

**Thomas Herdin, Kurt Luger**

## **Kultur als Medium der Kommunikation**

Bis zu den Grundlagen seltsam aussehender Lebensformen durchzuhalten – das „Dortsein“ im allgemeinen Sinne – ist nicht möglich, indem man sich persönlich in sie versenkt. Es lässt sich nur erreichen, indem man die kulturellen Produktionen (Mythen, Künste, Rituale oder was auch immer), die Dinge, die diesen Lebensformen ihr unmittelbares Aussehen von Seltsamkeit verleihen, einer universalisierenden Analyse unterzieht, die, indem sie die Unmittelbarkeit auflöst, die Seltsamkeit auflöst. Was aus der Nähe entfernt ist, ist auf die Entfernung nahe.

Clifford Geertz, Die künstlichen Wilden

Wenn André Malraux meint, dass eine Kultur durch jemand von außerhalb derselben im Prinzip nie ganz durchdrungen werden kann, so muss man ihm zweifellos recht geben. Wer kann denn von sich behaupten, seine eigene Kultur so zu beherrschen, dass ihm alle Facetten verständlich oder vertraut wären? Dennoch versuchen wir Menschen, unvollkommen wie wir nun einmal sind, mit Personen Kommunikation herzustellen, deren Denkwelt uns unbekannt, deren Symbolwelt uns nicht vertraut und deren Alltagswelt uns fremd vorkommt. Kommunikation mit dem Fremden muss daher logischerweise zu Missverständnissen führen. Nicht das Verständnis beschreibt den Normalfall, sondern das Missverständnis – aber die Probleme bestehen auf beiden Seiten. Dieser Beitrag versucht, dieses geteilte Leid etwas zu reduzieren, und ein praktisches Modell zu entwickeln, wie die fremde Kultur wennschon nicht durchdrungen, so doch in ihren Spielregeln soweit verstanden werden kann, dass wir Erfolg versprechend in Interaktion treten können.

### **I. Klärung des Bedeutungssystems**

Raymond Williams hat Kultur als Referenzsystem gesellschaftlicher Analyse, als „a whole way of life“ bezeichnet. (Vgl. Williams 1981). Ähnlich dem heute weit verbreiteten semiotisch-anthropologischen Kulturbegriff (vgl. Geertz 1991) oder anderen einflussreichen kultursoziologischen Lehrmeinungen, umfasst diesem Verständnis zufolge die Kultur einer Gruppe oder Klasse die gelebte Tradition der Praktiken, durch

welche Verständigung erzeugt bzw. ausgedrückt wird. Sie verkörpert sich im Verhalten der Menschen und enthält die „Landkarten der Bedeutung“, welche Dinge für ihre Mitglieder verstehbar macht und sie in ihrem Umfeld vernünftig agieren lässt, d. h. sie bildet ein dichtes, selbstgesponnenes Netz von Bedeutungsstrukturen. (Vgl. Hall 1986, 39) Diese Wegmarkierungen kultureller Ordnung sind in den Formen der gesellschaftlichen Organisation und Beziehungen objektiviert. „Kultur ist die Art, wie die sozialen Beziehungen einer Gruppe strukturiert und geformt sind; aber sie ist auch die Art, wie diese Formen erfahren, verstanden und interpretiert werden.“ (Clarke u.a. 1981, 41)

Leopold Rosenmayr meint ergänzend, es gehe bei der Konzeption von Kultur sowohl um den Aufbau einer Welt von Zeichen, als auch um die Gestaltung von gelebten Erfahrungen und um die Bändigung psychischer, ökonomischer und sozialer Kräfte (Vgl. Rosenmayr 1992, S 43). Eine möglichst umfassende Begriffsbestimmung von Kultur, die über ein semiotisches System hinausreicht, weil damit affektive und soziale Dynamiken bzw. kulturelle Wandlungsprozesse besser erfassbar werden, wird von vielen Autoren favorisiert. Die Analyse von Kultur und ihrer Metamorphosen konzentriert sich auf die Totalität des sozialen Erbes und der sozialen Institutionen, der Künste, des kollektiven Wissens und der Zeremonienhandlungen, die in eine höhere Ordnung religiöser oder säkularer Form eingebunden sind. Die speziellen Ausprägungen von Ethnizität und die geschaffenen Techniken bzw. Produktionsformen bestimmen eine Kultur ebenso wie die materiellen Güter, die eine Gesellschaft hervorbringt.

Somit umfasst Kultur die Werte der Mitglieder einer Gemeinschaft, die Normen, denen sie folgen und die materiellen Güter, die sie schaffen. Während Werte abstrakte Ideale und Vorstellungen formulieren, sind Normen distinkte Prinzipien oder Regeln, denen die Menschen gewöhnt sind zu folgen.<sup>1</sup> Über einen ‚common sense‘ wird Einverständnis zu diesem Rahmen und damit Zugehörigkeit ausgedrückt

---

<sup>1</sup> Eine umfassende Zusammenstellung von den theoretischen Dimensionen unterschiedlicher Kulturfunktionen gibt Reckwitz, 2000, 72ff.

Topical: Culture consists of everything on a list of topics, or categories, such as social organization, religion, or economy

Historical: Culture is social heritage, or tradition, that is passed on to future generations

Behavioural: Culture is shared, learned human behaviour, a way of life

Normative: Culture is ideals, values, or rules for living

Functional: Culture is the way humans solve problems of adapting to the environment or living together

Mental: Culture is a complex of ideas, or learned habits, that inhibit impulses and distinguish people from animals

Structural: Culture consists of patterned and interrelated ideas, symbols, or behaviours

Symbolic: Culture is based on arbitrarily assigned meanings that are shared by a society

und als kulturelle Identität signalisiert. (Vgl. Giddens, 1997) Weil Normen und Werte Wandlungsprozessen unterliegen, ist Kultur eher als Prozess denn als statisches Korsett zu verstehen, ganz im Sinne auch von Zygmunt Bauman, der wie wir von einer sich ständig verändernden Matrix spricht. Kultur zu beherrschen hieße dann ein ganzes Set von sich verändernden Regeln oder Konventionen zu meistern. (Vgl. Bauman 1999)

In den westlichen Industriegesellschaften hat die Medien- und Kulturindustrie die Rolle übernommen, neue Themen, Ideen, Lebens- und Modernisierungsentwürfe in die Gesellschaft zu implantieren, bislang „fremde“ Positionen zu vermitteln und damit auch kulturelle Wandlungsprozesse zu initiieren.<sup>2</sup> Kultur, das Formenprogramm einer Gesellschaft, wird durch Kommunikation gesteuert, Bedeutungen und Sinn werden kommunikativ – interpersonell und/oder durch technische Medien – ausgehandelt bzw. vermittelt. Nachdem kulturelle Systeme als prinzipiell offene und wandlungsfähige Systeme gesehen werden, sind auch die Individuen als handelnde Akteure zu begreifen, die auf ihr gesellschaftliches Umfeld reagieren. Sie nehmen Einfluss, arrangieren sich mit neuen Positionen, leisten Widerstand, vertreten ihre Interessen, bilden Konsumgewohnheiten oder auch einen „Eigensinn“. Sie formen somit Lebensstile, entwickeln ihre Kultur als Lebensweise, die sie immer wieder modifizieren. Kultur schlägt sich daher in Symbolen, Überzeugungen, Werten, Geschmacksurteilen, Normen, Lebensentwürfen usw. nieder, die der Erhaltung und Reproduktion der Gesellschaft dienen und durch ihre Dynamiken auch deren Wandel herbeiführen. Kultur wäre daher weniger als festgeschriebenes Modell von Verhalten zu sehen, sondern als veränderbares Modell für Verhalten. (Vgl. Luger 1999) Menschen benutzen Kulturtechniken, um ihre Aktivitäten zu organisieren. Elemente von Kultur werden benutzt, modifiziert und verworfen, je nach eigenem ökonomischen, sozialen bzw. durch Bildung erwirkten Spielraum, und dem Kalkül, wie nützlich sie bei der Organisation des Lebens sind. Kulturelle Manifestationen wie Sitten, Glaubenssysteme, die Bedeutungen, welche Dinge für die Mitglieder einer Kultur verstehbar machen, ja ganze Lebensweisen, verändern sich unter dem Einfluss der medialen Inszenierungen. Wie gravierend die Veränderungen ausfallen, hängt von der Existenz eines eigenständigen Kulturprofils ab und von der Fähigkeit einer Population, mit Kulturtransfer umzugehen.

---

<sup>2</sup> Derlei Prozesse sind Gegenstand der Innovationstheorie. Sie erklärt, wie Ideen, Praktiken, Wissen, neue Technologien als Novität in eine Kultur kommen, sich verbreiten und andere zwingen, sich damit auseinanderzusetzen bzw. sich anzupassen (vgl. Rogers 1983)

Nicht nur in den westlichen Industriestaaten mit ihren Mediengesellschaften dynamisieren Massenmedien die Kultur, werden ‚neue Programmvarianten‘ kommunikativ durchgesetzt. (Vgl. Schmidt 1992, S 431) Abgesehen von so profanen Zielen wie Gewinnmaximierung oder Marktbeherrschung sind die Einflussnahme auf die Definitionsmacht von Bedeutungen bzw. die Bestimmung der Geschwindigkeit oder die Richtung von kulturellen Veränderungen maßgebliche Gründe, weshalb die großen Konzerne und Tycoons der Kulturindustrie – von Time Warner bis zu Berlusconi, von Sony bis zu Murdoch – nach medialer Hegemonie streben und die chinesischen Behörden die Ausbreitung des Internet in ihrem Einflussbereich einschränken wollen: Wer die Medien beherrscht, reguliert das Formenprogramm, die „software“ der Gesellschaft: Er bestimmt über die gesellschaftliche Entwicklung und über die Geschwindigkeit der Veränderung von Lebensstrukturen. (Vgl. Giddens 2001)

## **II. Die kulturelle Matrix als praktische Hermeneutik des Fremden**

Im Zeitalter der Globalisierung, der weltweiten Interaktion in Bereichen wie Technologie, Medien, Kultur und Wirtschaft rückt das Thema Kultur in das Zentrum der Überlegungen und die Kenntnis der Logik fremder Kulturen gehört zum unerlässlichen Handwerkszeug weltumspannenden Wirtschaftens. Arjun Appadurai hat mit seiner differenzierenden Betrachtung von Globalisierungserscheinungen Bereiche dargestellt, in denen derartige Prozesse ablaufen. Er bezeichnet sie als Ethnoscapes (Globalisierungsphänomene durch Tourismus, Migration, Flucht), Technoscapes (Technologietransfers), Financescapes (Börsen- und Welthandel), Ideoscapes (Werte, Religionen, politische Modelle finden weltweit Gefolgschaft) und Mediascapes (Film, Fernsehen etc. agieren den Globus umspannend). (Vgl. Appadurai 1990) Alle diese Bewegungen führen zu kulturellen Veränderungen, zu Anpassungen, zu Modifikationen im Leben und in den Identitäten bei den Menschen, die mit diesen Einflüssen umgehen müssen. Daraus resultiert ein hoher Bedarf an Kulturanalysen – nicht nur für die Wissenschaft. Das Methodenarsenal reicht von der Alltagskomparatistik bis zur partizipativen Feldforschung, wobei persönliche Einschätzungen überwiegen. Schließlich kommunizieren nicht ganze Kulturen miteinander, sondern Individuen aus verschiedenen Kulturen. (Vgl. Kramer 2001) Zwei – in der interkulturellen Forschungspraxis aber oft kombinierte – Herangehensweisen lassen sich unterscheiden: die „emische“ und die „etische“ Perspektive. Anders

ausgedrückt erfolgt die Forschung einmal aus der Binnensicht (Bezugssystem innerhalb eines spezifischen Systems), im anderen Fall von einer Perspektive außerhalb des untersuchten Systems. (Vgl. Dworschack 1998) In unserem Fall entspräche dies der Unterscheidung in ‚Kulturerfahrung‘ und der Klassifizierung in ‚Kulturtypologien‘.

- Kulturtypologien

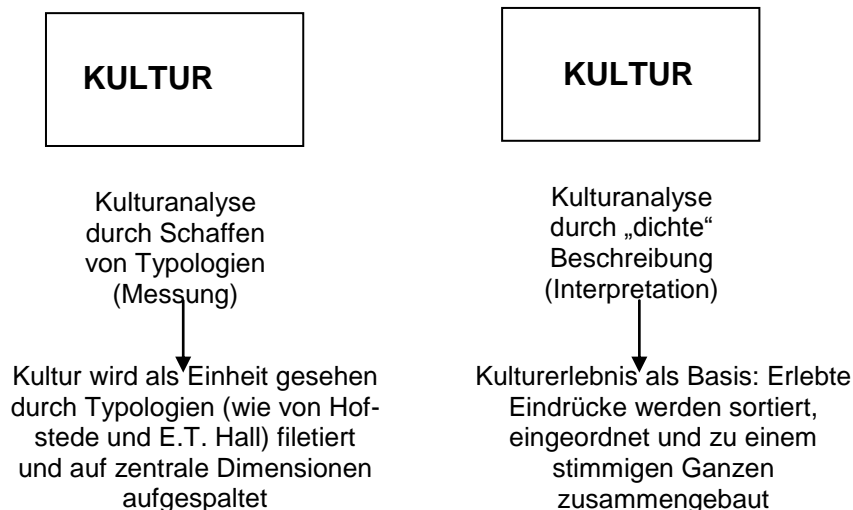
Diese Annäherungsform bzw. Analyse von Kultur basiert auf Messungen. Sie bilden die Grundlage für die Erstellung von Typologien. Herausragende Beispiele sind die landmark studies von Geert Hofstede oder Edward und Mildred Hall (1990), kulturklassifizierende Beiträge wie die Sozialpsychologie von Triandis (1982) beziehungsweise sozioökonomische Arbeiten von Adler (1997) und Trompenaars (1993). Kultursoziologisch bietet das Grid-Group-Modell von Mary Douglas (1982) eine Grundlage für weitere Erklärungen komplexer Zusammenhänge. Karmasin/Karmasin (1997) haben es auf die Lebensstilforschung angewendet. Typologien basieren auf empirischen Studien, vereinfachen komplexe Phänomene und generalisieren Erkenntnisse ohne zu trivialisieren. Der Nachteil dieser Vorgehensweise liegt jedoch darin, dass Typologien immer auch eine gewisse Beliebigkeit anhaftet. Gewonnene Erkenntnisse bieten zudem oft nur Anhaltspunkte und haben eher Modellcharakter. Typologien greifen daher oft nur mit Einschränkung, da sie zu allgemein und nicht ausreichend kontextspezifisch formuliert werden. Zumeist liegt dies an der Binnendifferenzierung einer kulturellen Ordnung, die für andere Kontexte keine Gültigkeit hat.

- Kulturerfahrung

Die zweite Möglichkeit, sich einer Kultur zu nähern, erfolgt durch die Beschreibung bzw. Interpretation von Kulturerfahrungen. Kriterium dieser Vorgangsweise ist das Ausmaß der Systematisierung der gewonnenen Eindrücke. Die einfache Art entspricht der Ordnung in Form einer Aneinanderreihung subjektiver Erlebnisse. Die Literatur praktischer Handreichungen für Urlaub und Geschäft liefert dafür die besten Beispiele in Form von Büchern wie ‚Do’s and Taboos‘ oder ‚Do’s and Dont’s‘. Allerdings beleuchten sie nur, wie eine Kultur sich zeigt, ohne das zugrunde liegende kulturelle Fundament zu inspizieren. Ohne dieses bleiben derlei Erkenntnisse bzw. Survival-Tips an der Oberfläche, wenngleich sie in manchen Situationen unbestritten hilfreich sein mögen.

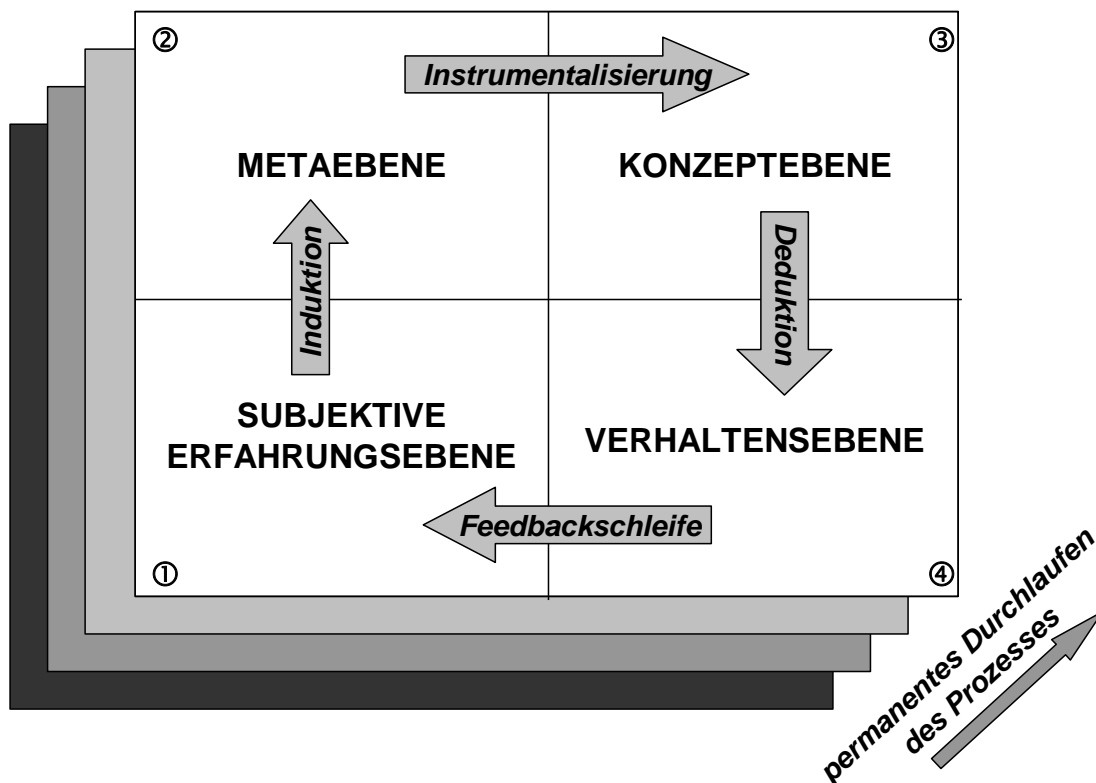
Auf einer höher systematisierten wissenschaftlichen Ebene der kulturellen Hermeneutik wäre etwa Clifford Geertz mit seiner Methode der „dichten Beschreibung“ bedeutungsgeladener Tätigkeiten anzusiedeln. Kultur wird zum Kontext, in dem bestimmtes Handeln Sinn macht und sie wird verständlich, weil sie ‚dicht beschrieben‘ werden kann. „Das Verstehen der Kultur eines Volkes führt dazu, seine Normalität zu enthüllen, ohne dass seine Besonderheit dabei zu kurz käme. Es macht sie erreichbar: in den Kontext ihrer eigenen Alltäglichkeiten gestellt, schwindet ihre Unverständlichkeit.“ (Geertz 1991, 21 ) Wie Max Weber argumentiert er mit dem Bild wonach der Mensch ein Wesen sei, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist und dieses Gewebe entspreche der kulturellen Ordnung.

In einem grafischen Modell stellen sich die beiden Varianten folgendermaßen dar:



Dieser Aufsatz präsentiert eine elaborierte Arbeitstechnik, durch welche Fremdheit, Exotik und andere Lebens- und Handlungsformen auf systematische Weise erfahren und gedeutet werden können. Auch ohne Einsichten basierend auf mehrjährigen ethnologischen Feldstudien soll das Verstehen einer fremden Kultur möglich sein. Die Herausforderungen einer sich ständig vergrößernden Welt – die Handlungsspielräume der meisten Menschen entgrenzen sich zusehends, was vielfach als Problem empfunden wird, aber auch neue Chancen und Einsichten ermöglicht – zwingen dazu, mit Neuem, Fremdem, anderen Kulturen zu Recht zu kommen. Durch basale Einsichten in andere kulturelle Systeme können Beziehungen entstehen und auf dieser Grundlage Spielraum für Kommunikation und interkulturelles Handeln gestaltet werden.

In einem vierstufigen Prozess werden subjektive Erlebnisse derart moduliert, dass sie zu substanziellen Erkenntnissen in der Kulturanalyse führen. Mittels Induktion werden unter Einsatz von Typologien (Hofstede, Hall/Hall, Trompenaars etc.) Erlebnisse und Erfahrungen kanalisiert und auf die Metaebene gehoben. Durch die Instrumentalisierung kommt es zur Isolierung forschungsfähiger Kulturmerkmale, die 'Schlüsselkonzepte' genannt werden. Im folgenden Deduktionsvorgang werden die gewonnenen Erkenntnisse wieder auf die pragmatische Ebene (Handlungsebene) heruntergeholt. Die Feedbackschleife überprüft die Anwendbarkeit der Ergebnisse und modifiziert den Prozess.

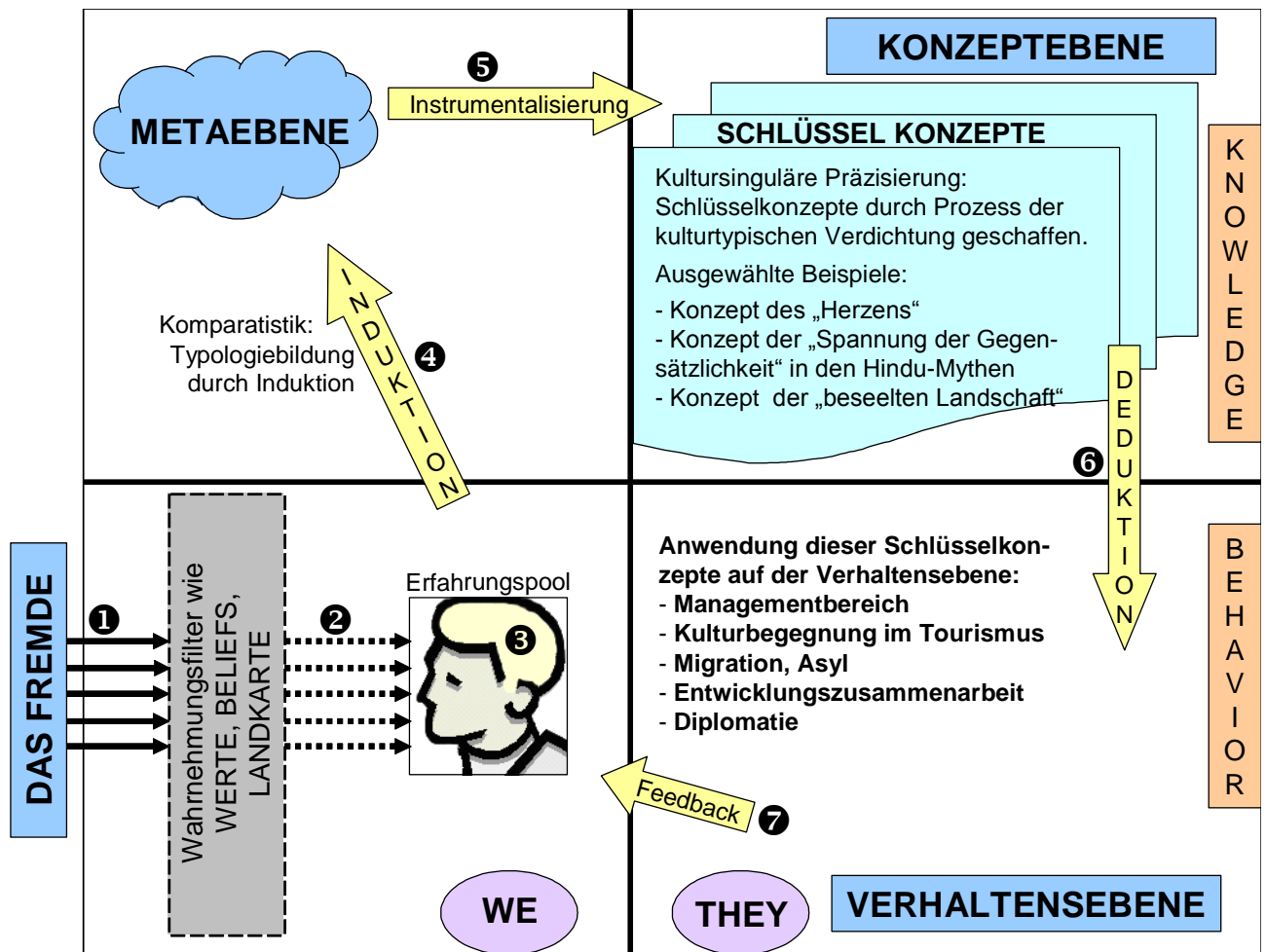


Dieses Modell beschreibt eine symbolische Reproduktion kultureller Vorgänge. Dabei wird ein klassifikatorisches System entwickelt, das theoretische Erkenntnisse in handlungsorientierte Maßnahmen übersetzt. Durchläuft man diese kulturelle Matrix im Forschungsprozess, verringert sich die Gefahr, punktuell und konzeptlos vorzugehen. Vielmehr können die Ergebnisse auf eine ganzheitliche Basis gehoben werden, die sowohl kulturelerklärend (Konzeptebene), als auch pragmatisch anwendbar (Handlungsebene) ist.

In diesem vierstufigen Modell werden sieben Schritte durchlaufen:

1. Schritt: Kontakt mit dem Fremden
2. Schritt: Erkenntnis der Wahrnehmungsfilter
3. Schritt: Analyse des Erfahrungspools
4. Schritt: Induktion – vom Erfahrungspool zu theoretischen Kulturkonzepten
5. Schritt: Instrumentalisierung – das Erkennen von Schlüsselkonzepten
6. Schritt: Deduktion – Kulturkonzepte auf die pragmatische Ebene bringen
7. Schritt: Feedbackschleife – qualitative Kontrolle und Messung der Anwendbarkeit

In einem modellhaften Bild stellt sich der Prozess wie folgt dar:



### 1. Schritt: Kontakt mit dem Fremden

Im ersten Schritt treten wir in Kontakt mit dem Fremden. Nach Gudykunst/Ting-Toomey (1989) befinden wir uns in den Forschungsfeldern der interkulturellen und der cross-cultural Kommunikation.



Als interkulturelle Kommunikation bezeichnen die Autoren die interpersonelle Kommunikation zwischen Personen und Gruppen unterschiedlicher Kulturen beziehungsweise zwischen Mitgliedern gleicher Kulturen, jedoch unterschiedlicher Subkulturen. Bei der Forschung steht die Beziehung der Gruppen zueinander im Mittelpunkt.

Das Forschungsfeld der cross-culture Kommunikation behandelt ebenfalls die Beziehungen von Menschen und Gruppen auf der interpersonellen Ebene. Es fokussiert auf die Unterscheidung verschiedener Kulturen, um sie anschließend miteinander in Beziehung zu setzen. Es geht um die vergleichende Perspektive interkultureller Forschung, wie sie typisch etwa von Hofstede betrieben wird.

## **2. Schritt: Erkenntnis der WahrnehmungsfILTER**

Das Modell der kulturellen Matrix geht von einem konstruktivistischen Weltbild aus. Es existiert keine Kultur an sich, die es durch Erforschung zu entdecken gibt. Realität ist vielmehr ein soziales Konstrukt, das durch die Interaktion der Gesellschaftsmitglieder (member of society) geschaffen wird. Kultur wird demnach erst durch das Zusammentreffen zweier Kulturen definiert. Das Analysieren fremder Verhaltensweisen entspricht somit nicht dem Erkennen von Wirklichkeit, sondern dem Erforschen sozialer Interaktion. Kultur ist demnach ein soziales Konstrukt.

Zum Verständnis subjektiven Erlebens gehört die Enttarnung der Filter, nach denen die Menschen ihre erfahrbare Welt konstruieren, ordnen, generalisieren. Die Auswahl der unendlichen Sinneseindrücke wird nach subjektiven Kriterien gefiltert. Grundlage dafür bilden individuelle Erfahrungen und Sozialisation, Religion und Glaubenssätze, Werte, Interessen und stereotype Annahmen. Die Filter bestimmen daher die Vorstellungen von der Welt, in der wir leben (vgl. O'Conner & Seymour 1992, 27ff). Sozialpsychologischen Ansätzen folgend bedeutet dies im interkulturellen Kontext, dass wir in der Fremde nicht zu unvoreingenommener Kenntnis fähig sein können. Die uns erscheinende Wirklichkeit ist demnach nur subjektiv mit Hilfe kognitiver Repräsentationen erkennbar. Wir tragen ein eigenes Modell der Wirklichkeit in uns, mit dessen Hilfe wir unser Verhalten in der Fremde organisieren. Die Filter helfen uns dabei, unsere Außenwelt zu vereinfachen; sie können sowohl positiv wirken, als auch negative Konsequenzen haben. Verändern wir unsere Filter, so können wir auch unsere subjektive Welt verändern. Zwei wichtige Filter sind unsere Wertvorstellungen

(Werte) und unsere Glaubenssätze ('Beliefs'). Die Entstehung beider Filter wird vor allem auf die frühkindliche Prägung ('imprints') zurückgeführt. (Vgl. Weerth 1994, 99)

„Werte“ – wenngleich fundamentale kulturelle Orientierungsmarken – können in diesem Kontext nur cursorisch diskutiert werden. Wir begnügen uns mit der Definition von Klages, die auf Kluckhohn zurückgeht. Demnach bezeichnet ein Wert eine Auffassung von Wünschenswertem, die explizit oder implizit sowie für ein Individuum oder für eine Gruppe kennzeichnend ist und welche die Auswahl der zugänglichen Weisen, Mittel oder Ziele des Handelns beeinflusst (Klages 1989, 807). Kutschera (1994, 215) sieht den Begriff ähnlich: „Innere Werte sind die Gründe dafür, warum wir etwas tun oder nicht. Sie sind eine entscheidende, unbewusst treibende Kraft in uns, sie bestimmen den ethischen Rahmen, innerhalb dessen wir uns bewegen.“ Auch für O'Conner/Seymour sind Werte mehr als nur etwas 'Wünschenswertes': „Werte verkörpern das, was uns wichtig ist (...) Werte geben uns Motivation und Richtung (...) Die Werte, die am längsten überdauern und uns am meisten beeinflussen, sind frei gewählt, nicht aufgedrängt (...) Dennoch sind Werte normalerweise unbewusst, und wir untersuchen sie selten auf eine klare Weise.“ (1990, 224f)

Eine einflussreiche psychologische Wertekonzeption stammt von Milton Rokeach, der den Begriff aus der Theorie sozialer Einstellungen entwickelte. Werte sind Elemente des 'belief-disbelief-Systems' und stellen präskriptive Überzeugungen dar, indem sie bestimmen, ob „irgendein Urteil oder ein Ziel einer Handlung als wünschenswert oder nicht wünschenswert beurteilt wird“ (Rokeach 1973, 7). Werte sind seiner Meinung nach relativ konstante Überzeugungen, haben eine wichtige Funktion für die Kontinuität der Person und der Gesellschaft, sind Maßstäbe der Lebensführung und besitzen auch einen motivationalen Aspekt, indem sie Ziel und Zweck des Handelns bestimmen. (Vgl. Schlöder 1993, 72f) Rokeach führt folgende Definition an: „Ein Wert ist eine relativ konstante Überzeugung, dass eine spezielle Art des Verhaltens oder ein existenzieller Zielzustand dessen Gegenteil oder Umkehrung persönlich oder sozial vorzuziehen ist.“ (1973, 5)

Während Werte in großen Zügen die Ausrichtung unseres Lebens und unserer Persönlichkeit definieren, bestimmen Beliefs<sup>3</sup> (Glaubenssätze), was und wie wir etwas

---

<sup>3</sup> Beliefs können sowohl positive als auch negative Konsequenzen haben, je nach Kontext. So führt beispielsweise Weerth (1994, S.19) folgendes Beispiel für einen Belief an: "Es ist wichtig, niemals

tun, um den inneren Werten zu entsprechen. Glaubenssätze sind demnach die Überzeugungen, nach denen wir leben, sie sind innere Repräsentationen, die unsere Realität und Wirklichkeit daraufhin bestimmen, ob etwas 'wahr', 'echt', 'gerecht' oder 'gut' ist. Beliefs sind Leitprinzipien für unsere alltäglichen Handlungen. Somit beeinflusst uns nicht die Wirklichkeit, sondern unsere Beliefs. (Vgl. Kutschera 1994, 235ff) Dilts definiert Beliefs als "closely held generalizations about (1) cause, (2) meaning, and (3) boundaries in the (a) world around us, (b) our behavior, (c) our capabilities, and (d) our identities." (1990, 215)

### **3. Schritt: Analyse des Erfahrungspools**

Eine Analyse fremder Kulturen und die Interaktion mit Menschen aus anderen Kulturen führen nicht zu „objektiven“, sondern durch unsere Wahrnehmungsfilter stets zu „subjektiven“ Erkenntnissen. Da aber nach der konstruktivistischen Erkenntnistheorie Wahrheit nicht gefunden sondern erfunden wird, steht diese Interaktion im Mittelpunkt und erst durch den Kontakt wird die kulturelle Wirklichkeit gebildet. Die Außenwelt wird daher subjektiv internalisiert.

Menschen schaffen mit ihren fünf Sinnen (visuell, auditiv, kinesthetisch, olfaktorisch und gustatorisch) unterschiedliche Repräsentationen der Wirklichkeit, die im Anschluss an Korzybinski 'Landkarten' (maps) genannt werden. „Eine Landkarte ist nicht das Gebiet, das sie darstellt, sondern hat, wenn sie genau ist, eine dem Gebiet ähnliche Struktur, worin ihre Brauchbarkeit begründet ist...“ (Korzybski 1958, zit. nach Bandler & Grinder 1994). Die Wirklichkeit objektiv zu sehen ist daher genauso unmöglich, wie eine Landkarte mit einer Landschaft gleichzusetzen, die sie ja nur symbolisch darstellen soll. Die 'Landkarten der Bedeutung' werden nicht nur 'im Kopf herumgetragen', sondern sind in den Formen der gesellschaftlichen Organisationen und Beziehungen objektiviert. (Vgl. Clarke 1981, 41) Damit wird ein Individuum zum 'gesellschaftlichen Individuum'. Die Autoren verknüpfen dieses Konzept mit dem Begriff 'Kultur', welche die 'maps of meaning' enthält und damit das Alltagsgeschehen für ihre Mitglieder verstehbar macht.

Diese subjektive Landkarte ist das Abbild der wahrgenommenen Wirklichkeit, deren objektive Faktoren es zu erforschen gilt. Alle gewonnenen Informationen werden als

---

seine Gefühle zu zeigen. Dieser Glaubenssatz kann in einem Kriegsgefangenenlager überlebensnotwendig sein, sich in einer Ehe aber als verhängnisvoll erweisen." Der Terminus 'Belief' wird in der Folge synonym mit dem Ausdruck 'Glaubenssätze' gebraucht.

Aspekte der Wirklichkeit gespeichert und bilden unseren individuellen bzw. kollektiven Erfahrungspool.

Auch die Ethnopschoanalyse beschäftigt sich mit dieser Konstruktion von Wirklichkeitsbildern und stellt die Frage, wie sich Phänomene wie Xenophobie und Exotismus entwickeln. Mario Erdheim differenziert in Psychogenese und Soziogenese von Fremdenrepräsentanz, wobei letztere im Rahmen des Enkulturationsprozesses erst erworben wird, weil z.B. Vorurteile als Teil der Erziehung von den Eltern an die Kinder weitergereicht werden. Demnach wurzelt die Angst vor dem Fremden, die sich später als Xenophobie niederschlägt, bereits in der frühkindlichen Entwicklung. Das Mutter/Kind-Verhältnis wirkt prägend, präformierend. Säuglinge bauen ein Bild der Mutter auf, aber auch ein solches der Nicht-Mutter, d.h. des Fremden, das als Bedrohung empfunden werden kann und mit Trennung in Verbindung gebracht wird. Das Fremde kann als etwas Anziehendes, Begehrenswertes, Exotisches interpretiert werden, wenn eine grundsätzliche Vertrauensbasis gelegt wird. Aber es kann auch als furchterregend empfunden werden, als Böses von außen. So wird schon früh der Grundstein für eine offene oder geschlossene Geisteshaltung gelegt. Angstphantasien, die auf Fremde projiziert werden, gehören zu den Ursachen für die Produktion von Fremd- und Feindbildern, von deren Existenz man auf die Veränderungspotenziale einer Gesellschaft schließen kann. Je stärker sie historisch verwurzelt sind und durch den Sozialisationsprozess eingelernt wurden, desto schwieriger werden Vergangenheitbewältigung und in der Folge Gegenwartsbewältigung. Spätere Modifikationen sind jedoch möglich, da Erfahrungen Einfluss haben. (Vgl. Erdheim 1988)

Exotismus bildet gewissermaßen das Gegenteil zur Xenophobie. Die Anziehungskraft des Fremden beeindruckt dermaßen, dass in der Phantasie das Fremde zum Schönen und Besseren überhöht wird. Eine solche Grundhaltung entwickelt sich während der Ablösungsphase (Adoleszenz) vom Elternhaus, in das eine Rückkehr auch jederzeit möglich ist. Im Ferntourismus tritt diese Imaginationskraft des Fremden am wirksamsten in Erscheinung. (Vgl. Buch 1991)

Trifft das Eigene auf das Fremde, kann dies verschiedene Reaktionen auslösen. Schäffter spricht von den „Modi des Fremdverstehens“, einem Beziehungsgeflecht, das die Position des Eigenen mit dem des Fremden verbindet und das Spektrum von

Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung abdeckt. (Vgl. Schäffter 1991, 11 ff)

Das erste Schema interpretiert *Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen* und geht von einem fundamentalen Gleichklang von Unterschiedlichem aus. Die Deutung des Anderen besagt, dass dieser zwar anders ist als ich selbst, aber der gleichen Wurzel entstammt, somit eine gemeinsame Allgemeinheit teilt. Das zweite Schema versteht die *Fremdheit als Gegenbild*, als Negation des Eigenen. Ausgrenzung des Andersartigen ist die Konsequenz, das Fremde wird zum "natürlichen Feind". Die Aufmerksamkeit richtet sich nicht auf das mögliche Gemeinsame, sondern auf das Gegensätzliche, auf die Grenzlinien. Das dritte Schema interpretiert *Fremdheit als Chance zur Ergänzung und Vervollständigung*. Im Deutungsmuster wird das Fremde als strukturelle Ergänzung funktionalisiert. Dem geht ein Selbsterfahrungsprozess voraus, in dem eigene Mängel und Lücken aufgedeckt werden. Das Fremde wird zum Lernfeld, dient dazu, das Eigene zu bereichern. Das vierte Schema fasst *Fremdheit als Komplementarität* auf und geht von einer prinzipiellen Andersartigkeit und Nicht-Aneignungsfähigkeit aus. Gegenseitige Fremdheit bezieht sich auf das Verhältnis zwischen einander auf fremdartige Weise fremde Positionen. Es bietet die Möglichkeit, die Verwurzelung in der eigenen Kultur klar zu erkennen, und ein Gespür zu entwickeln für die Abhängigkeit von den eigenen gesellschaftlichen Normen. Der eigenen Perspektive bewusst, kann man das Fremde als Fremdes belassen. Erst so lernt man verstehen, was man nicht versteht und aus dieser Erkenntnis des Andersseins und dessen Akzeptanz können neue Formen von Gemeinsamkeit entstehen.

#### **4. Schritt: Induktion – vom Erfahrungspool zu theoretischen Kulturkonzepten**

Die singulären Erfahrungen, die im Erfahrungspool gespeichert sind, werden durch Induktion strukturiert und kanalisiert. Auf diese Weise erfolgt der Schluss von Einzelerfahrungen auf Gesetzmäßigkeiten. Methodisch folgen darauf eine Kategorienbildung und der Transfer der Erkenntnisse auf die Metaebene. Auf dieser wird die Verschränkung mit den Typologien von Hofstede, Hall/Hall, Triandis, Trompenaars, Adler und Douglas vollzogen.

Hasenstab hat die jeweils richtungsweisenden Untersuchungen verschiedener Disziplinen gegenübergestellt. Die folgende Darstellung bietet einen synoptischen

Überblick von teilweise stark differierenden Auffassungen hinsichtlich der kulturellen Dimensionierung.

Hall	Hofstede	Triandis	Adler	Trompenaars	Douglas
high-context vs. low-context	Kollektivismus vs. Individualismus	ingroup vs. outgroup	Kollektivismus vs. Individualismus	Kollektivismus vs. Individualismus	Group Dimension Individualismus vs. Gruppenmitglied
		to do vs. to be	to do vs. to be	erreichter vs. zugeschriebener Status	
	Machtdistanz	Bedeutung von Faktoren wie Alter, Geschlecht, Klasse		Gleichheit vs. Hierarchie	Grid Dimension Gleichheit vs. Abhängigkeit
		Dominanz über vs. Unterwerfung unter die Natur		von Außen vs. von Innen gesteuert	
		Ideologismus vs. Pragmatismus		Universalismus vs. Partikularismus	
		assoziative vs. abstrakte Themenhandhabung		analysierend vs. integrierend	
Raumorientierung		high-contact vs. low-contact	öffentlicher Raum vs. privater Raum		
Monochrones vs. polichrones Zeitverständnis	konfuzianische Dynamik	Vergangenheits-, Gegenwarts-, Zukunftsorientierung	Vergangenheits-, Gegenwarts-, Zukunftsorientierung	sequentielles vs. synchrones Zeitverständnis	
	Unsicherheits- vermeidung				
	Maskulinität vs. Femininität				
		Aspekte der Selbstwahrnehmung	Selbstachtung		
		Menschheit ist grundsätzlich gut oder schlecht			

Lebensweltliche Dimensionierungsmöglichkeiten von Kultur im Überblick (Hasenstab 1999) mit Ergänzungen der Autoren.

Der Forscher – ein Fremder in der untersuchten Kultur – kann entweder alleine agieren<sup>4</sup>, oder er kann auf Erfahrungen von in dieser Kultur erfahrenen Fremden zurückgreifen, die als Kollektiv die Position des Gatekeepers einnehmen.

Feldstudien sind logischerweise stark vom individuellen Forscher geprägt. Aus dem teilnehmenden Beobachter wird ein *anteilmehmender*, sein „I-witnessing approach“ färbt ab auf die Darstellung. (Vgl. Geertz 1993, 81 ff) Andererseits kommt es vor, dass Forscher zu wenig intensiv in die beforschte Kultur eintauchen. Leiris (1977, 31) hält daher den Vorgang der Selbstbeobachtung wichtiger als das ‘Präparieren von Erfahrungstrophäen’.

Im Modell des ‘Forscher-dezentrierten Ansatzes’ haben die Kulturerfahrenen, d.h. Menschen, die aus dem gleichen Kulturkreis kommen wie der Forscher, in der beforschten Fremde seit langem leben und den Adaptionsprozess bereits beschritten haben, eine zentrale Funktion. Man kann davon ausgehen, dass sie einen erheblichen Teil der gesamten kulturellen Vielfalt gespeichert haben und über genaue ‚Landkarten‘ verfügen. Der Forscher muss die 'hidden patterns' der Kulturerfahrenen unter Verwendung geeigneter empirischer Methoden aufdecken, mit den eigenen Erfahrungen abtesten und eine möglichst treffende Kulturbeschreibung erstellen. (Vgl. Herdin 2000).

Tiefeninterviews mit den Kulturerfahrenen helfen dem Forscher, Aussagen zu filtern und Gemeinsamkeiten zu kanalisieren. Erst nach dieser Interviewphase kann der Forscher aus den gesammelten Daten und eigenen persönlichen Erfahrungen Schlüsse ziehen. Diese Vorgangsweise erhöht die Chancen zur Gewinnung verlässlicher Informationen, da der Forscher nicht nur auf seine eigenen Beobachtungen angewiesen ist.

## **5. Schritt: Instrumentalisierung – Bildung von „Schlüsselkonzepten“**

Im Prozess der Instrumentalisierung werden die kulturellen Erfahrungen systematisiert und nach Schlüsselkonzepte gesucht. Wir sind wie Lévi-Strauss und viele andere Ethnologen der Meinung, dass die Gesamtheit der Lebensäußerungen eines Volkes durch Stile zum Ausdruck kommt. Diese bilden – in unzähligen Varianten und zu Kombinationen verflochten – Systeme. Über diese erfolgt ein tieferes Verständnis

---

<sup>4</sup> Der Forscher nimmt in dieser Funktion die Stelle eines Schleusenwärters ein, der den Durchfluss von Information kontrolliert und auswählt, Selektionen vornimmt. In der Kommunikationswissenschaft hat sich dafür der Begriff des „Gatekeepers“ durchgesetzt.

sozialen Verhaltens bzw. der Ordnungsmuster fremder Kulturen wie auch eigener Positionen.

Im Durchlaufen der bisherigen Stufen wurden bereits individuelle Erfahrungen in der fremden Kultur gemacht. Typologien wurden zu Hilfe genommen, um die Kulturen zu beschreiben und mit der eigenen Kultur zu vergleichen. In diesem Stadium befindet man sich jedoch nach wie vor in einem hohen Abstraktionsgrad. Nach diesen grundlegenden Arbeiten wird erst ab diesem Zeitpunkt nach dem kulturtypischen Prinzip der spezifischen Kultur gesucht. Schlüsselkonzepte als ‚Essenz‘ einer Kultur gleichen einer Keimzelle, die möglichst alle prinzipiellen Informationen und Codes der Kultur enthält bzw. auf die sich alle beziehen. Es handelt sich somit um ein genuines Prinzip, nach dem sich eine Kultur definiert und ein bzw. mehrere Schlüsselkonzepte beschreiben in generalisierender Weise, wie die Kultur „funktioniert“. Damit stehen sie den exemplarischen Fallgeschichten und zu öffentlichen Schau- stücken verdichteten ‚Schlüsselszenen‘ von Geertz zwar nahe, unterscheiden sich von diesen aber dadurch, dass sie an der Oberfläche eben nicht unmittelbar wahr- nehmbar sind. (Vgl. Ziegler 1998, 55)

Schlüsselkonzepte werden daher nicht allgemein formuliert (wie beispielsweise die Typologien von Hofstede und Hall), sondern werden kulturspezifisch ausgelegt. Dieser Schritt führt daher auf die Konzeptebene, in der das Wissen über die Kultur gespeichert wird (cultural knowledge).

Kommunikation erfolgt medial, d.h. durch Vermittlungsinstanzen wie Sprache, Zeichen, Gesten, Symbole etc. Menschliche Kommunikation entspricht symbolisch vermittelter Interaktion. Erfolgreich wird Kommunikation dann sein, wenn die Teil- nehmer an der Interaktion auf ein gemeinsames Symbolsystem zurückgreifen kön- nen und damit – im Rahmen eines Codierungs- und Decodierungsprozesses – wech- selseitig vorrätige Bedeutungen ins Bewusstsein rufen bzw. neue entwickeln. Bedeu- tungen werden somit, wie in der Theorie des symbolischen Interaktionismus ausge- führt, zwischen den Gesprächspartnern gewissermaßen ‚ausgehandelt‘, wodurch subjektive Erfahrungen sowie kulturelle Bezüge einfließen. (Vgl. Blumer 1969).

Je unterschiedlicher der individuelle oder kulturelle Hintergrund, desto schwieriger gestaltet sich Kommunikation, umso größer wird die Chance des Missverständ-



nisses. Zeichen und Symbole, die Grundlage von Bedeutungssystemen und Mittel der Kommunikation, sind zutiefst kulturell verankert. Je fremder die Kultur der anderen, umso mehr Aufwand ist erforderlich, um Kommunikation zu realisieren, weil Bedeutungen divergieren, sich etwa Normen und Werte, Glaube und Mythen, die Modelle für 'richtiges Verhalten', stark unterscheiden. Allgemeine Kulturkonzepte (Typologien) auf konkrete, anwendungsorientierte Schlüsselkonzepte zu beziehen (Instrumentalisierung), erhöht die Chance für das Zustandekommen von geglückter Kommunikation.

Schlüsselkonzepte dürfen aber nicht mit Stereotypen verwechselt werden. Stereotype sind verbale Äußerungsformen, die sich auf Gruppen beziehen. Sie haben die logische Form eines Urteils, vereinfachen in ungerechtfertigt generalisierender Weise und sprechen einer Klasse von Personen bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen zu oder ab. (Vgl. Quasthoff 1973). Stereotype dienen zur Reduktion von Komplexität, aber ihnen haftet ein Stigma der Voreingenommenheit an. Sie gelten als schwer korrigierbar, da sie schon vor der Begegnung mit dem Fremden bestehen und – der Theorie der kognitiven Dissonanz zufolge – eher Bestärkung erfahren als Widerlegung. Sie bestärken Benutzer in ihrer Meinung und somit verhelfen sie auch zu ‚Wir-Gefühlen‘, da gemeinsam geteilte Ängste emotional verbinden. Sie sind näher beim Vorurteil, das aus Stereotypen bzw. Images negativ besetzte Bilder produziert. Vorurteile sind zutiefst emotional verankerte Ablehnungen, die Diskriminierung und Abwertung des Fremden zum Prinzip haben.

Schlüsselkonzepte hingegen offerieren eine Decodierungshilfe, um eine Kultur zu ‚entschlüsseln‘ und damit zu tieferer Erkenntnis zu gelangen. Die Konzepte helfen dem Anwender, neue Situationen zu verstehen und sich adäquat zu verhalten. Die Voraussetzung dafür ist die Beschreibung und nicht die Bewertung einer Kultur und der darin lebenden Individuen. Superiores Denken, das im Kolonialismus wurzelt und bis heute die Beziehungen der Völker prägt, hat in diesem Modell keinen Platz. (Vgl. Said 1994) Zudem muss man sich bewusst sein, dass die Schlüsselkonzepte für eine Gruppe bzw. einen ethnischen Verband gelten und Aussagen nicht notwendigerweise auf jedes einzelne Individuen daraus zutreffen müssen.

Im Sinne von ‚Lesarten‘ einer Kultur reduzieren Schlüsselkonzepte die Komplexität der uns fremden Kultur und geben eine Hilfestellung, fremdes Verhalten besser zu

deuten und eigenes Verhalten zu adaptieren. Ohne ihre Kenntnis ist ein Verständnis der fremden Ordnung eigentlich nicht möglich, genauso wenig angemessenes Verhalten in fremder Umgebung.

Zur Illustration werden im Folgenden drei Konzepte beispielhaft skizziert:

- Das thailändische „Herz“
- Die Spannung der Gegensätzlichkeit in den Hindu-Mythen
- Die „beseelte Landschaft“ in der tibetisch/buddhistischen Kultur

Wie in den folgenden Beispielen aus dem asiatischen Raum gezeigt wird, befinden sich darin Widerspruchspaare. Während in der westlichen Welt „Herz“ und „Verstand“ als zwei Kategorien gelten, wird dies in Thailand als eine, sich nicht teilbare Einheit gesehen (vgl. Moore 1992, 13). Dies spiegelt sich auch in den Aporien der Hindu-Mythen wider.

### Widerspruch und Paradoxien

Der Widerspruch gilt in der westlichen Kultur als Antrieb der Entwicklung, da dieser entweder im Sinne der Logik durch Elimination oder im Sinne der Dialektik durch Aufhebung in einer Synthese einen Erkenntnisfortschritt bewirkt. Besonders in den Naturwissenschaften werden Widersprüche gesucht, um sie zu eliminieren (Vgl. Pietschmann 1996, 175). Konflikte werden daher nicht als störend empfunden, sondern als positiv-aufbauend betrachtet, da sie Fortschritt signalisieren. In asiatischen Traditionen besteht ein existenzielles Grundbedürfnis nach „Harmonie“, das eine zentrale Rolle im Wertesystem einnimmt. Westlichen Differenzierungs- und Aufspaltungstendenzen steht der Aspekt der Ganzheitlichkeit gegenüber. (Vgl. Weggel 1997) Während es in unserer Vorstellung von Wissenschaft das Extrahieren von widerspruchsfreien Aussagen zu erzielen gilt, ist das Paradox im östlichen Denken positiv konnotiert. Dies ist nicht nur in der Alltagskultur erkennbar, sondern stellt ein wichtiges Element in der asiatischen Wissenschaftskultur dar.

Watzlawick u.a. definieren Paradoxie als einen „Widerspruch..., der sich durch folgerichtige Deduktion aus widerspruchsfreien Prämissen ergibt“ und kann sowohl den Geisteszustand und das Verhalten beeinflussen, indem Paradoxien „unser Vertrauen in die Folgerichtigkeit unserer Welt erschüttern“ (Watzlawick u.a. 1990, 171). Der Widerspruch hat erst in letzter Zeit verstärkt Eingang in den westlichen

Diskurs – wenn auch derzeit noch in minimalistischen Grade – gefunden, wenn wir an den Welle-Teilchen Dualismus, die Einsteinsche Paradoxie von Raum und Zeit (z.B. Uhrenparadox), die Heisenbergsche Unschärferelation oder auch an die philosophisch-dualistische Denkweise wie Subjekt-Objekt, Geist-Materie denken (vgl. Pietschmann 1996; Hagenbüchle 1992). Das Einbinden von Aporien nimmt auch in der modernen Physik einen immer zentraler werdenden Standpunkt ein. Während in der klassischen Physik der reduktionistische Weg des Zergliederns und Aufteilens eingeschlagen wurde, ist ein Objektivieren in der Quantenphysik nicht mehr möglich, in der auch keine Grenzlinie zwischen Beobachter und äußere Welt existiert. Das spricht dafür, dass viele Quantenphysiker eine gewisse Affinität zum Buddhismus haben. (Vgl. Dürr/Oesterreicher 2001, 16ff)

Dieses Einbeziehen von Widersprüchen hat Dürrenmatt laut Hagenbüchle von einem säkularen Standpunkt aus auf den Punkt gebracht: „Wer sich dem Paradoxen aussetzt, setzt sich der Wirklichkeit aus“ und so fragt Hagenbüchle „ob und in welcher Weise wir die Widersprüche des menschlichen Daseins aushalten, und wie wir mit diesen Widersprüchen umgehen.“ (Vgl. Hagenbüchle 1992, 670)

Im Zen-Buddhismus wird das Paradox als zentrale Methode in der Meditation angewandt, um Erleuchtung zu erlangen. Dem Schüler wird ein Kōan aufgegeben, über den er meditieren soll. Der Kōan<sup>5</sup> besteht aus einem unauflösbaren Paradoxon und kann nicht durch logisches Denken gelöst werden. Indem der Denkprozess unterbrochen und die Fähigkeit zu logischem Denken zermürbt wird, führt diese Aufgabe über die Grenzen des begrifflichen Denkens, womit sich der Schüler für die nichtverbale Erfahrung der Wirklichkeit öffnen kann. (Vgl. Capra 1992, 31) Ein Kōan stiftet demnach Verwirrung, worin sein Zweck liegt. Denn erst in diesem Zustand beginnt das Nicht-logische zu operieren. Erleuchtung ist erst dann zu erfahren, wenn sich der Geist von Logik löst und damit auch den Dualismus überwindet. (Vgl. Hofstadter 1991, 270f)

### Das „thailändische Herz“

Setzt man sich mit Sprache und nonverbaler Kommunikation in Thailand auseinander, stößt man unweigerlich auf die hochrangige Bedeutung, die der Terminus ‘Herz’ besitzt. Emotionen und Lebenseinstellungen werden mit Metaphern des Herzens

---

<sup>5</sup> Beispiel eines Kōans: Wenn ein Büffel das Gehege verlässt **und** sich an den Rand eines Abgrunds begibt, so bringt er seine Hörner und seinen Kopf und seine Hufe durch, warum jedoch nicht auch den Schwanz? (Hofstadter 1991, 267)

ausgedrückt. Die sprachlichen WahrnehmungsfILTER (Phase 2) sind leicht zu analysieren, sobald man die thailändische Sprache versteht. Der Terminus 'Herz' wird mit Adjektiven wie schwarz, kalt, heiß, trocken, schnell, klein, verloren, offen, verschmolzen, vermischt, arm, groß, turbulent, verschwenderisch, nass, besorgt, scheu etc. verbunden. So fand Moore (1992) über 330 Redewendungen, in denen das Wort 'Herz' vorkommt. Dies verdeutlicht auch den Stellenwert der Begriffe in der thailändischen Sprache.

Durch Beobachten und Analysieren (Phase 3) baut man mit der Zeit einen Erfahrungspool auf. Alle Ausdrücke werden gesammelt und ihre Bedeutungen beschrieben. In der Phase der Instrumentalisierung kommt es zu einer kulturspezifischen Verdichtung. Der heterogene Erfahrungspool wird entschlüsselt, präzisiert und durch das Schlüsselkonzept 'thailändisches Herz' expliziert.

Das 'Herz' als metaphorische und symbolische Bedeutung bildet den Zugang zum Verständnis von Verhalten und Haltung der Thais. Dieses Schlüsselkonzept stellt eine gefüllte Bibliothek an Gefühlen und Erfahrungen dar, die die Thais mit jeder einzelnen Phrase des Herzens beschreiben. Diese 'Herzsprache' gleicht einer „emotionalen Landkarte“, um die Gefühle der Thais zu erkunden. (Vgl. Moore 1992, 16). Das 'Wasserherz' bezeichnet beispielsweise eine Person, die sich um andere Mitmenschen kümmert, an Freunde denkt und zeigt, dass einem der Mitmensch wichtig ist, daher nach hohen thailändischen Wertmaßstäben lebt. Der Terminus 'stolperndes Herz' wird dann angewandt, wenn sich eine Person sehr erschrickt. Ein 'Herz aus Diamant' bezeichnet eine Person, die sehr hartherzig ist.

Anhand des Schlüsselkonzeptes von 'Herz' können wir durch die Bildung von Unterkategorien die Lebenswelt der Thais beschreiben und kulturelle Besonderheiten veranschaulichen.

Das '*kalte Herz*' (Dschai jen) wird verwendet, wenn eine Person auf ein Missgeschick, einen Störfall oder eine Provokation sehr ruhig und gefasst reagiert. Auf negative Ereignisse, Probleme und Provokationen reagiert man mit einem Lächeln und zeigt damit, dass man sich unter Kontrolle hat und die eigenen Gefühle selbst steuert. Diese Selbstkontrolle übernimmt die Funktion des 'social smoothing' (Komin 1990). Das Lächeln stellt eine 'kulturelle Maske' dar, um nicht das wahre Gesicht (Gedanken, Gefühle) zu zeigen. Das '*sich zusammenziehende und bittere Herz*' (Dschai faat, Dschai khoom), signalisiert, dass das 'social smoothing', der Mecha-

nismus zur Selbstbeschwichtigung nicht mehr funktioniert. Die Person kann dem inneren Druck, der inneren Spannung nicht mehr standhalten, und es kommt zu einem Konflikt zwischen dem gesellschaftlichen Harmoniestreben und der inneren Aggression. Es kann zu explosiven Spontanhandlungen kommen, die sich in der hohen Selbstmordrate spiegeln. Das *'Wasserherz'* (Naam Dschai) bezeichnet eine Person mit großem Mitgefühl. Dieses Konzept zielt auf die innere Einstellung nach einem Leben basierend auf Güte, Liebenswürdigkeit und Wohlwollen. Der Begriff des *'Verdienste erwerbenden Herzens'* (Dschai buun) ist mit der buddhistischen Lehre verbunden und bezeichnet Menschen, die gute Taten vollbringen und damit der Quintessenz buddhistischer Moral folgen, die von einem früheren Buddha überliefert wurde: „Alles Böse meiden, das Gute tun und das eigene Herz reinigen: das ist die Lehre der Buddhas“ (Glasenapp 1993, 87). Das *'sich in den Hintergrund stellende Herz'* (gräng Dschai) ist einer der zentralen Begriffe der Herzsprache und drückt einen wesentlichen Teil des Verhaltens und der Lebenseinstellung der Thais aus, die im täglichen Leben permanent ersichtlich wird. Das 'gräng Dschai' bezeichnet eine Person, die eigene Wünsche gegenüber den Interessen der Gemeinschaft zurückstellt, um mögliches Unbehagen oder gar Konflikte zu vermeiden. Das *'sich behaglich fühlende Herz'* (Sabai Dschai) drückt eine der wohl auffälligsten Einstellungen der Thais aus: die Orientierung nach Genuss. Genuss bedeutet für Thais Spaß (Sanuk) und ein angenehmes und behagliches Gefühl (Sabai). Dieses Begriffspaar spiegelt das sich absolute Verschreiben dem Hedonismus, dem Streben nach Sinneslust, wider.

### Die Spannung der Gegensätzlichkeit in den Hindu-Mythen

Rudolf Högger spricht in seinem Buch über die kosmogene Ordnung der Kultur Nepals von den verschiedenen Formen des Wissens, für die es in der nepalesischen Umgangssprache auch Begriffe gibt. Mit *parera*, was so viel bedeutet wie „drinnen sein“, wird das Erfahrungswissen bezeichnet, *padhera* heißt das Buch- oder Schulwissen. Sie verhalten sich zueinander wie zwei Pole, die sich anziehen aber auch ausschließen, einen Spannungszustand darstellend. In dieser Figur des Gegensätzlichen kommen männliches und weibliches Prinzip zum Ausdruck, die man als *Lingam* und *Yoni* (die Geschlechtsmerkmale von Mann und Frau, d. A.) in der Symbolwelt dieses Kulturraums nahezu an jeder Ecke antrifft. Die Gegensätzlichkeit von Irdischem und Göttlichem kommt auch in zwei dominanten Symbolfiguren, der Wasserschlange und dem Sonnenvogel zum Ausdruck. Die Schlange (*Naga*) steht

für die Erdverbundenheit, die Grundlage des Lebens, die urtümliche Lebenskraft, die Wachstum und Entwicklung bewirkt. Der Vogel (*Garuda*) gehört als Reittier des Gottes Vishnu dem Himmel an, sein Blick kommt von oben und er stellt den Bezug zur höheren Gesamtordnung her. Als Garant dieser Ordnung ist er der Widersacher der Schlange, er zähmt sie und bändigt ihre Kräfte. Beide sind aber notwendig, ja sie bedingen einander, und was in den geschnitzten Torbögen als Naga-Garuda-Mythos Ausdruck findet, schlägt sich auch in der Alltagskultur und vor allem in der Architektur nieder. Letztlich ist darin das Streben nach göttlicher Ganzheit zu sehen, verbindet sich intuitives Wissen und Wissenschaft, Vorgänge im Unbewussten und rationale Erkenntnis. In der Beziehung zwischen Buddha, dem Erleuchteten, und der Schlange, die ihn schützend umschlingt und sich über sein Haupt erhebt, drückt sich das Streben aus der Erdverbundenheit in den geistigen Bereich aus – es ist eine Beziehung der gegenseitigen Achtung. (Vgl. Högger 1993, 214 und 293)

Die Spannung der Gegensätzlichkeit – nicht ihre sofortige Überwindung, sondern die stete Annahme der Herausforderung – kann somit als Schlüsselkonzept, als zentrales Prinzip kultureller Ordnung interpretiert werden. Ambivalenz und Konflikt auszuhalten, die Auseinandersetzung zwischen den oberen und den unteren Kräften und den Widerspruch zwischen den vernünftigen und außervernünftigen Impulsen zu ertragen, so lässt sich das Bewegungsprinzip aller Existenz definieren. Nicht in der Linearität sondern in der fundamentalen Spannung von Gegensätzlichkeit besteht die unauflösbare Zusammengehörigkeit von körperlicher Materie und seelischer Energie. „Wer Ganzheit sucht, findet offensichtlich Widersprüchliches.“ (Höger 1993, 203)

Die eindruckliche Lebensnähe der Hindu-Mythen beeindruckt angesichts der Bemühungen, Nachhaltigkeit und Ganzheitlichkeit als Zukunftsvision für die globale Entwicklung durchzusetzen. Dies wurde als globale Agenda erstmals auf der Klimakonferenz in Rio 1992 formuliert. Das heißt aber nicht, dass Nepal als einziges Hindu-Königreich dem Hinduismus in seinen irdischen Auswirkungen kritiklos gegenüberstehe – vielmehr ist das Gegenteil der Fall. (Vgl. Sharma 2002)

In der klassischen nepalesische Architektur, die „Menschen und Göttern zugleich diene“ (Mary Slusser), dieser hoch entwickelten Baukunst, die von der Geomantie, dem Wissen um die Einheit von Mensch und Landschaft (*Vaastu*) beeinflusst ist, finden sich viele dieser Gegensätzlichkeiten in ästhetisierter Form materialisiert.

Vielleicht hat sie deswegen auf westliche Ausländer eine derart magische Anziehungskraft.

„Berg und Stadt, Bauernhaus und Tempel sind nicht nur äußerlich-materiell, sondern auch innerlich-geistig Teile von weiten Zusammenhängen. Wo immer sich Menschen bewegen, sind Götter anwesend; was immer für diesseitige Zwecke gebaut wird, zeugt zugleich von Jenseitigem. Der Tempelhof ist Lebensraum, und die Landschaft ist Tempel. Beides weist über sich selber hinaus auf eine selbstverständliche, andere Wirklichkeit. Dies ist das Wesensmerkmal eines dem Westen fremd gewordenen Kulturbewusstseins.“ (Högger, 1993, 28)

### Die „beseelte Landschaft“ in der tibetisch/buddhistischen Kultur

Im Gegensatz zur heutigen westlichen Zivilisation, in der Natur als säkularer Begriff definiert wird, steht die tibetisch-buddhistische Kosmologie, welche die natürlichen Gegebenheiten als Subjekt im Verhältnis zu den Menschen versteht. Auch in den Alpen gibt es zahlreiche Befunde, dass seine Bewohner über Jahrhunderte ein Raumverständnis hatten, das nicht vom Kontrast Kultur versus Natur geprägt war. Dies beweisen die vielen nachgewiesenen Kultstätten sowie die überlieferten und teilweise noch vollzogenen Bergkulte in den Alpentälern. (Vgl. Haid 1990) Industrialisierung, Urbanisierung und die Kolonialisierung traditionellen Lebens sind die primären Ursachen für die Zerstörung einer durch Jahrhunderte bewährten Kultur, die das Überleben sichern sollte und von größter Schlichtheit geprägt war. (Vgl. Haid 1988) Heute sind auch in den Bergen die Lebenszusammenhänge profaner und ‚moderner‘ gestaltet, die ‚neuen Götter‘ sind die Touristen. (Vgl. Luger/Rest 2002)

Trotz der beobachtbaren Säkularisierung und Modernisierungen in den Lebenszusammenhängen sind die Berge des Himalaya in der Sinnwelt seiner Bewohner Wohnsitz der Götter und der Ahnen geblieben. (Vgl. Loseries-Leick 1998) Buddhisten sehen die Gipfel als Aufenthaltsort der „Seele“ der Gemeinschaft, deren Wohlergehen direkt von der Unversehrtheit und der religiösen Verehrung dieser Berge abhängt. Die Ehre einer Gegend ist an die Unversehrtheit der Landschaft gebunden. Die sakrale Deutung der natürlichen Ordnung begründet die Gesetze der menschlichen Welt, deren Übertretung natürliche Katastrophen hervorruft. Die Tibetologin Diemberger nennt dies „beseelte Landschaft“, denn der Mensch lebt in engem Zusammenhang mit der Welt, von der er ein Teil ist; von beseelter Natur, mit der er in Allianz steht, oder von Natur als relativer Realität, in die alle Lebewesen als einstige Väter und Mütter im ewigen Kreislauf der Wiedergeburten verstrickt sind.

“Aber in keiner dieser Visionen wird diese Welt jemals zum Gegenstand, der dem Mensch zur Verfügung stände. Sie ist Teil von Gesamtverhältnissen, wenn jede einzelne Handlung Konsequenzen hat, die das Ganze betreffen.“ (Diemberger 2002, 122)

Die Distanz in den beiden Naturauffassungen macht ein gegenseitiges Verständnis nicht unmöglich, und auch in der westlichen Kultur gibt es einen gemeinsamen Horizont für ökologische Vernunft. Diesem kognitiven Modell steht das spirituelle gegenüber, das den Lebensraum als übergroßes Mandala<sup>6</sup> sieht. Signifikante Erscheinungen in der Landschaft werden – ähnlich den „Songlines“ bei den australischen Aborigines – mit Bedeutungen aufgeladen, die Berge werden zur Metapher der Erlösung bringenden Einsicht. Die Berge als Verbindung zwischen Himmel und Erde sind seit vorbuddhistischen Zeiten Sitz der Seele und weil die Berge auch der Sitz der Ahnen der gesamten Gemeinschaft sind, verbinden sie das Individuum mit den Vorfahren und der Umwelt.

Naturglaube und Buddhismus verschmelzen im synkretistisch-religiösen Diskurs, der als konzeptueller Rahmen auch das über Generationen gewonnene empirische Wissen bezüglich der natürlichen Phänomene umfasst – von der Festlegung des richtigen Zeitpunktes für den Almauftrieb bis zum Schutz der Reinheit der Quellen. (Vgl. Tautscher 1998) Über Rituale sind die Menschen mit ihren Göttern verbunden, die die Ordnung der natürlichen Phänomene beherrschen. Die sakrale Deutung der natürlichen Ordnung begründet die Gesetze der menschlichen Welt, deren Übertretung natürliche Katastrophen verursacht. (Vgl. Diemberger 2002, 121)

## **6. Schritt: Deduktion – Kulturkonzepte auf die pragmatische Ebene bringen**

In der Phase der Deduktion erhält das Modell seinen pragmatischen Nutzen. Wurden bisherige Beobachtungen systematisiert und zu allgemeinen Aussagen, zu kulturellen Konzepten verwoben, wird nun mittels Deduktion das ganze kulturelle Wissen auf die Verhaltensebene gebracht und anwendungsorientiert aufbereitet. Derlei Handlungswissen wird gebraucht im interkulturellen Management, in der Diplomatie, in der Entwicklungszusammenarbeit, im Tourismus und in Fragen von Migration und Asyl.

---

<sup>6</sup> Mandala ist der rituelle Kreis des tantrischen Buddhismus mit vier Eingängen nach den vier Himmelsrichtungen und dem Platz der Gottheit und der Transzendenz in der Mitte (Diemberger 2002, 112)



Der deduktive Prozess wird mit der Frage eingeleitet, was das erarbeitete Schlüsselkonzept für den zu untersuchenden Bereich bedeutet. Wie hilft das Wissen um das 'thailändische Herz' im interkulturellen Management?

Das sich 'zurückstellende Herz' (gräng Dschai) besagt, dass eine Person ihre eigenen Wünsche und Interessen zurückstellt, die ein Unbehagen oder gar einen Konflikt erzeugen könnten. Beachtet man diese wichtige Verhaltensweise im thailändischen Managementkontext nicht, kann dies zu erheblichen Problemen führen. Folgende Beispiele aus dem thailändischen Geschäftsleben lassen dieses Konzept deutlich werden.

1 - Eine Sekretärin des Vizedirektors bekommt wichtige Informationen, die die laufende Marketingkampagne betreffen. Da ihr Vorgesetzter in einer Besprechung ist, möchte sie nicht stören, auch wenn das verspätete Weiterleiten von Informationen negative Auswirkungen haben könnte.

2 - Ein junger Manager wird zum Abteilungsleiter berufen. Da in dieser Abteilung auch Personen beschäftigt sind, die um einiges älter sind als er, muss er, dem Prinzip der Anciennität folgend, mit Arbeitsanweisungen besonders diplomatisch umgehen. Er wird dadurch in seinem Handlungsumfang wesentlich eingeschränkt.

3 - Bei einem Joint Venture zwischen einem deutschen und einem thailändischen Unternehmen führten Leistungskontrollen (performance reviews) zu einem erheblichen Widerstand im Management, da dieses westliche System von Bewertungen in der thailändischen Kultur keine Akzeptanz fand. Das Kritisieren, selbst konstruktive Kritik, ist in der thailändischen Kultur verpönt.

Diese Problematiken können durch Deduktion des Schlüsselkonzeptes entschärft werden. Es muss in diesen Fällen folgende Frage gestellt werden: Was bedeutet das Konzept von 'gräng Dschai' für die 'weichen' Managementfaktoren wie Führung, Motivation und Delegation? Spielt man alle Möglichkeiten durch, erhält man einen Fundus an kulturangepasstem Benehmen und gleichzeitig auch ein Verständnis für mögliche Interpretationen von uns fremdem Verhalten. Wird ein derartiger Prozess zuvor beschritten, kann sich bei der Zusammenarbeit zwischen Thais und Ausländern durch das Verständnis dieses Konzeptes ein Klima bilden, das zwar den hierarchischen Strukturen folge leistet, jedoch deren starke Ausformungen vermeidet. Erklärt und motiviert man Angestellte richtig, können synergetische Effekte erzielt werden.

Lösungen sind sehr individuell zu wählen, je nachdem welche Ziele verfolgt werden. Lösungsansätze unterscheiden sich insofern, ob man versucht, ähnlich gelagerte Probleme durch eine der Kultur angemessene Handlungsroutine zu vermeiden, oder aber Veränderungen auf kultureller Basis zu erzielen. Wird die zweite Variante gewählt, sind längerfristige Konzepte zu verfolgen, wobei man sich aus dem Repertoire der lokalen Kultur bedienen muss. Folgende Lösungsansätze zu den oben genannten Beispielen sind möglich:

Bei personellen Problemen, die nur zwei Personen (Bsp. 1) oder eine kleine Gruppe (Bsp. 2) betreffen, führen Gespräche „unter vier Augen“ zu den besten Resultaten, da Anweisungen und Verhaltensregeln direkt angesprochen werden können und auch Kritik in diesen Einzelsitzungen durchaus möglich sind. Durch diese individuellen Gespräche, die in regelmäßigen Abständen durchgeführt werden sollen, gibt man den Beteiligten eine Chance, sich an eine neue Managementphilosophie zu gewöhnen, ohne ihr Gesicht vor anderen Kollegen zu verlieren. Die Sekretärin wird den neuen Anweisungen Folge leisten, da sie von ihrem Vorgesetzten gefordert werden. Die Mitarbeiter werden den jungen Manager akzeptieren, wenn dessen Vorgesetzter seine Position stärkt. Im dritten Beispiel können Leistungskontrollen im ersten Schritt von Vorgesetzten individuell durchgeführt werden. Zu einem späteren Zeitpunkt kann eine allmähliche Standardisierung auf Unternehmensebene erfolgen.

In der Entwicklungszusammenarbeit steht mit Bezug auf die Hindumythen eine ausschließlich rational kalkulierbare Planungslogik in Frage, weil sie die Fortdauer von Ambivalenz und Konflikt auszuschalten versucht, die Auseinandersetzung zwischen den oberen und den unteren Kräften, den vernünftigen und außervernünftigen Impulsen unterdrückt. Für die Einheimischen – in partizipativen Projekten sind sie die eigentlichen Handlungsträger – wäre eine nur auf Leistung und Erfolgsindikatoren begründete Denk- und Vorgehensweise nicht nachvollziehbar. Auch die Ignoranz gegenüber dem ortsüblichen Zeitverständnis führt zur Überforderung der Partner und höchst wahrscheinlich zum Misserfolg des Projekts.

Diese „versteckte Dimension von Kultur“ (Edward Hall) lässt sich an einem Beispiel aus Nepal illustrieren. Beim Abschied – dies trifft im übrigen auch auf Tibet zu - wünscht der Bleibende dem Gehenden mit *bistaarei jannus* – gehe langsam – eine gute Reise und dieser dankt mit einem *bistaarei basnus* – geh es Du zu Hause auch langsam an! Dieses *bistaarei, bistaarei* (langsam, langsam) wirkt wie ein ständiger Appell des Innehaltens, nicht zu rasch oder zu unüberlegt vorwärts zu drängen, und

dient gleichzeitig als vorzügliche Ausrede, wenn die Erwartung an Arbeitsleistungen nicht erfüllt wurde. Das Aufgreifen des landesüblichen Tempos stellt für leistungsorientierte und mit Vorwärtsdrang ausgestattete Europäer eine extreme interkulturelle Herausforderung dar, widerspricht dieses doch ihrem rationalen Kalkül in der Projektplanung. (Vgl. Luger 2003)

### **7. Schritt: Feedbackschleife – qualitative Kontrolle und Messung der Anwendbarkeit**

Im letzten Schritt wird der Zyklus der kulturellen Matrix durch eine Feedbackschleife geschlossen und überprüft, ob das Ziel erreicht wird: die Optimierung der Erkenntnisse um effizientes Arbeiten zu sichern. Die Nützlichkeit der gebildeten Konzepte und Kategorien wird überprüft und im Anschluss daran im Handeln entsprechende Schritte gesetzt. Wird in dieser Phase deutlich, dass sich die gewählten kulturell angepassten Interventionen und Strategien nicht wirkungsvoll darstellen, muss der Prozess nochmals ab dem zweiten Schritt – der Analyse der Wahrnehmungsfiler – durchlaufen werden. Die Interpretationsprozesse werden von neuem beleuchtet und das Erklärungssystem gegebenenfalls geändert. Somit wird der Versuch unternommen, Ereignisse neu zu interpretieren, um das Verstehen der kulturellen Vorgänge zu optimieren.

Diese Anpassungsstrategie soll in fremdkulturellen Kontexten permanent durchlaufen werden, denn selbst bei den ersten 'richtigen' Interpretationen sind die kulturellen Feinheiten noch lange nicht gänzlich berücksichtigt. Unser Bewusstsein ist eingeschränkt und wird von einer Vielzahl von Eindrücken überlagert. Damit wird ersichtlich, dass die ganze Schleife der kommunikativen Vorgänge in der kulturellen Matrix nicht überblickt werden kann, uns immer nur Teile zugänglich sind.

### **III. Geglückte Kommunikation – den Diskurs wagen**

Der Ansatz der kulturellen Matrix versucht zwei verschiedene Annäherungen zur interkulturellen Kommunikation zu integrieren, eine Kulturtheorie und Alltagspraxis verbindende Sichtweise zu entwickeln. Einerseits wird die Bandbreite existierender Kulturtypologien berücksichtigt, andererseits werden subjektive Kulturerfahrungen – von zufällig eingefangenen bis zu wissenschaftlich-methodisch erhobenen – systematisiert, wodurch auch kulturspezifisch formulierte Schlüsselkonzepte ihrer Bedeutung angemessen eingebunden werden können.

Eine derartige Forschungsanlage hält dem Vorwurf stand sich eklektisch zu gebärden. Vielmehr nutzt sie die Vorteile von Transdisziplinarität bzw. methodischer Triangulation, überschreitet Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen. Letztlich zählen nicht Reinheitsgebote sondern Praktikabilität, alles was hilft solide Erkenntnis zu produzieren, soll auch angewendet werden. Wir halten es mit Geertz, der meinte, die Qualität ethnographische Erklärungen beruhe nicht auf der Fähigkeit des Autors, simple Fakten zu entlegenen Orten einzusammeln und sie wie eine Maske oder eine Schnitzerei nach Hause zu tragen, sondern darauf, „inwieweit er zu erklären vermag, was sich an derartigen Orten ereignet, und die Rätsel zu lösen weiß – was für Leute sind das? –, die befremdliche Handlungen in unbegriffenen Zusammenhängen zwangsläufig hervorrufen.“ (Geertz 1991, 24)

Wenn Kommunikation ein wechselseitig stattfindender Prozess der Bedeutungsvermittlung ist, so hat die Kenntnis des anderen Symbolsystems bzw. der Kultur des Anderen höchste Priorität. Im doppelseitigen Geschehen liegt die Bedeutsamkeit: Jedes Individuum erfährt Einwirkungen vom anderen und zugleich gehen von ihm selbst Wirkungen auf den anderen aus. Kommunikation kann nur als vermittelter Prozess gedacht werden, weil zwischen den Akteuren ein Vermittler, ein Medium, stehen muss. Ein solches kann z.B. die Sprache sein, aber auch nonverbale oder andere technische Ausdrucksmittel werden verwendet. Ein Medium muss man sich als Transportmittel von Bedeutungsinhalten vorstellen, das diese hin und her transportiert. Unvermittelte Kommunikation gibt es nicht. Das Ereignis läuft zwischen zwei Lebewesen ab und stellt eine spezifische Form der sozialen Interaktion dar. (Vgl. Burkart 1995)

Von Kommunikation kann erst dann die Rede sein, wenn zwei Ziele verfolgt werden: erstens das allgemeine Ziel der Verständigung, und zweitens das konkrete Ziel, die Realisierung von bestimmten Interessen. Für interkulturelle Kommunikation liegt die Latte noch höher. Um selbst verstanden zu werden, bildet das Verständnis für fremde Kulturen die Grundvoraussetzung. Sie wird zum selbstreflektierenden Prozess der Erkenntnis und die verstehende Durchdringung fremder Erfahrung Bestandteil glücklicher Kommunikation.

Clifford Geertz, dessen Schriften zweifellos zu den am meisten inspirierenden gehören, sieht gerade darin den großen Nutzen ethnographischer Forschung für die gesellschaftliche Entwicklung. „Der nächste notwendig Schritt (...) ist weder die

Konstruktion einer universellen esperantoartigen Kultur (...) und auch nicht die Erfindung einer gewaltigen Technik der Menschenführung. Er besteht in der Erweiterung der 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 (...) zunehmend schwierig ist, sich aus dem Wege zu gehen. (Geertz, 1993,142)

## **Bibliographie**

Adler, Nancy J.: International Dimensions of Organizational Behavior. 3.Aufl. Cincinnati, Ohio 1997

Appadurai, Arjun: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Featherstone, Mike (Hg.): Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London 1990. S 295-310.

Bandler, Richard/Grinder, John: Metasprache und Psychotherapie: Die Struktur der Magie I. 8.Aufl. Paderborn 1994.

Bauman, Zygmunt: Das Unbehagen an der Postmoderne. Hamburg 1999.

Blumer, Herbert: Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs 1969.

Buch, Hans Christoph: Die Nähe und die Ferne. Bausteine zu einer Poetik des kolonialen Blicks. Frankfurt 1991.

Burkart, Roland Kommunikationswissenschaft. Grundlagen und Problemfelder. Wien-Köln-Weimar 1995.

Capra, Fritjof: Das neue Denken. Ein ganzheitliches Weltbild im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik, Begegnungen und Reflexionen. 2.Aufl. München 1992

Clarke, John/Stuart Hall/Tony Jefferson/Brian Roberts: Subkulturen, Kulturen und Klasse. In: Clarke, John et.al. (Hg.): Jugendkultur als Widerstand. Frankfurt 1981. S 39-132.

Dilts, R.: Changing Belief Systems with NLP. Cupertino: Meta Publications 1990.

Douglas, Mary: Essays in the Sociology of Perception. London 1982.

Dürr, Hans-Peter / Oesterreicher, Marianne: Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen. 2. Aufl. Freiburg, Basel, Wien 2001

Dworschak, Helmut: Vertrautheit und Staunen. Zur Problematik interkulturellen Verstehens. In: Fröhlich, Gerhard/Ingo Mörth (Hg.): Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz. Frankfurt-New York 1998. S 67-80.

Erdheim, Mario: Zur Ethnospsychoanalyse von Exotismus und Xenophobie. In Ders: Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur. Frankfurt 1988, S 258-265.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. In: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt 1991.

- Geertz, Clifford: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller. Frankfurt 1993.
- Glaser, Helmut von: Die fünf Weltreligionen: Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam. 3.Aufl. München 1993.
- Giddens, Anthony: Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert. Frankfurt 2001.
- Giddens, Anthony. Sociology. London-New Delhi 1997.
- Gudykunst, William B./Stella Ting-Toomey: Culture and Interpersonal Communication. Newbury Park 1988.
- Hagenbüchle, Roland: Epilog. In: Geyer, Paul / Hagenbüchle, Roland (Hrsg.): Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens. Tübingen 1992. S. 669-671
- Haid, Hans: Vom alten Leben. Vergehende Existenz- und Arbeitsformen im Alpenbereich. Wien 1988.
- Haid, Hans: Mythos und Kult in den Alpen. Ältestes, Altes und Atuelles über Kultstätten und Bergheiligtümer im Alpenraum. Mattersburg 1990.
- Hall, Edward T./Hall, Mildred R.: Understanding Cultural Differences. Yarmouth, Maine 1990.
- Hall, Stuart: Cultural Studies: Two Paradigms. In: Collins, Richard et.al. (Hg.): Media, Culture and Society. A Critical Reader. London 1986. S 33-48.
- Hasenstab, Michael: Interkulturelles Management: Bestandesaufnahmen und Perspektiven. Berlin 1999.
- Herdin, Thomas: Kommunikation und interkulturelle Kompetenz im Management. Unter Berücksichtigung der Adaptionsleistungen deutschsprachiger Ausländer in Thailand. Dissertation Universität Salzburg:Salzburg 2000.
- Hofstede, Geert H.: Culture's Consequences. Newbury Park-London-New Delhi 1991.
- Hofstadter, Douglas: Gödel, Escher. Bach. Ein endlos geflochtenes Band. München 1991
- Högger, Rudolf: Wasserschlange und Sonnenvogel. Die andere Seite der Entwicklungshilfe. Frauenfeld Verlag 1993.
- Immoos, Thomas: Koan. Das Paradox als Weg zur Erleuchtung. In: Geyer, Paul / Hagenbüchle, Roland (Hrsg.): Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens. Tübingen 1992. S. 661-668
- Karmasin, Helene/Karmasin, Matthias: Cultural Theory: Ein neuer Ansatz für Kommunikation, Marketing und Management. Wien 1997.
- Klages, Helmut: Wert. In: Endruweit, Günter/Trommsdorff, Gisela (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1989, S.807-811.
- Komin, Suntaree: Culture and Work-related Values in Thai Organizations. In: International Journal of Psychology 1990, Nr.25, S.681-704.
- Kramer, Dieter: Kulturelle Vielfalt und kultureller Dialog. In: Medien Journal, Heft 4 (2001), S 5-18.

- Kutschera, Gundl: Tanz zwischen Bewußt-sein & Unbewußt-sein. Paderborn 1994.
- Leiris, Michel: Die eigene und die fremde Kultur. Frankfurt 1977.
- Loseries-Leick, Andrea: On the Sacredness of Mount Kailasa in the Indian and Tibetan Sources. In: McKay, Alex (Ed.): Pilgrimage in Tibet. Curzon Press, Richmond, Surrey 1998. S 143-164.
- Luger, Kurt: Interkulturelle Kommunikation und kulturelle Identität im globalen Zeitalter. In: Siegert, Gabriele/Renger Rudi (Hg.): Kommunikationswelten. Wissenschaftliche Perspektiven zur Medien- und Informationsgesellschaft. Innsbruck 1999. S 317-345.
- Luger, Kurt: Im Rhythmus der Himalayadörfer. Entwicklungspolitische Praxis und interkultureller Diskurs in der globalen Herausforderung. In: Faschingeder, Gerald u.a. (Hg.): Kultur als entwicklungspolitisches Kampftema. Wien 2003. S 187-213.
- Luger, Kurt/Franz Rest (Hg.): Der Alpentourismus. Entwicklungspotenziale im Spannungsfeld von Kultur, Ökonomie und Ökologie. Innsbruck 2002.
- Moore, Christopher G.: Heart Talk. Bangkok 1992.
- O'Conner, Joseph / Seymour, John: Neurolinguistisches Programmieren: Gelungene Kommunikation und persönliche Entfaltung. Freiburg im Breisgau 1992.
- Pietschmann, Herbert: Phänomenologie der Naturwissenschaft. Wissenschaftstheoretische und philosophische Probleme der Physik. Berlin (u.a.) 1996
- Quasthoff, Uta: Soziales Vorurteil und Kommunikation. Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps. Frankfurt 1973.
- Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien. Weilerswist 2000.
- Rogers, Everett: The Diffusion of Innovations. New York 1983.
- Rokeach, M: The Nature of Human Values. New York 1973.
- Rosenmayr, Leopold: Die Schnüre vom Himmel. Forschung und Theorie zum kulturellen Wandel. Wien-Köln-Weimar 1992.
- Said, Edward: Kultur und Imperialismus. Frankfurt 1994.
- Schäffter, Ortfried: Modi des Fremderlebens: Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: Schäffter, Ortfried (Hg.): Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen 1991, S.11-44.
- Schlöder, Bernd: Soziale Werte und Werthaltungen: Eine sozialpsychologische Untersuchung des Konzepts sozialer Werte und des Wertwandels. Opladen 1993.
- Schmidt, Siegfried J.: Medien, Kultur, Medienkultur. In: Schmidt, Siegfried J. (Hg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus II. Frankfurt. 1992. S 425-450.
- Sharma, Sudhindra: The Hindu State and the State of Hinduism. In: Dixit, Kanak Mani/Shastri Ramachandaran (Eds.): State of Nepal. Kathmandu 2002. pp 22-38.
- Slusser, Mary: Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley. Kathmandu 1998.

Tautscher, Gabriele: Kalingchok and Sailung. A ‚female‘ and a ‚male‘ mountain in Tamang tradition. In: Blondeau, Anne-Marie (Ed.): Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations. Wien 1998. S 169-182.

Triandis, Harold: Dimensions of Cultural Variations as Parameters of Organizational Theories. In: International Studies of Management and Organization 1982, Vol. 12, Nr. 4, S.139-169.

Trompenaars, Fons: Handbuch globales Managen: Wie man kulturelle Unterschiede im Geschäftsleben versteht. Düsseldorf, Wien, New York, Moskau 1993

Watzlawick / Beavin / Jackson: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. 8., unveränd. Aufl. Bern, Stuttgart, Toronto 1990

Weerth, Rupprecht: NLP & Imagination: Grundannahmen, Methoden, Möglichkeiten und Grenzen. Paderborn 1994.

Weggel, Oskar: Die Asiaten. 2.Aufl. München 1997

Ziegler, Meinrad: Überlegungen zur Forschungslogik eines methodologischen Nonkonformisten. In: Fröhlich, Gerhard/Ingo Mörth (Hg.): Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz. Frankfurt-New York 1998. S 51-66.