journal of Intercultural Relations* 18, 3: 293–328.
- Angrosino, Michael V. 1976: The Evolution of the New Applied Anthropology. In: Ders. (Hg.), *Do Applied Anthropologists Apply Anthropology?* Athens, 1–9.
- Appadurai, Arjun 1996: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, London.
- Appadurai, Arjun 2000: Grassroot Globalization and the Research Imagination. In: *Public Culture* 12, 2: 1–19.
- Assmann, Jan 1992: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen*. München.
- Barth, Frederik 1969: Introduction. In: Ders. (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo u. a., 9–42.
- Barth, Frederik 1996: Global Cultural Diversity in a „Full World Economy“. In: Lourdes Arizpe (Hg.), *The Cultural Dimensions of Global Change. An Anthropological Approach*. Paris, 19–29.
- Bauman, Zygmunt 1998: *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge.
- Beck, Ulrich 1998: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt.
- Berger, Peter L., Thomas Luckmann 1987: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt [engl.1966].
- Bitterli, Urs 1976: *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“*. München.
- Bock, Philip (Hg.) 1994: *Handbook of Psychological Anthropology*. Westport.
- Bock, Philip 1988: *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*. New York.
- Bohannan, Paul 1994: The Rise and Fall of Centralization. In: *Human Organization* 53, 4: 395–98.
- Bourdieu, Pierre 1979: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt am Main [französ. Orig. 1972].
- Bourdieu, Pierre 1989: *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*. Berlin.
- Cesara, Manda 1982: *Reflections of a Women Anthropologist: No Hiding Place*. London.
- Chambers, Erve 1987: Applied Anthropology in the Post-Vietnam Era. In: *Annual Review of Anthropology* 16: 309–337.
- Church, Austin T. 1982: Sojourner Adjustment. In: *Psychological Bulletin* 91, 3: 540–572.

- Clifford, James 1994: Diasporas. In: *Cultural Anthropology* 9, 3: 302-338.
- Clifford, James 1997: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, London.
- Condon, John, Fatih Yousef 1975: *Introduction to Intercultural Communication*. New York, London.
- Czempiel, Ernst-Otto 2002: *Weltpolitik im Umbruch. Die Pax Americana, der Terrorismus und die Zukunft der internationalen Beziehungen*. München.
- Dahlén, Tommy 1997: *Among the Interculturalists. An Emergent Profession and Its Packaging of Knowledge*. Stockholm.
- Dale, Peter N. 1986: *The Myth of Japanese Uniqueness*. London, New York.
- D'Andrade, Roy 1995: *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge.
- Dharwadkar, Vinay 2001: *Cosmopolitan Geographies. New Locations in Literature and Culture*. London.
- Elashmawi, Farid, Philip Harris 1998: *Multicultural Management 2000. Essential Cultural Insights for Global Business Success*. Houston.
- Epstein, Gerald, James Crotty, Patricia Kelly 1996: *Winners and Losers in the Global Economic Game*. In: *Current History*, November: 377-381.
- Eriksen, Thomas Hylland 2003: *Globalisation. Studies in Anthropology*. London.
- Favell, Adrian 2003: *Games without Frontiers? Questioning the Transnational Social Power of Migrants in Europe*. In: *Archives Européennes de Sociologie* 44, 3: 106-136.
- Fischer, Hans 1992: *Feldforschung*. In: Ders. (Hg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Berlin, 79-99.
- Galtung, Johan 1985: *Struktur, Kultur und intellektueller Stil*. In: Alois Wierlacher (Hg.), *Das Fremde und das Eigene*. München, 151-193.
- Geertz, Clifford 1990: *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*. München, Wien [amerik. Orig. 1988].
- Geertz, Clifford 1994: *The Uses of Diversity. The Tanner Lectures on Human Values*. In: Robert Borofsky (Hg.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York, 454-467.
- Geertz, Clifford 1996: *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien.
- Geertz, Clifford 2000: *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton.
- Ghoshal, Sumantra, Christopher Bartlett 1998: *Managing across Borders. The Transnational Solution*. London.
- Giddens, Anthony 1979: *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Cambridge.

- Giddens, Anthony 1988: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt, New York [engl. Orig. 1984].
- Glick-Schiller, Nina, L. Basch, B. Szanton 1994: From Immigrants to Transmigrants. *Theorizing Transnational Migration*. In: *Anthropological Quarterly* 68, 1: 48–63.
- Goodenough, Ward H. 1957: *Cultural Anthropology and Linguistics*. In: Paul L. Garvin (Hg.), *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Washington D.C., 167–173 (Monograph Series on Languages and Linguistics 9).
- Goodenough, Ward H. 2003: In Pursuit of Culture. In: *Annual Review of Anthropology* 32: 1–12.
- Gottowik, Volker 2005: Der Ethnologe als Fremder. Zur Genealogie einer rhetorischen Figur. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 130, 1: 23–44.
- Greenblatt, Stephen 1994: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin [engl. Orig. 1991].
- Gudykunst, William B., Ruth M. Guzley, Hiroshi Ota 1993: Issues for Future Research on Communication in Japan and the United States. In: William B. Gudykunst (Hg.), *Communication in Japan and the United States*. Albany, 291–322.
- Gudykunst, William B., Young Y. Kim 1997: *Communicating with Strangers. An Approach to Intercultural Communication*. New York u. a.
- Hall, Edward T. 1959: *The Silent Language*. Garden City.
- Hall, Edward T. 1968: Proxemics. In: *Current Anthropology* 9, 2–3: 83–108.
- Hall, Edward T. 1992: *An Anthropology of Everyday Life. An Autobiography*. New York u. a.
- Hammar, Tomas, Grete Brochmann, Thomas Faist (Hg.) 1997: *International Migration, Immobility and Development*. Oxford.
- Hannerz, Ulf 1996: *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London.
- Hannerz, Ulf 2004: *Foreign News. Exploring the World of Foreign Correspondents*. Chicago, London.
- Harrison, Lawrence E., Samuel P. Huntington (Hg.) 2000: *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*. New York.
- Heater, Derek 2002: *World Citizenship. Cosmopolitan Thinking and Its Opponents*. London, New York.
- Heinz, Marco 1993: *Ethnizität und ethnische Identität: eine Begriffsgeschichte*. Bonn.
- Herzfeld, Michael 2001: *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford.

- Hill, Jason D. 2000: *Becoming a Cosmopolitan. What It Means to Be a Human Being in the New Millenium*. Lanham u. a.
- Hofstede, Geert 1993: *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen – Organisationen – Management*. Wiesbaden.
- Holland, Dorothy, Naomi Quinn (Hg.) 1987: *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge u. a.
- Horowitz, Irving L. (Hg.) 1967: *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship between Social Science and Practical Politics*. Cambridge.
- Huntington, Samuel P. 1996: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München, Wien [amerik. Original 1996].
- Jackson, Anthony (Hg.) 1987: *Anthropology at Home*. London, New York.
- Jeannot, Jean-Pierre 2000: *Managing with a Global Mindset*. London.
- Judt, Tony 2003: Was wir zu verlieren haben. Über das amerikanisch-europäische Zerwürfnis. In: *Merkur* 649: 383–394.
- Kawada, Minoru 1993: *The Origin of Ethnography in Japan: Yanagita Kunio and His Times*. London, New York.
- Kearney, Michael 1995: The Local and the Global. The Anthropology of Globalization and Transnationalism. In: *Annual Review of Anthropology* 24: 547–565.
- Kelly, William 1991: Directions in the Anthropology of Contemporary Japan. In: *Annual Review of Anthropology* 20: 395–431.
- Gluckhohn, Clyde 1949: *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*. Tucson.
- Koebner, Thomas, Gerhardt Pickerodt (Hg.) 1987: *Studien zum Exotismus*. Frankfurt.
- Kohl, Karl-Heinz 1993: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. München.
- Landis, Dan, Rabi Bhagat ²1996: *Handbook of Intercultural Training*. Thousand Oakes.
- Lebra, Takie S. 1976: *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu.
- Maeder, Christoph, Achim Brosziewski 1997: *Ethnographische Semantik: ein Weg zum Verstehen von Zugehörigkeit*. In: Ronald Hitzler, Anne Honer (Hg.), *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik: eine Einführung*. Opladen, 335–362.
- Malinowski, Bronislaw K. 1986: *Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes. Neuguinea 1914–1918*. Frankfurt [Orig. 1943: *A Diary in the Strict Sense of the Term*].
- Marcus, George E. 1995: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.

- Marques, M. Margarida, Rui Santos, Fernanda Araújo 2001: Ariadne's Thread. Cape Verdean Women in Transnational Webs. In: *Global Networks* 1, 3: 283–306.
- Messerschmidt, Donald A. 1981: On Anthropology at Home. In: Ders. (Hg.), *Anthropologists at Home in North America. Methods and Issues in the Study of One's Own Society*. Cambridge u. a., 3–14.
- Moore, Fiona 2005: *Transnational Business Cultures. Life and Work in a Multinational Corporation*. Aldershot.
- Moosmüller, Alois 1997: *Kulturen in Interaktion: Deutsche und US-amerikanische Firmenentsandte in Japan*. Münster (Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 4).
- Morgan, Glenn 2001: Transnational Communities and Business Systems. In: *Global Networks* 1: 113–130.
- Morgan, Glenn, Peer H. Kristensen, Richard Whitley (Hg.) 2001: *The Multinational Firm. Organizing Across Institutional and National Divides*. Oxford.
- Morgan, Glenn, Richard Whitley, Diana Sharpe, William Kelly 2003: Global Managers and Japanese Multinationals. In: *International Journal of Human Resource Management* 14, 3: 389–407.
- Muchlinski, Elke 2005: Kontroversen in der internationalen Währungspolitik. Retrospektive zu Keynes-White-Boughton und IMF. In: *Intervention. Zeitschrift für Ökonomie* 2, 1: 57–73.
- Murdock, George Peter (Hg.) 1969: *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh.
- Nader, Laura 1988: Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying Up. In: Johnnetta B. Cole (Hg.), *Anthropology for the Nineties*. London, 470–484.
- Nash, Dennison 1963: The Ethnologist as Stranger. An Essay in the Sociology of Knowledge. In: *Southwestern Journal of Anthropology* 19: 149–167.
- Nisbett, Richard E. 2003: *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently ... and Why*. New York u. a.
- Oberg, Kalvero 1960: Cultural Shock: Adjustments to New Cultural Environments. In: *Practical Anthropology* 7: 170–179.
- Okazaki-Luff, Kazuko 1991: On the Adjustment of Japanese Sojourners: Beliefs, Contentions, and Empirical Findings. In: *International Journal of Intercultural Relations* 15: 85–102.
- Ortner, Sherry B. 1984: Theory in Anthropology since the Sixties. In: *Comparative Studies in Society and History* 26: 126–166.
- Parekh, Bhikhu 2000: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge.
- Partridge, William L. 1985: Toward a Theory of Practice. In: *American Behavioral Scientist* 29, 2: 139–163.

- Petermann, Werner 2004: Die Geschichte der Ethnologie. Wuppertal.
- Powdermaker, Hortense 1966: Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist. New York.
- Pries, Ludger 1996: Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko-USA. In: Zeitschrift für Soziologie 25: 437–453.
- Pries, Ludger 2002: Transnationalisierung der sozialen Welt. In: Berliner Journal für Soziologie 2: 26.
- Rhinesmith, Stephen H. 1993: A Manager's Guide to Globalization. Alexandria.
- Robertson, Roland 1992: Globalization: Social Theory and Global Culture. London.
- Rogers, Everett M., William B. Hart 1998: Edward T. Hall and the Origins of the Field of Intercultural Communication. (Paper presented at the National Communication Association, International and Intercultural Communication Division, New York, November 21–24).
- Rogers, Everett M., William B. Hart, Yoshitaka Miike 2002: Edward T. Hall and the Origins of the Field of Intercultural Communication. In: Keio Communication Review 24: 3–26.
- Rosen, R. 2000: Global Literacies. Lessons on Business Leaderships and National Cultures. New York.
- Roth, Juliana, Klaus Roth 2001: Interkulturelle Kommunikation. In: Rolf Brednich (Hg.), Grundriss der Volkskunde. Berlin, 391–422.
- Said, Edward W. 1981: Orientalismus. Frankfurt [amerik. Orig. 1978].
- Sapir, Edward 1949: Culture, Language and Personality. Berkeley.
- Sarana, Gopala 1975: The Methodology of Anthropological Comparisons. An Analysis of Comparative Methods in Social and Cultural Anthropology. Tucson, Ar.
- Schütz, Alfred, Thomas Luckmann 1979: Strukturen der Lebenswelt. Band 1. Frankfurt.
- Schweizer, Thomas 1978: Methodenprobleme des interkulturellen Vergleichs. Probleme, Lösungsversuche, exemplarische Anwendung. Köln, Wien.
- Shore, Bradd 1996: Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning. New York, Oxford.
- Simmel, Georg 1908: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig.
- Smith, Peter B. 2003: Meeting the Challenge of Cultural Difference. In: Dean Tjosvold, Kwok Leung (Hg.), Cross-Cultural Management: Foundations and Future. Aldershot, Hampshire, 59–71.

- Stagl, Justin 1992: Eine Widerlegung des kulturellen Relativismus. In: Joachim Matthes (Hg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen, 145–166.
- Thurrow, Lester 1992: *Head to Head. The Coming Economic Battle Among Japan, Europe, and America*. New York.
- Triandis, Harry C. 2003: Forty-Five Years of Researching the Culture and Behavior Link. In: Dean Tjosvold, Kwok Leung (Hg.), *Cross-Cultural Management: Foundations and Future*. Aldershot, Hampshire, 11–27.
- Tsing, Anna 2001: The Global Situation. In: Joan W. Scott, Debra Keates (Hg.), *Schools of Thought. Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*. Princeton, 104–138.
- Turner, Terence 1993: Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It? In: *Cultural Anthropology* 8, 4: 411–429.
- Weaver, Gary B. 1993: Understanding and Coping with Cross-Cultural Adjustment Stress. In: Michael R. Paige (Hg.), *Education for the Intercultural Experience*. Yarmouth, 137–167.
- White, Leslie A. 1949: *The Science of Culture*. New York.
- Wirz, Albert 1997: Das Bild vom Anderen. In: Manfred Brocker, Heino H. Nau (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt, 153–169.
- Wiseman, Richard L., Robert Shuter (Hg.) 1994: *Communication in Multinational Organizations*. Thousand Oaks u. a.
- Wolf, Eric R. 1994: Comments on „Anthropology in the Society of the 1990s“ by Edward H. Spicer. In: *Human Organization* 53, 4: 405–407.
- Wolfe, Alvin W. 1994: Commentary on Spicer’s Trend One, and More. In: *Human Organization* 53, 4: 408–411.
- Yeoh, Brenda S. A., Kate Willis (Hg.) 2004: *State/Nation/Transnation. Perspectives on Transnationalism in the Asia-Pacific*. London.