

**Einige Einwände gegen eine auf den Vergleich
religiöser Weltbilder reduzierte Kulturkomparatistik**

Dietrich Harth

((1)) Die Frage, wie sich Macht und Kultur zu einander verhalten und wie dieses Verhältnis analytisch zu begreifen bzw. zu erklären ist, gehört zu den klassischen Problemlagen der soziologischen Theoriebildung und ist heute ein Themengenerator überall dort, wo kulturwissenschaftliche und zivilisationshistorische Grundlagen zur Debatte stehen. S. N. Eisenstadt beschränkt seinen Beitrag zu diesen Debatten nicht auf die Konstruktion historisch detaillierter Brückenkonzepte. Er unterwirft auch die wissenschaftlichen Ansätze Max Webers und Michel Foucaults einem für den Zuletztgenannten ungünstigen Vergleich ((1; 38)), obwohl dieser sich doch ausdrück-

lich zum ethnologischen Blick auf die Moderne bekannte und also als Kandidat für zivilisationsgeschichtliche Forschungsperspektiven nicht in Frage kommt.¹ Eisenstadt sucht – wie schon in seinen früheren Publikationen über die Zivilisationsdynamiken der „Achsenzeit“² – nach Möglichkeiten, die in der Konstellation von politischer Macht und kulturell ausbuchstabierten Denkart (*visions*) enthaltenen Protest- und Konfliktpotentiale für einen makrohistorisch angelegten Vergleich zwischen verschiedenen Kulturen zu nutzen. Man könnte das einen krisenhistorischen Erklärungsansatz nennen. Doch was der Autor im Rahmen seines Interpretationsmodells unter dem Begriff der Zivilisation verhandelt, kommt einer Reduktion der kulturellen Evolution auf ideologische Kämpfe zwischen Glaubensvorstellungen gefährlich nahe. Denn was sind das für „Zivilisationen“, deren Veränderungsschübe sich nach dem Eisenstadtschen Modell vor allem aus den Kämpfen um politische Partizipation und symbolisch vermittelte Machtlegitimationen erklären sollen? Und von welchen Vergleichspunkten geht der Beobachter aus, um den makrohistorisch wahrgenommenen Ordnungswandel als *dynamische* Veränderung konstatieren zu können?

((2)) Bevor ich Eisenstadts Antworten auf diese Fragen einer Kritik unterziehe, möchte ich in aller Kürze die theoretische und also grundbegriffliche Fundierung seines Modells skizzieren. Eine so umständliche Annäherung erscheint mir vor allem deshalb notwendig, weil allerlei sprachliche Merkwürdigkeiten die Lesbarkeit des vorliegenden Artikels erschweren. Immerhin, der Autor faßt seine entscheidenden Gesichtspunkte in der Einleitung und dann nochmals in der Conclusio des Thesenpapiers zusammen: An diesen Stellen nennt er die „öffentlichen Räume“ (*public spheres*) in den von ihm verglichenen Zivilisationskomplexen als Orte jener weltanschaulichen Kämpfe (zwischen orthodoxen und heterodoxen bzw. häretischen Positionen), die langfristig wirksame, in einem weiten Sinn „revolutionäre“ Veränderungen der jeweils bestehenden Verhältnisse zur Folge hatten.³ Diese Auseinandersetzungen beziehen sich nicht direkt auf die Verfahren einer gerechten Verteilung vitaler Ressourcen, sondern auf die Modelle ihrer Regulation und damit zugleich auf die Fragen sozialer Ungleichheit und der Herrschaftslegitimation. Da aber die Ordnungsvorstellungen, nach denen diese Prozesse sich zu richten haben, gesellschaftlich zu verabreden und – da zu jedem Ordnungsmodell eine Alternative existiert ((3)) – im Grunde willkürlich sind, ist jeder Ordnung des Zusammenlebens immer schon die Möglichkeit des Wandels inhärent. Vor diesem Hintergrund ist jede interaktiv erzielte Übereinkunft, jeder Anspruch auf soziale Gleichheit, jeder Rechtfertigungsakt von Macht und Herrschaft als fragile und allenfalls temporär gültige Einrichtung anzusehen, deren Etablierung zugleich Dissens erzeugt.⁴

((3)) Die „öffentlichen Räume“, die Eisenstadt als Veränderungsagenturen nicht nur der modernen, sondern auch der vor-modernen (traditionalen) Gesellschaften postuliert, sind Arenen oder Bühnen der Konfliktaustragung zwischen jenen kulturellen und politischen Eliten, die mehr oder weniger kohärente Visionen einer ‚anderen‘ Sozialwelt zu entwickeln und durchzusetzen in der Lage sind. Die Konflikte selbst sind indessen nicht als „pure ‚power‘ contestations“ zu begreifen. Sie stehen vielmehr, wie es unter Berufung auf Max Weber

heißt ((38)), in Zusammenhang mit jenen kulturellen Orientierungen an religiösen Weltbildern, die der Autor mal „ontological“, mal „transcendental“, mal „cosmological visions“ oder schlicht „ideology“ nennt. Er unterscheidet drei Typen dieses sich religiös-weltanschaulich artikulierenden Dissenses: Erstens eine dem Diesseitigen treu bleibende immanente Transzendenz (z. B. das konfuzianische China), zweitens den Typus einer „jenseitigen Zivilisation“ (z. B. das hinduistische Indien) und schließlich die monotheistischen Ordnungen, deren Dynamik aus den Konflikten zwischen Diesseits- und Jenseitsorientierungen resultiere.⁵

((4)) Vergleichen lassen sich plausiblerweise allein Kulturen oder Zivilisationen mit verwandten Entwicklungsniveaus. Davon kann aber keine Rede sein, wenn es wie im vorliegenden Artikel um einen Vergleich zwischen „islamischen“, „hinduistischen“ und den „christlichen Zivilisationen“ des frühen Europa geht ((12)).⁶ Die unterscheidenden Attribute liegen hier eher auf einer religions- als zivilisationsgeschichtlichen Ebene und markieren stark divergierende historische Entwicklungsprozesse, die (wie Eisenstadt selber gelegentlich anmerkt) unter Voraussetzungen zustande kamen, die untereinander kaum kompatibel sind: Die christlichen Religionsgründer knüpften an jüdische und griechisch-römische Kulturmuster an, der Islam an christliche, jüdische sowie pagane Glaubensformen und Kulturpraktiken, während in Indien der frühe vedische Polytheismus um immer wieder neue Götter erweitert wurde und in der klassischen Epoche in mehrere Gottkönigtümer mündete.

((5)) Verwirrend ist auch der im Text häufige, aber nicht weiter begründete Wechsel zwischen den Begriffen „culture“ und „civilization“. Ist die „kulturelle Orientierung“ an religiösen Weltbildern nicht etwas ganz anderes als jenes komplexe und konfliktreiche Zusammenspiel zwischen Machteliten, Kulturträgern, Rechtsinstitutionen und Systemen gesellschaftlicher Arbeit, das in Eisenstadts Modell offenkundig den Zivilisationsmotor antreibt? Es ist wie mit allen typisierenden Begriffen, die Rede z. B. von *einer* „islamischen Zivilisation“ verdeckt nicht nur die soziohistorisch sich ausprägende Vielfalt unterschiedlicher Kulturen (artikuliert in arabischen, persischen, türkischen Einzelsprachen und Lebensformen), in denen der Islam als Religion in der klassischen Zeit Fuß fassen konnte. Sie verdrängt auch die Tatsache, daß die *umma*, die ideale Gemeinschaft der Gläubigen, weder an ethnische noch politische Grenzen gebunden, noch auf institutionelle Strukturen angewiesen war. Erst im Laufe der Zeit haben sich Schriftauslegung und religiöse Weltdeutung in unterschiedlichen, regional einflußreichen (schiitischen, sunnitischen, mystischen, wahhabitischen) Zentren konsolidiert und auf diese Weise jene vermittelnden Strukturen geschaffen, deren es bedarf, um ein relativ festes, normativ gültiges Band zwischen kollektiv geteilten Wertvorstellungen und soziopolitisch bevollmächtigten Institutionen zu knüpfen.

((6)) Die Eigenart der „indischen Zivilisation“, heißt es in dem *The Indian (Hinduistic) Civilization* überschriebenen Abschnitt, sei weniger historisch-politisch, als religiös und rituell begründet ((23)); Grund dafür sei die „hegemoniale“ Stellung des Hinduismus. Wohlgermerkt, meine Kritik zielt nicht auf die gelegentliche Erwähnung der als häretische (sektiere-

rische) Bewegungen gekennzeichneten Glaubenslehren des Jainismus oder Buddhismus, sondern auf die Unterstellung einer machtvollen, mit den Merkmalen einer homogenen Kulturdoktrin ausgestatteten hinduistischen Weltdeutung. Spielt Eisenstadts These auf die "achszeitlichen" Jahrhunderte an (was wegen fehlender Datierung nicht genau zu erkennen ist), so wären doch die historischen Phasen der vedischen Glaubensformen (850-500 v. u. Zt.), des asketischen Reformismus (500-200 v. u. Zt.) und des präklassischen Hinduismus (ab 200 v. u. Zt.) zu unterscheiden.⁷ Diese Periodisierung will andeuten, in welchem Maß sich im Laufe der Jahrhunderte die unter den westlichen Begriff des "Hinduismus" grob subsumierten religiösen Vorstellungswelten verändert haben. Schlußfolgerungen auf ein homogenes, in seiner Gültigkeit unangefochtenes Glaubenssystem sind darauf schwerlich zu gründen. Dem widersprechen die Thesen des vorliegenden Artikels im Grunde auch gar nicht. Und dennoch bleiben sie unscharf und mißverständlich, solange sie die Verschränkung von symbolisch kodifizierter Kultur einerseits und politischer Macht andererseits zum Maßstab des Vergleichs zwischen Zivilisationen machen, deren Eigenheiten mit religiösen Ein- und Ausgrenzungspraktiken übereinstimmen sollen. Der mittelalterliche Christ hat die „Ungläubigen“ in die Hölle geschickt, der gläubige Moslem ihnen das Bürgerrecht vorenthalten. Es fällt schwer, solche durchaus in der sozialen Praxis sich auswirkenden Überzeugungen mit jenen Formen der diskursiven Konfliktaustragung zusammen zu bringen, die als Errungenschaften eines gelingenden Zivilisierungsprozesses anzusehen sind.

((7)) Zwar sollen nach Eisenstadt die religiösen, das Gegebene transzendierenden Wertvorstellungen, vor allem die "heterodoxen" Ideen bzw. "Utopien", den entscheidenden zivilisatorischen Veränderungsdruck ausgelöst haben.⁸ Aber es bleibt rätselhaft, über welche Wege diese Vorstellungswelten zur Entstehung institutionell verfestigter Machtstrukturen beitragen bzw. deren Wandel induzieren. Die "öffentlichen Räume" sollen doch, wenn sie denn überhaupt in den Gesellschaften der Vormoderne schon eine Rolle gespielt haben, die Orte des geistigen Umsturzes und der Kritik sein. Aber offen bleibt, auf welche Weise – um einen Satz des von Eisenstadt geschätzten Emile Durkheim zu variieren⁹ – die Geburt der institutionellen Dynamik sich aus dem Geist des Widerspruchs vollziehen soll. Denn unser Autor hält an der rituellen Erzeugung sozialer Ordnungen und Verhaltensstandards (*codes*) fest, spricht zugleich aber dem Ritual mit dem Ethnologen Victor Turner die Fähigkeit zu, im Vollzug der Kollektivhandlung die Grenzen der etablierten Ordnung zu thematisieren, eine notwendige Bedingung ihrer gewollten Veränderung ((5-9)). Damit unterbietet er aber meines Erachtens seine eigenen Thesen. Ist doch der "öffentliche Raum", in dem sich die Unzufriedenheit mit dem Gegebenen artikulieren soll, als ein Forum der Machtkritik zu verstehen. Kritik aber ist an diskursive Formen der Auseinandersetzung gebunden, deren argumentativem Für und Wider eine andere Rationalität entspricht, als der mit den Formen ritueller Willensbildung übereinstimmende "Einklang" der Empfindungen.¹⁰

((8)) Die Komponenten einer jeden sozialen Ordnung, die in den dramatischen Auseinandersetzungen zwischen den Eliten auf der Bühne öffentlicher Räume zur Disposition stehen,

setzen sich nach Eisenstadt zusammen aus den Systemen gesellschaftlicher Arbeit, den grundlegenden kosmologischen Visionen und den Symbolen der Kollektividentität ((11; 37)). Das sind drei doch sehr verschiedene Komplexe, von denen die beiden zuletzt genannten den Erscheinungen der kulturellen Semantik zuzurechnen sind, während die Organisation gesellschaftlicher Arbeit von Faktoren wie Produktivität, Stand der technischen Entwicklung, Populationsgröße, ethnische Zusammensetzung, soziale Schichtung, Eigentumsverteilung usf. abhängt. Die Frage, in welcher Weise die Wechselwirkung zwischen diesen ‚socio-economic facts‘ und den ‚norms of social practice‘ (die mit den ‚codes and symbols‘ der kulturellen Semantik zusammenhängen) zivilisatorische Dynamiken auslösen oder inhibieren kann, ist jedenfalls mit dem Hinweis auf die Spannungen (*tensions*) zwischen den gelebten und den visionär überhöhten Lebenswelten nicht zu erklären ((4)).¹¹

((9)) Konstitutive Merkmale einer jeden Ordnung sind Selektion und Exklusion.¹² Mit anderen Worten: Die Geltungsbedingungen soziokultureller und politischer Ordnungen sind verhandelbar, ihre Stabilität ist, wie gesagt, relativ.¹³ Es kommt daher darauf an, von welchem forschungstheoretischen Standpunkt aus die Veränderungspotenzen und -bewegungen einer Einzelkultur von Fall zu Fall zu erklären sind: durch Abweichung, systematische Regelverletzung, schleichenden Wandel oder abrupten Umsturz. Sind es endogene oder exogene Faktoren bzw. beider Zusammenwirken, die die eine oder andere Art des Wandels herbeiführen? Die Kulturkomparatistik ist jedenfalls gut beraten, wenn sie nicht nur den Konflikten zwischen religiösen Eliten und Herrschaftseliten Aufmerksamkeit widmet, sondern auch zwischen institutionellen und kulturellen Wertebenen differenziert, die Wechselbeziehungen zwischen dem jeweiligen Stand der Arbeitsorganisation, der wirtschaftlichen Produktivität, der Güterverteilung und dem Zugang zu Wissensressourcen beachtet, die im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Kollektividentität und individuelle Autonomie so bedeutsamen Handlungsformen ritueller und kommunikativer Konsensbildung untersucht und nicht zuletzt auf die kulturverändernden Effekte inter-zivilisatorischer Kontakte und Konflikte Rücksicht nimmt.

Anmerkungen

1 Foucault charakterisiert seinen Forschungsansatz als "eine Ethnologie der Kultur, der wir angehören". Von der Subversion des Wissens, München 1974, 13.

2 Die Bezeichnung "Achsenzeit" für die vom 8. bis zum 3. vorchristl. Jh. in China, Indien, Israel, Persien und Griechenland sich vollziehenden kulturevolutionären Schübe entnimmt Eisenstadt dem 1949 von Karl Jaspers veröffentlichten Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Kritisiert hat dieses Konzept Aleida Assmann: Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte. In: D. Harth (Hg.): Karl Jaspers – Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie, Stuttgart 1989, 187-205.

3 Dazu grundlegend S. N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformation of Societies*, New York 1978.

4 Vgl. zu dieser universellen Sicht auch G. Balandier, *Le désordre*. Eloge du mouvement, Paris 1988.

5 Die Beispiele entnehme ich Eisenstadts Einleitung: Der Durchbruch zur Achsenzeit in Indien und China. In: *Kulturen der Achsenzeit*. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, Teil 2, hg. v. S. N. Eisenstadt, Frankfurt a.M. 1987, 103.

6 Eisenstadt scheint die Schwierigkeiten des Vergleichens zu ahnen, da

er einerseits von "Islamic Societies", andererseits aber von "Christian" & "Indian Civilizations" spricht und zudem die indische Zivilisation nur in Klammern als religiöse, nämlich als "hinduistische" Kultur charakterisiert.

7 Vgl. A. Michaels, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 48ff.

8 Zum Beispiel ist ((20)) von der "utopischen Vision" des Islam die Rede, was vielleicht doch etwas gewagt ist, bedenkt man, daß im frühislamischen Glaubenssystem die eschatologische Hoffnung auf Erlösung keineswegs mit der Wiederherstellung eines Goldenen Zeitalters, sondern mit dem Zeitenende zusammenfiel. Vgl. dazu Aziz Al-Azmeh, Geschichte, Kultur und die Suche nach dem Organischen. In: J. Rüsen, M. Gottlob, A. Mittag (Hg.): Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4, Frankfurt a.M. 1998, 113.

9 E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens [frz. Erstausg. 1912], übers. v. L. Schmidts, Frankfurt a.M. 1994, 561.

10 Vgl. dazu Durkheim a.a.O., 315. Ansätze zu einer kritischen Ritualtheorie bei D. Harth, Handlungstheoretische Aspekte der Ritualdynamik. In: D. Harth u. G. J. Schenk (Hg.): Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004, 95-113.

11 Eisenstadt spricht an dieser Stelle von "core symbols of society" und beruft sich auf den Ethnologen Clifford Geertz. Dieser definiert Kultur als "selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe" und macht damit aufmerksam auf eine *semantische* Dimension gesellschaftlicher Ordnungstiftung und -auslegung, die im Eisenstadtschen Modell keine Rolle spielt. Vgl. C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, übers. v. B. Luchesi u. R. Bindemann, Frankfurt a.M. 1983, 9.

12 B. Waldenfels, Ordnung im Zwielficht, Frankfurt a.M. 1987.

13 Auch Eisenstadt spricht von ‚negotiation/renegotiation‘ und betont die ‚reflexivity‘ der die Dynamiken antreibenden Ideologien ((37)), aber er gibt weder Gründe für den somit behaupteten plötzlichen Wandel der Mentalitäten noch geht er auf die neue Qualität einer sprach- und schriftvermittelten Form der Konfliktaustragung ein.

Adresse

Prof. Dr. Dietrich Harth, Oppelnerstr. 49, D-69124 Heidelberg