

Johann P. Arnason

### **Die Fragestellung der Zivilisationsanalyse: Zwischen vergleichender Forschung und polarisierender Ideologie**

Von „Zivilisationen“ im Plural ist heute wohl am häufigsten die Rede, wenn es um geopolitische und geokulturelle Gegenwartsdiagnosen geht: um Überlegungen zur Deutung und Regelung der Konflikte, die seit dem Ende des so genannten Weltbürgerkrieges in den Vordergrund getreten sind und die manchmal auf eigenartige Weise Altes und Neues zu verbinden scheinen. Die Formulierung von einem „clash of civilizations“, also von mehr oder weniger polarisierenden Zusammenstößen der Zivilisationen, hat wohl als erster der Islamwissenschaftler Bernard Lewis gebraucht, und zwar noch vor der großen Wende von 1989; bekannt geworden ist sie aber vor allem durch einige Schriften des Politikwissenschaftlers Samuel Huntington, der jetzt wie kein anderer Autor mit dieser Denkfigur identifiziert wird. Die weltpolitische Entwicklung seit dem September 2001 hat der Idee des Zivilisationskonflikts neuen Auftrieb gegeben – auch wenn Huntington selbst zunächst gezögert hat, den „Krieg gegen den Terrorismus“ so zu deuten. Sein eigentliches Alptraum-Szenario, die Vorstellung eines zukünftigen islamisch-konfuzianischen Bündnisses gegen den Westen, ist dabei um nichts plausibler geworden und wird heute kaum mehr erwähnt; dass es gerade auf der nichtwestlichen Seite eine Bündnisfähigkeit über besonders markante kulturelle Grenzen hinweg voraussetzt, möchte ich nur nebenbei bemerken.

Die Idee der Zivilisationskonflikte – und die damit verbundene Annahme, dass solche Frontstellungen nach dem Abschied von globalen ideologischen Alternativen an Bedeutung gewinnen – sind aber keine exklusiv westlichen oder atlantischen Themen. Es handelt sich, anders ausgedrückt und entgegen der These, die vor allem in der Polemik gegen Huntington häufig vertreten wurde, nicht einfach um die Suche nach neuen Deckmänteln für amerikanische Hegemonieansprüche in einer nicht mehr bipolaren, aber zwischen Uni- und Multipolarität schwankenden Welt. Eher ist es so, dass die Vorstellung von einem konfliktträchtigen, aber nicht unbedingt destruktiven Pluralismus der Zivilisationen in verschiedenen Kontexten, ungefähr zur gleichen Zeit und als Antwort auf neue historische Erfahrungen und Perspektiven, artikuliert oder reaktiviert wird. Sie hat insbesondere in den neueren Selbstbehauptungsdiskursen nichtwestlicher Staaten eine wichtige Rolle gespielt, wobei

es um die Verknüpfung identitätspolitischer Prämissen mit Entwicklungsmodellen und Korrektiven gegen eine unilaterale Globalisierung ging – so nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Konstruktion „asiatischer Werte“ als einer kulturellen Basis für alternative Strategien der Modernisierung. Es hat aber andere, mehr oder weniger reflektierte Variationen zu diesem Thema gegeben. Das absurdeste mir bekannte Beispiel stammt aus dem „neuen Europa“, der postkommunistischen Region, die vor einem Jahr in die Europäische Union integriert wurde. Nach den tschechoslowakischen Parlamentswahlen im Jahre 1992, ein Jahr vor dem Erscheinen von Huntingtons Artikel über den Zusammenstoß der Zivilisationen, erschien eine ultraliberale Prager Wochenzeitung mit der Überschrift: „Zwei Zivilisationen: Allein nach Europa oder zusammen auf den Balkan?“ Die zerstrittenen Zivilisationen waren in diesem Falle die Tschechen und die Slowaken.

Es gibt also, wie mir scheint, eine Problematik, die aus vergleichender Sicht noch zu untersuchen wäre: die teils konvergierenden, teils konkurrierenden Ansätze zu einer ideologischen Umfunktionierung des Zivilisationsbegriffs. Dass die auf dieser Ebene ausgetragenen Kontroversen bisher nicht sehr produktiv waren, wird wohl allgemein zugegeben. Nun hat sich aber, im wesentlichen unabhängig – wenngleich nicht ganz isoliert – von den ideologisch-politischen Entwicklungen, im Grenzbereich der komparativen Geschichte und der historischen Soziologie, eine Fragestellung geltend gemacht, die im programmatischen Konzept der vergleichenden Zivilisationsanalyse zusammengefasst wird. Sie hat eine lange Vorgeschichte und kann auf bahnbrechende Leistungen der klassischen Soziologie zurückgreifen, aber eine etwas breitere Resonanz hat sie erst in den neunziger Jahren gefunden. Repräsentativ für den heutigen Diskussionsstand ist wohl am ehesten der Sammelband „Rethinking Civilizational Analysis“, zuerst 2001 als Sondernummer der Zeitschrift „International Sociology“ erschienen, 2004 dann – um einige Beiträge erweitert – in Buchform. Von den Autoren, die sich mit zivilisationsanalytischen Themen beschäftigt haben, würden sich wohl die meisten der historischen Soziologie zurechnen – das wachsende Interesse an der vergleichenden Zivilisationsanalyse wäre demnach als ein Aspekt der breiteren Wende zu sehen, die im englischen Sprachraum als „the rise of historical sociology“ bezeichnet wird. Dass es sich aber – darüber hinaus – um ein eminent interdisziplinäres Projekt handelt, liegt auf der Hand; und die vergleichende Zivilisationsanalyse wird wohl über die heutigen Anfänge nur dann hinauskommen, wenn es gelingt, Geschichte und Soziologie viel enger als bisher miteinander zu integrieren. Norbert Elias hat seinerzeit den „Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart“ scharf und überzeugend kritisiert (dass wir von einem Rückzug reden können, wird vor allem durch den

Vergleich mit der klassischen Soziologie deutlich). Auf der Seite der Historiker ist es vielleicht schwieriger, einen derart dominanten Trend auszumachen, aber fachinterne Widerstände gegen Anschlüsse an soziologische Fragestellungen hat es immer gegeben. Auf beiden Seiten hat sich einiges geändert, aber noch lange nicht genug; so wie die Dinge jetzt liegen, wird man wohl zugeben müssen, dass die Soziologen von den Historikern mehr lernen könnten als umgekehrt.

Darüber soll jetzt nicht weiter spekuliert werden. Es muss stattdessen ein grundlegendes Begriffsproblem angegangen werden, das bisher in der Schwebe blieb. Ich habe – scheinbar unbefangen – von Zivilisationen im Plural gesprochen, sowohl im Hinblick auf die ideologischen Kontroversen wie auch im Zusammenhang mit dem komparativen Forschungsansatz. Das entspricht dem heutigen englischen und – mit einigen Einschränkungen – auch dem französischen Sprachgebrauch, viel weniger aber dem deutschen. Es ist, soweit ich sehe, hierzulande immer noch nicht so üblich, von Zivilisationen im Plural zu reden. Huntingtons berühmt-berüchtigte Formulierung, „the clash of civilizations“, wird mit „Kampf der Kulturen“ übersetzt (so auch im Titel des Buches). Auch seine Gegner machen sich diese Terminologie zueigen. Dieter Senghaas kritisiert in seiner Polemik gegen Huntington „die fixe Idee vom Kampf der Kulturen“, und wenn er dann anschließend von den „Wirklichkeiten der Kulturkämpfe“ redet, meint er die sozioökonomischen Probleme und Konflikte, die auf der makrokulturellen – nach Huntington zivilisationsbezogenen – Ebene ausgetragen und zugleich ideologisch umgedeutet werden. Es gibt auch andere Belege dafür, dass der pluralistische Zivilisationsbegriff im deutschen Sprachbereich bisher nicht so recht heimisch geworden ist. In der deutschen Übersetzung einer Aufsatzsammlung von Benjamin Nelson (der sehr viel getan hat, um die Fragestellung der Zivilisationsanalyse zu klären und als eigenständigen Ansatz zu verteidigen) steht zwar am Anfang der programmatische Titel „Wissenschaften und Zivilisationen: Joseph Needham und Max Weber“, aber im Titel des Buches selbst scheint sich ein unilineares Modell durchzusetzen: im Original heisst es „On the Roads to Modernity“, in der Übersetzung aber „Der Ursprung der Moderne“, und es kommt noch ein sehr explizit antipluralistischer Untertitel hinzu: „Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess“.

Hinter diesen terminologischen Dissonanzen steht eine lange Begriffsgeschichte, auf die ich jetzt nicht näher eingehen kann. Der Entwicklung und der Problematik des englischen und französischen Zivilisationsbegriffs entsprach bekanntlich – unter anderen Vorzeichen – im deutschen Sprachraum eine parallele Geschichte des Kulturbegriffs; strittig ist dabei immer noch, wann und weswegen die gegensätzlichen Konnotationen wichtig wurden. In

einer relativ späten Phase ist dann das Begriffspaar Kultur und Zivilisation auf der deutschen Seite in einem polarisierenden Sinne umgedeutet worden, der allerdings noch einen weiten Spielraum für Variationen offen ließ. Andererseits ist der holistische Zivilisationsbegriff – bezogen auf sukzessive geschichtliche Transformationen der *conditio humana* –, der auf die französische Aufklärung zurückgeht und in der französischen soziologischen Tradition von Comte zu Durkheim explizit formuliert wurde, von einem heimatlos gewordenen deutschen Soziologen – Norbert Elias – rezipiert und in folgenreicher Weise weiterentwickelt worden. Es hat keine vergleichbare Rezeption des pluralistischen Zivilisationsbegriffs gegeben, der bei Durkheim – und noch mehr bei seinem originellsten Schüler, Marcel Mauss – als ein notwendiges Komplement zu dem holistischen auftaucht. Max Weber, dessen Werk neben den französischen Quellen als der wichtigste klassische Beitrag zur Zivilisationsanalyse gilt (und der sich mit dieser Problematik sehr viel umfassender beschäftigt hat als Durkheim), hat nicht von Zivilisationen gesprochen, sondern mit verschiedenen Derivaten des Kulturbegriffs operiert – am häufigsten mit dem Ausdruck „Kulturwelt.“

Die folgende Diskussion sollte als ein Plädoyer für diesen pluralistischen Zivilisationsbegriff verstanden werden; ich meine, dass es sinnvoll wäre, ihn einzubürgern und ohne Umschweife so zu verwenden, wie er einerseits in den einschlägigen zivilisationsanalytischen Arbeiten, andererseits in der Kontroverse über Zivilisationskonflikte verwendet wird. Und da es, wie gesagt, eine markante Tendenz gibt, auf den Kulturbegriff auszuweichen, wird es sinnvoll sein, zunächst deutlich zu machen, dass es sich bei den Zivilisationen um kulturelle Konfigurationen sehr spezifischer Art handelt, und dass es folglich irreführend wäre, die Frage ihrer mehr oder weniger konfliktträchtigen Beziehungen so zu behandeln, als ob sie mit der kulturellen Diversität im allgemeinen zu tun hätte. Diese Argumentationslinie möchte ich in vier Stichworten zusammenfassen. Zivilisationen sind *erstens* Hochkulturen und *zweitens* Makrokulturen – beides wird sich relativ leicht klären lassen. Darüber hinaus sind sie *drittens* einerseits mehr als Kulturen, andererseits, und *viertens*, nicht mehr Kulturen. Diese vagen und zugleich paradoxalen Formulierungen sollen im Folgenden etwas näher erläutert werden. Bei jedem der vier Stichworte wird sich zeigen lassen, dass es mit einem spezifischen inhaltlichen Fragenkomplex zusammenhängt, der für die Reaktivierung des zivilisationsanalytischen Ansatzes von besonderer Bedeutung gewesen ist.

Fangen wir also mit dem ersten Stichwort an. Von Zivilisationen als Hochkulturen zu reden, heißt zunächst, sie als Varianten eines Grundmusters zu betrachten, dessen Herausbildung häufig mit den Anfängen der Zivilisati-

on im Singular gleichgesetzt worden ist: also einer neuen sozialen Lebensform, die durch staatliche Machtstrukturen, städtische Zentren und schriftliche Artikulierung von Traditionen gekennzeichnet ist – allerdings in unterschiedlichem Masse und mit von Fall zu Fall variierenden Wechselbeziehungen zwischen diesen geschichtlichen Innovationen. Auf vorstaatliche Gesellschaften wäre der Begriff demnach nicht anwendbar. Mit dieser Einengung weichen wir von der umfassenderen Bedeutung ab, die die bereits erwähnten französischen Klassiker vorgezogen haben: so wird vor allem bei Marcel Mauss der Zivilisationsbegriff auch auf primitive Gesellschaften bezogen (dass ich diesen Ausdruck ebenso wertneutral verwende wie Mauss selbst, wenn er etwa zwischen „civilisations primitives“ und „civilisations historiques“ unterscheidet, brauche ich kaum zu betonen. Ein anderer Zweig der französischen Tradition, repräsentiert etwa durch Pierre Clastres und Marcel Gauchet, hat aber gute Gründe für die engere Definition geliefert: erst mit dem radikalen und umfassenden Einschnitt, der durch die Entstehung des Staates markiert wird, entsteht auch ein Spielraum für die dynamischen Wechselbeziehungen von Kulturmustern und Machtstrukturen, die ein zentrales – vielleicht das zentralste – Thema der Zivilisationsanalyse darstellen.

Aus der Bezugnahme auf Hochkulturen ergeben sich aber weitere Konsequenzen, die die Fragestellung der Zivilisationsanalyse präzisieren und damit auch einer aufs Grundsätzliche gehenden Kritik aussetzen. Es steht außer Zweifel, dass die Historiker und historisierenden Soziologen, die sich selbst als Zivilisationsanalytiker verstanden, immer dazu geneigt haben, die Rolle der intellektuellen Eliten zu betonen, die als Träger und Gestalter schriftlich fixierter Überlieferungen auftraten, in der städtischen Zivilisation verwurzelt waren und mit politischen Eliten auf vielfältige Weise interagierten. Diese Thematik steht etwa bei Max Weber und Shmuel Eisenstadt im Vordergrund; systematische Analysen und brisante Stellungnahmen finden sich aber auch bei anderen Autoren, nicht zuletzt bei dem Historiker und Islamwissenschaftler Marshall Hodgson, dessen Beitrag zur Zivilisationsanalyse bis heute viel zu wenig bekannt ist. Dagegen ist verschiedentlich eingewandt worden, es handle sich doch nur um einen Versuch, Geschichte noch einmal von oben zu schreiben; der Ansatz wäre demnach mit den heute breit rezipierten sozialgeschichtlichen Perspektiven unvereinbar. Darauf ist zunächst zu antworten, dass man weder Eliten noch Volksmassen a priori zu Schöpfern der Geschichte ernennen kann – es kommt auf die Wechselwirkungen und ihre konkreten Ausprägungen an. Und wenn es in maßgeblichen zivilisationsanalytischen Werken in der Tat u. a. darum geht, den spezifischen Tätigkeiten und Leistungen intellektueller Eliten gerecht zu werden, so ist auch

die Einsicht davon nicht zu trennen, dass ihre geschichtliche Bedeutung nur im Zusammenhang mit komplexeren Koalitionen und Konstellationen verstanden werden kann. Der thematische Schwerpunkt, der diesen Fragenkomplex vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck bringt, hat mit der diskontinuierlichen und noch lange nicht abgeschlossenen Diskussion über die so genannte Achsenzeit zu tun. Diese Idee hat eine lange Geschichte. Chronologisch gesehen bezieht sie sich auf einen Zeitraum von einigen Jahrhunderten um die Mitte des letzten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung; inhaltlich geht es um fundamentale intellektuelle und kulturelle Wandlungen, die ungefähr zur gleichen Zeit in mehreren Hochkulturen – oder, wie ich sagen möchte: Zivilisationskomplexen – stattgefunden haben, und die analoge Tendenzen und Verlaufsformen aufweisen. Umstritten ist dabei, wie weit die Parallelen reichen. Den Begriff der Achsenzeit hat Karl Jaspers geprägt, und seine geschichtsphilosophische Deutung dieser Umbruchphase spielt auch in der neuesten Diskussionsrunde eine gewisse Rolle, obwohl sie sich viel stärker an der historisch-soziologischen Reformulierung der Fragestellung bei Shmuel Eisenstadt orientiert. In der letzteren Fassung ist die Problematik der „achsenzeitlichen“ Zivilisationen für die Weiterentwicklung der Zivilisationsanalyse im allgemeinen von ganz zentraler Bedeutung gewesen; dabei ist auch eine – allerdings höchst kontroverse – typologische Wendung vorgeschlagen worden, die – auf englisch formuliert – zu dem nicht mehr chronologisch verstandenen, sondern im Hinblick auf Formen und Stufen der Reflexivität definierten Begriff der „axial civilizations“ führt.

Was aber die Frage betrifft, von der hier die Rede war – also die zivilisationsanalytisch verstandene Rolle der intellektuellen Eliten, die als Hüter, Vermittler und Erneuerer der religiösen und philosophischen Deutungsmuster auftreten –, so lassen sich gerade in Bezug auf die Achsenzeit einige allgemeine Gesichtspunkte formulieren, die dazu geeignet sind, den Vorwurf eines einseitig elitenzentrierten Geschichtsverständnisses zu relativieren. Erstens besteht die Leistung der sinnstiftenden Spezialisten – bzw. der kreativen Minderheiten – nicht zuletzt darin, implizite, gesamtkulturell wirksame und zivilisationsspezifische Voraussetzungen explizit zu machen – also das, was Eisenstadt kulturelle Ontologien der betreffenden Gesellschaften nennt, auf eine höhere Stufe der Reflexivität zu erheben. Da aber der reflexive Durchbruch auf neue geschichtliche Erfahrungen und Herausforderungen antwortet, führt er gleichzeitig zu inhaltlichen Akzentverschiebungen und Umstrukturierungen. Jan Assmann hat dafür den Begriff der „semantischen Umbuchung“ geprägt (ein paradigmatischer Fall ist nach seiner Darstellung die Verlagerung der Souveränität von dem König auf den Gott im alten Israel). Andererseits eröffnet die neue Stufe der Artikulierung auch neue Spiel-

räume für divergierende und rivalisierende Deutungen. Ein permanenter, mehr oder weniger polarisierender Konflikt der Interpretationen ist in den Innovationen der Achsenzeit angelegt, und er kann sich zu traditionsspezifischen Gegensätzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie steigern. Wichtig sind aber auch die sozialen und politischen Auswirkungen der kulturellen Umbrüche: es entstehen einerseits neue Modelle der kulturellen Einrahmung und Legitimierung von Macht, andererseits neue Formen des Protestes und der Problematisierung von überlieferten Ordnungen. Die Ambivalenz der kulturellen Grundlagen verkörpert sich in entsprechenden institutionellen Strukturen und Konstellationen gesellschaftlicher Kräfte. Diese Vieldeutigkeit und Wandlungsfähigkeit der achsenzeitlichen Traditionen spricht dagegen, ihre Wirkungsgeschichte im Sinne des kulturellen Determinismus zu deuten.

Zivilisationen sind – das war mein zweites Stichwort – Makrokulturen. Hier ist zunächst festzuhalten, dass sie gerade unter diesem Blickwinkel in der klassischen Soziologie thematisiert worden sind, und dass der pluralistische Zivilisationsbegriff eigentlich erst dadurch aus dem Schatten des Singularbegriffs herausgetreten ist. Es ist also wenigstens kurz darauf einzugehen, wie und wo die Soziologie diese Entdeckung gemacht hat. Emile Durkheim und Marcel Mauss haben im Jahre 1913 – etwa zur gleichen Zeit, als Durkheim Gesellschaftstheorie mit dem Buch über die elementaren Formen des religiösen Lebens eine entscheidende Wendung nahm – einen kurzen Text unter dem Titel „Bemerkung zum Begriff der Zivilisation“ veröffentlicht, der aber weniger umfassend rezipiert wurde als andere Arbeiten der Durkheim-Schule; er ist bezeichnenderweise erst in den späten siebziger Jahren ins Englische übersetzt worden. Nach Durkheim und Mauss ist es notwendig, den Zivilisationsbegriff einzuführen, um Phänomenen und Fragestellungen gerecht zu werden, die in dem auf politische Einheiten zugeschnittenen Gesellschaftsbegriff der Soziologie nicht aufgehen. So gesehen sind die Zivilisationen Makro-Einheiten, die – wie Durkheim und Mauss schreiben – eine Individualität eigener Art besitzen und in deren Rahmen sich eine spezifische Form des sozialen Lebens abspielt. Die ganze Argumentationslinie läuft auf folgende Definition hinaus: „Eine Zivilisation ist eine Art moralisches Milieu, in dem sich eine Vielzahl von Nationen befindet, und das in jeder nationalen Kultur eine besondere Form annimmt.“ „Moralisch“ ist hier im weiten Sinne zu verstehen, wie früher von „moral sciences“ die Rede war; auch den Begriff der Nation sollte man nicht modernistisch einengen. Wichtig ist, dass Durkheim und Mauss makrokulturelle Einheiten postulieren, in deren Rahmen Interaktions- und Kommunikationsprozesse besonderer Art sich entfalten können. Auf weitere Aspekte dieses klassischen Entwurfs einer

pluralistischen Zivilisationstheorie kann ich jetzt nicht eingehen. Stattdessen möchte ich zeigen, wie sich im Falle einer besonders kontroversen und weitverzweigten Thematik ein makrokultureller, also in unserem Sinne zivilisationsanalytischer Bezugsrahmen durchgesetzt hat. Es handelt sich um Webers „Protestantische Ethik“ und die immer noch anhaltende Diskussion, die sich an diesem Text entzündet hat.

Aus zivilisationstheoretischer Sicht ist die Arbeit über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus ein paradoxer Fall. Sie war der Ausgangspunkt für das bisher bedeutendste Projekt der vergleichenden Zivilisationsanalyse, man kann aber nicht sagen, dass die Arbeit selbst zivilisationsanalytisch angelegt gewesen wäre. Es wird vielmehr ein direkter Zusammenhang zwischen religiösen und ökonomischen Handlungsorientierungen konstruiert, unter Ausklammerung der soziokulturellen Kontexte, die erst einen zivilisatorischen Hintergrund bilden würden, und nicht zuletzt der gesamten politischen Dimension. Dass die so eingeengte Fragestellung in Schwierigkeiten gerät, wird schon an dem unklaren Verhältnis zwischen der Logik religiöser Lehren und der Psychologie der religiösen Lebensführung deutlich. Weber ist dann aber nicht dazu gekommen, diesen vorläufigen und bewusst partiellen Ansatz in ein erweitertes Modell zu integrieren. Die westliche Zivilisation, deren besondere Rationalisierungsleistungen und deren einzigartigen Durchbruch zur Universalität er doch eigentlich erklären wollte, wird viel unvollständiger und fragmentarischer dargestellt als die nicht-europäischen Zivilisationen, gegen die er den Westen profilieren wollte – nämlich die indische und die chinesische. Man kann begründete Vermutungen darüber aufstellen, wie Weber einem ausgewogeneren und umfassenderen Bild des Westens näher gekommen wäre, wenn er länger gelebt hätte; eine überzeugende Synthese ist aber aus den vorliegenden Materialien nicht zu rekonstruieren.

In den letzten zwanzig bis dreißig Jahren ist nun die Weber-Rezeption in eine neue Phase eingetreten, die sich vor allem durch zweierlei Resultate auszeichnet. Einerseits sind Webers unvollendetes Werk und seine Geschichte auf eine Weise rekonstruiert worden, die zu einer umfassenden Revision der überlieferten Deutungen geführt und nicht zuletzt die komparativen Ansätze in ein neues Licht gerückt hat. Andererseits aber – und darum geht es jetzt – ist die Fragestellung der „Protestantischen Ethik“, also die Frage nach dem westlichen Durchbruch zur Moderne erweitert und reformuliert worden; daran haben sich viele Historiker und Soziologen beteiligt, die zum Teil die neue Weber-Rezeption mit anderen Traditionssträngen verbunden haben. Unter den maßgeblichen Autoren wäre auch hier Shmuel Eisenstadt als derjenige zu nennen, der die Ergebnisse wohl am überzeugendsten zusammengefasst hat. Es hat sich, kurz gesagt, gezeigt, dass die Vorstellung eines di-

rekten Nexus zwischen der radikalen Reformation und dem modernen Kapitalismus – oder noch enger gefasst: zwischen Prädestinationsglauben und Akkumulationszwang – nicht zu halten ist, dass sich aber dahinter komplexere Zusammenhänge aufschließen, die das transformative Potential des Protestantismus – oder allgemeiner formuliert: der Konfessionalisierung – mit einer älteren und umfassenderen Dynamik der europäischen Zivilisation verbinden. Die Glaubensspaltung und die neuen Modelle der Lebensführung haben sich in einem Kontext ausgewirkt, der schon von einem zivilisations-spezifischen Pluralismus geprägt war, und sie haben an heterodoxe Traditionen angeknüpft – es handelt sich also zu einem beträchtlichen Teil um eine stufenweise radikalisierte Logik des Konflikts zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Zu dem pluralistischen Rahmen, in dem sich diese Prozesse abspielten, gehören einige Grundzüge der mittelalterlichen Phase: die Konkurrenz zwischen imperialen und päpstlichen Formen der Universalmonarchie (von H. A. Winkler als „Urform der Gewaltenteilung“ bezeichnet); die Pluralität der Staatsbildungsprozesse und Staatsformen, die sich infolge dieser Spaltung der Spitze leichter entwickeln konnten; aber auch, und nicht zuletzt, die Autonomieansprüche der Städte – an der Weberschen Einsicht, dass sie in einem einzigartigen Masse erfolgreich waren, haben auch notwendige Korrekturen der neueren vergleichenden Geschichte nicht gerüttelt. Man kann keinen dieser Faktoren als hinreichende Erklärung für den europäischen Sonderweg privilegieren – alle haben zu seiner Herausbildung beigetragen. Durch die beiden Reformationen des 16. Jahrhunderts nimmt er dann eine neue Wendung: es kommt zu einer geopolitischen und geokulturellen Spaltung, zu der es in der Geschichte anderer Zivilisationen keine Parallele gibt, und die auch – in entsprechend abgewandelter Form – auf die gerade erst eroberte neue Welt projiziert wird. Auf beiden Seiten wird dabei das Verhältnis zwischen Religion und Politik neu definiert; und dass es auch auf protestantischer Seite Projekte einer engen und uneingeschränkten Verknüpfung von religiöser und politischer Autorität gab, ist immer wieder von denjenigen hervorgehoben worden, die keine besondere Wahlverwandtschaft zwischen Protestantismus und Moderne anerkennen wollten. Der Einwand ist nicht ungerechtfertigt, muss aber relativiert werden: aus Gründen, die teils mit einem letztlich unkontrollierbaren Eigengeist des religiösen Dissens, teils mit sozialen und geopolitischen Faktoren zusammenhängen (nicht zuletzt mit der im protestantischen Bereich stärker hervortretenden Tendenz, politische Legitimität stärker mit nationaler Identität und Gemeinschaft zu verbinden) – aus allen diesen Gründen also gab es auf der protestantischen Seite einen größeren Spielraum für die Differenzierung von Staat, Recht und Gesellschaft, damit aber auch für die Ausdifferenzierung eigengesetzlicher

kultureller Sphären. Am Ende finden wir also doch eine Verbindung zwischen Protestantismus und Kapitalismus – aber weder als analytischen noch als historischen Ausgangspunkt, sondern als Einzelaspekt einer komplexeren Konstellation, die nur in einem gesamt europäischen Bezugsrahmen angemessen verstanden werden kann.

Meine dritte These war, dass Zivilisationen „mehr als Kulturen“ seien. Damit soll gesagt werden, dass die Problematik der Zivilisationsanalyse – und des Zivilisationsvergleichs – nicht in einem totalisierenden Kulturbegriff aufgeht. Hier empfiehlt es sich, noch einmal auf Huntington zurückzukommen. Er hat sich gelegentlich von der Idee distanziert, es werde oder könne direkte Konflikte zwischen Zivilisationen als kulturellen Blöcken geben – irreführend sei schon die Vorstellung, Zivilisationen könnten als kollektive Akteure auftreten, und man müsse nach wie vor davon ausgehen, dass weltpolitische Konflikte zwischen Staaten und Staatenbündnissen ausbrechen; was sich aber voraussichtlich ändern werde, seien die Faktoren, die dabei Solidarität und Antagonismus bestimmen – staatliche Strategien werden, so Huntington, in der post-ideologischen und nicht mehr bipolaren Welt immer mehr auf fundamentalen kulturellen Affinitäten und Unterschieden basieren. Diese nuancierte These widerspricht, nebenbei bemerkt, dem Titel des Buches „The Clash of Civilizations“. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass sich die Rezeption eher am Titel als an den Korrekturen orientiert hat; dafür spricht nicht zuletzt die Tatsache, dass der so genannte Krieg gegen den Terrorismus weitgehend als eine Art Zivilisationskonflikt wahrgenommen wird. Huntington hat seine etwas differenziertere Lesart noch durch die These untermauert, die Zivilisationen seien „the ultimate tribes“ – hier würde es also um die geschlossensten, umfassendsten und miteinander unverträglichsten Formen der kollektiven Identität gehen. Die Gegensätze zwischen ihnen haben demnach – wie es an anderer Stelle heißt – weniger mit der Frage zu tun, was wir haben wollen, als mit derjenigen, was wir sein müssen. Der Zivilisationskonflikt wäre also, um den Titel eines berühmten amerikanischen Films zu zitieren, eine Art „war of the worlds.“

Mit diesem Konzept der geschlossenen Kulturwelten, die gleichsam von Superstämmen bewohnt werden, greift Huntington natürlich auf ältere Traditionen des Kultur- bzw. Zivilisationsbegriffs zurück; mit den unschlüssigen Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Staaten und Zivilisationen macht er aber zugleich – wie in vielen anderen Fällen – auf ein aktuelles und noch lange nicht gelöstes Problem aufmerksam, allerdings ohne etwas Konstruktives beizutragen. Der zivilisationsanalytische Ansatz hat, wie wir gesehen haben, mit kulturellen Prämissen zu tun, die – räumlich und zeitlich gesehen – auf besonders umfassende und anhaltende Weise wirksam werden. Wenn

wir es aber vermeiden wollen, in diesem erweiterten Bezugsrahmen die Fehler des totalisierenden Kulturbegriffs zu wiederholen, muss sich als nächstes die Frage stellen, wie sich diese kulturellen Prämissen mit anderen Komponenten der sozialen Welt verflechten, und in erster Linie mit Staatsstrukturen und Prozessen der Staatsbildung. Diese Thematik muss nicht zuletzt deswegen in den Vordergrund gerückt werden, weil wir hier einem anderen theoretischen Ansatz begegnen, der dem Zivilisationsbegriff (und zwar im Singular) eine andere Wendung gegeben hat – also im Grunde genommen einem anderen Paradigma der Zivilisationsanalyse, dessen Ergebnisse in die hier zur Diskussion stehende Fragestellung erst zu integrieren wären.

Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dass dieser andere Ansatz im Umkreis der historischen Soziologie vielen vertrauter ist. Wenn heute von Zivilisationstheorie oder Zivilisationsanalyse die Rede ist, wird diese Terminologie häufig mit Norbert Elias und seinem klassischen Werk „Über den Prozess der Zivilisation“ assoziiert. Hier ist nicht der Ort für eine detaillierte Auseinandersetzung mit Elias; ich möchte nur kurz an einige Grundzüge seines Werkes erinnern. Er hat zunächst eine in der klassischen Soziologie nur angelegte Historisierung der Staatstheorie explizit und konsequent vollzogen, also die ganze Problematik auf die Dynamik und die Kontextualität der Staatsbildungsprozesse umgestellt. Diese Kontextualität wird dann als ein mehrdimensionales Gefüge der sozialen Macht näher bestimmt, in dessen Zusammenhänge – oder, wie es Elias genannt hat, „Figurationen“ – die Staatsbildungsprozesse eingebettet sind. Und schließlich hat er den Einfluss der im Wandel befindlichen Machtstrukturen auf individuelle Verhaltensformen und -modelle analysiert, und dadurch seine Theorie dem konventionellen Zivilisationsverständnis näher gebracht. Das sind m. E. Ergebnisse von bleibendem Wert, auch wenn Einzelheiten des Eliasschen Modells in mancher Hinsicht kritisierbar sind.

Elias hat seine Untersuchung des Zivilisationsprozesses nicht komparativ angelegt. Es ging ihm um die Rekonstruktion eines einmaligen, aber paradigmatischen historischen Prozesses, nämlich des westeuropäischen „langen Mittelalters“ zwischen dem Zerfall des Karolingerreiches und den Umwälzungen am Ende des 18. Jahrhunderts. Einige seiner Schüler haben später vergleichende Untersuchungen angestellt; es ist aber noch nie systematisch versucht worden, den ganzen Ansatz in den Rahmen der vergleichenden Zivilisationsanalyse zu integrieren – was doch wünschenswert wäre und entscheidend dazu beitragen könnte, den immer wieder erhobenen Vorwurf des Kulturalismus zu entkräften. Ich möchte nur einige richtungweisende Gesichtspunkte knapp benennen. Erstens käme es darauf an, die verschiedenen Stufen und Dimensionen der Staatsbildungsprozesse zu berücksichtigen. Eli-

as hat sich – begreiflicherweise, da es ihm darum ging, die ersten Schritte zur Erschließung eines neuen Forschungsgebiets zu tun – auf die elementarsten Mechanismen konzentriert, also auf die Herausbildung des Gewalt- und des Steuermonopols, und das hat ihn dazu verleitet, zu stark verallgemeinerte und homogenisierende Entwicklungsmodelle zu konstruieren. Wenn wir aber das ganze Spektrum von Formen der Staatlichkeit in Betracht ziehen, bis hin zu Imperien und Staatensystemen – beides Themen, die bei Elias zu kurz kommen –, dann tritt die historische Variabilität klarer zutage. Bei imperialen Projekten und Formationen scheint die zivilisationsanalytische Perspektive besonders angebracht: Unterschiede in dieser Hinsicht gehören ja zu den markantesten Differenzen zwischen den Zivilisationskomplexen der alten Welt. Und damit ist schon ein zweiter Gesichtspunkt angesprochen: gerade anhand der imperialen Strukturen und Traditionen wird deutlich, dass kulturelle Deutungen oder Definitionen der Macht eine zentrale Rolle spielen und in langfristigen Orientierungen der Staatsbildungsprozesse sich niederschlagen können. Diese Problematik der kulturellen Plastizität der Macht liegt tiefer als die Legitimitätsfrage: es hängt von den konstitutiven kulturellen Prämissen ab, in welchem Sinne und welchem Masse die Macht und ihre Ordnungen als rechtfertigungsbedürftig und -fähig wahrgenommen werden. An den Deutungen der Macht lässt sich schließlich ein erweiterter Begriff der politischen Kultur festmachen, der nicht zuletzt auf mehr oder weniger artikuliert Bilder und Modelle der Ordnung sowie auf ihre mehr oder weniger expliziten Konflikte zu beziehen wäre.

Diese Themen erscheinen mir als die derzeit wichtigsten Schwerpunkte in der Diskussion über Perspektiven und Grenzen der Zivilisationsanalyse. Jetzt muss ich sie aber beiseite lassen; es ist noch auf das vierte und letzte Stichwort einzugehen. Zivilisationen sind, wie ich es ausgedrückt habe, „nicht mehr“ Kulturen – das mag paradoxer klingen als die anderen drei Stichworte, und ist auch bewusst etwas überspitzt formuliert. Folgendes ist gemeint: Ein umfassendes Programm des Zivilisationsvergleichs wird erst retrospektiv konzipiert, also aus der Perspektive der Moderne. Es gibt natürlich viel ältere Vorläufer, und man kann mit guten Gründen behaupten, dass einige Zivilisationen solchen Versuchen förderlicher waren als andere. Das gilt in erster Linie für die Griechen: ein wirklich ebenbürtiges Gegenstück zu Herodots Werk haben die unter anderen Gesichtspunkten vergleichbaren Zivilisationen nicht hervorgebracht. Wie dem auch sei: als ein systematischer und reflektierter Ansatz ist die vergleichende Zivilisationsanalyse ein Produkt des modernen Denkens (die ersten reifen Formulierungen findet man, wie bereits erwähnt, in der klassischen Soziologie). Die Fragestellung wird, anders ausgedrückt, in einer historischen Situation konzipiert, in der es die deutlich ab-

gegrenzten, sinnhaft strukturierten und reproduktionsfähigen Konstellationen von kulturellen Prämissen, Institutionskomplexen und organisatorischen Infrastrukturen nicht mehr gibt. Sie sind vielmehr durch eine neue, zunehmend globale soziokulturelle Dynamik problematisiert und in den Kontext weltweiter Transformationen einbezogen worden. Diese neue Konstellation – also die Moderne – kann man als eine neue Zivilisation bezeichnen, eventuell als eine Zivilisation neuen Typs; als eine neue, jenseits zivilisatorischer Alternativen liegende Umstrukturierung der *conditio humana*; oder als einen neuen Durchbruch der Zivilisation im Singular, aus dem sich dann – längerfristig gesehen – neue Möglichkeiten der Differenzierung von Zivilisationen im Plural ergeben könnten. Alle diese Positionen sind in der einschlägigen Literatur vertreten worden. Ich werde jetzt nicht versuchen, zwischen ihnen zu entscheiden. Dass es aber den modernen Bruch gibt, sollte vielleicht etwas deutlicher herausgearbeitet werden, denn es hat Versuche gegeben, ihn auf eine Weise zu relativieren, die es erlauben würde, weiterhin von intakten und separaten Zivilisationen zu reden.

Um noch einmal auf Huntington zurückzukommen: Eine solche These liegt seiner Prognose der Zivilisationskonflikte zugrunde. Die Modernisierung erfasst, wie er meint, die instrumentellen und strukturellen Aspekte des sozialen Lebens – Industrialisierung und Urbanisierung, Bildungsrevolution, Arbeitsteilung und Mobilität sind die Prozesse und Strukturmerkmale, die man unter diesem Blickwinkel zusammenfassen kann –, aber nicht die älteren und tiefer liegenden kulturellen Besonderheiten, die eine Zivilisation gegenüber anderen auszeichnen. Der Westen als Westen ist, wie es an einer zentralen Stelle heißt, viel älter als die Moderne. Die modernisierende Wende hat aber dem Westen zu einem bisher nicht ausgeglichenen Machtvorsprung gegenüber anderen Zivilisationen verholfen, und dadurch auch ideologische Projektionen begünstigt, die den partiellen Wandel als totalen Fortschritt missdeuten. Das gilt noch mehr für Reform- und Revolutionsprojekte auf der nichtwestlichen Seite, die den durch westliche Machtentfaltung marginalisierten Zivilisationen den Weg zur Aneignung der modernen Innovationen eröffnen sollen. Es hat also eine ganze Geschichtsepoche gegeben – im Wesentlichen das 20. Jahrhundert –, die durch utopische Übersteigerungen der Modernisierung geprägt wurde. Man könnte noch einen Schritt weiter gehen und diese These so verstehen – obwohl es Huntington nie *expressis verbis* sagt – dass die globale Konkurrenz zwischen vermeintlichen Alternativen der Moderne, die vor anderthalb Jahrzehnten ein abruptes Ende gefunden hat, die letzte Form dieser weltgeschichtlichen Illusion war.

Sobald aber die Modernisierung als partieller Wandel wahrgenommen, und d. h. nach Huntington adäquater verstanden wird, können die zeitweilig

überschatteten kulturellen Identitäten und Traditionen wieder zur Geltung kommen. Die irreduzible und konflikträchtige Pluralität der Zivilisationen setzt sich durch. Huntington verweist auf das Phänomen der „second-generation indigenization“, also der in nichtwestlichen Kontexten häufigen Rückkehr zu traditionellen Werten und Weltbildern nach einer anfänglichen Phase des radikalen Modernismus. Wen diese Beobachtung nicht ganz verfehlt ist, so ist es umso wichtiger, die Gründe zu benennen, warum die Schlussfolgerung nicht stimmt – warum es keine Wiederbelebung einer kulturell multipolaren Welt von intakten Zivilisationen geben kann. Man kann dieses Modell nicht einfach dadurch entkräften, dass man auf kulturelle und ideologische Konflikte innerhalb der Gesellschaften hinweist, die den betreffenden Zivilisationen zugerechnet werden. Eine differenziertere Fassung der Huntington-These könnte durchaus der Erfahrung Rechnung tragen, dass weder der Abschied von modernistischen Illusionen – sei es liberaler, nationalistischer oder sozialistischer Art – noch die Reaktivierung der traditionellen Erbschaften ohne Dissonanzen und Polarisierungen stattfinden kann. Entscheidend ist vielmehr die Frage, ob nicht der Durchbruch zur Moderne weltweit Folgen gehabt hat, die die Bedeutung und die Tragweite des Zivilisationspluralismus grundstürzend geändert haben. Zu diesem vieldiskutierten, aber noch lange nicht ausdiskutierten Thema möchte ich abschließend und zusammenfassend einige Bemerkungen machen.

Dass die ausschlaggebenden Phasen der modernen Transformation – vom 16. bis 19. Jahrhundert – von der westeuropäischen Zivilisation initiiert wurden, ist wohl nicht zu bestreiten. Damit ist allerdings noch nicht die Frage beantwortet, wie sich die europäischen Vorbedingungen und der daraus resultierende Vorsprung zu Entwicklungen in anderen Weltteilen verhalten. Mit den Ergebnissen der Diskussion, die sich im englischen Sprachraum am Stichwort „early modernities“ entzündet hat, ist wohl am ehesten ein Modell vereinbar, das von teilweise parallelen Tendenzen in verschiedenen Teilen der eurasischen Makro-Region ausgeht. Eine spezifische geschichtliche Konstellation – eine Verkettung von Umständen, um Max Weber zu zitieren – hat aber dazu geführt, dass die westeuropäische Entwicklungsdynamik beschleunigt wurde und auf andere Weltteile in einer Weise übergreif, die das Ganze in neue Bahnen lenkte. Dadurch ist zunächst ein Machtgefälle zwischen der westlichen und den restlichen Zivilisationen entstanden, das allerdings nur etappenweise verwirklicht wurde – nicht durch den „big bang“, den Theoretiker des modernen Weltsystems postuliert haben. Daraus ergibt sich dann wiederum für diejenigen, die in die Defensive geraten sind, ein Nachahmungszwang, der in der wiederholten Erfahrung gipfelt, dass es unmöglich ist, der westliche Übermacht auf ihrem eigenen Gebiet zu begegnen,

ohne unfassende und identitätstangierende Veränderungen in anderen Lebensbereichen in Kauf zu nehmen.

Es wird häufig versucht, heute nicht zuletzt im Umkreis des so genannten postkolonialen Denkens, die Problematik der unwiderstehlichen aber nicht unanfechtbaren Verwestlichung der Welt auf diese Machtdimension zu reduzieren. Damit wird man aber der vom Westen ausgehenden modernen Herausforderung an die weltkonstitutiven Traditionen der großen Zivilisationskomplexe nicht gerecht. Als erstes ist hinzuzufügen, dass der wichtigste Faktor, der die Machtbalancen zugunsten des Westens verschoben hat, also der institutionalisierte technische Fortschritt, mit einem neuen Erkenntnismodus unzertrennlich verbunden ist, dessen Geltungsansprüche in früher ungekannter Weise kulturtranszendent formuliert und kulturrelativierend wirksam werden. Die moderne wissenschaftliche Revolution bildet sozusagen einen Amplifikator für den soziokulturellen Wandel, der durch die westliche Expansion in Gang gesetzt wird.

Der Prozess hat aber noch eine dritte Dimension. Wir greifen immer noch zu kurz, wenn wir die westliche Speerspitze der Moderne, sei es affirmativ als wissenschaftlich-technische Zivilisation, sei es kritisch als eine neue strategische Kombination von Macht und Wissen verstehen. Es fehlt der spezifisch sinnhafte Aspekt, der nämlich die Orientierung an neuen Perspektiven und Horizonten der menschlichen, also der individuellen und kollektiven Autonomie, die ebenso kontrovers wie subversiv sind. Der neue Komplex von imaginären Bedeutungen, der der Autonomie neuen Sinn verleiht, kann sich in Visionen der unbeschränkten Naturbeherrschung und Utopien des absoluten Reichtums äußern, aber auch in radikalen Entwürfen einer alternativen sozialen und politischen Ordnung; er kommt auch in divergierenden Deutungen der wissenschaftlichen Revolution zum Ausdruck; last but not least ist er wandlungsfähig genug, um die Aneignung westlicher Protestmodelle und Gegenprojekte in nichtwestlichen Kontexten zu ermöglichen – wobei sie sich in vielfach variierender Weise mit Selbstbehauptungsdiskursen verbinden können, die auf traditionelle Quellen zurückgreifen.

Die neue Semantik der Autonomie gibt also der Moderne eine kulturelle Dimension, die den Vergleich mit der früheren Expansion der Weltreligionen nahe legt, und er ist in der Tat mehrmals suggeriert worden: Es handelt sich um analoge Umwälzungen von Sinnstrukturen, aber in einem noch umfassenderen Maßstab und mit noch radikaleren Folgen. Dieser geschichtliche Umbruch hat aber eine andere Seite, die gerade durch die Einbeziehung der Sinnmuster und ihrer Dynamik sichtbar wird. Niklas Luhmann spricht von der „basalen Instabilität“ des Sinns; diesen Gesichtspunkt kann man sich auch dann zu Eigen machen, wenn man den systemtheoretischen Begriffsap-

parat beiseite lässt. Man kann die These so verstehen, dass Sinn immer unterbestimmt ist und zugleich alternative Wege der Weiterbestimmung offen lässt. In Bezug auf den sinnhaften Aufbau der modernen Welt heißt das, dass keine fertigen und invarianten Modelle globalisiert werden, sondern ganze Problematiken und Kontroversen – Deutungskomplexe und Deutungskonflikte, die auch für intellektuelle Traditionen der betroffenen Zivilisationen neue hermeneutische Spielräume öffnen können. Die sich seit einigen Jahren entfaltende Diskussion über die Vielfalt der Moderne beschäftigt sich nicht zuletzt mit dieser Frage der „civilizational legacies“, der zivilisatorischen Erbschaften, die den verschiedenen Gestalten der Moderne ihren Stempel aufprägen. Auf diesem Wege können wir schließlich ein Körnchen Wahrheit in der Ideologie der Zivilisationskonflikte ausmachen: Sie hätte nicht eine solche Resonanz gefunden, wenn sie nicht an bestimmte historische Erfahrungen appelliert hätte. Es gibt in der Moderne keine intakten Zivilisationen mehr, die miteinander zusammenstoßen könnten; es gibt jedoch fragmentierte und relativierte, aber dadurch noch lange nicht irrelevant gewordene Konstellationen von Zivilisationselementen, die in verschiedenen Zusammenhängen reaktiviert und umgedeutet werden können. Solche Prozesse haben in der Tat die gesamte moderne Geschichte der Auseinandersetzung zwischen westlichen und nichtwestlichen Akteuren und Traditionen geprägt. Im zwanzigsten Jahrhundert sind sie aber durch Ideologien mit globalem Anspruch weitgehend umgedeutet worden – exemplarisch durch den Marxismus-Leninismus in China. So gesehen wäre eigentlich der Kontrast zwischen der bipolaren Welt des kalten Krieges und der folgenden Phase, in der wir jetzt leben, zum Teil illusorisch; und es ist auch auffallend, dass der zweite Kalte Krieg – zwischen China und der Sowjetunion – in Huntingtons Modell keine nennenswerte Rolle spielt.

Zum Begriff der Zivilisationen im Plural gehört also die Annahme – oder die Beobachtung –, dass sie ein Nachleben haben. Diese Nachleben kann nicht mehr denselben Charakter haben wie die Geschichte vor dem modernen Bruch (in der Hinsicht irren sich die Ideologen des Zivilisationskonflikts); man kann es aber nicht auf strategische Manipulation von kulturellen Unterschieden und Überlieferungen reduzieren. Die Erbschaften, um die es geht, können vielmehr das Selbstverständnis und die Zielvorstellungen der Akteure sowie den objektiven Geist der Institutionen in vielfältiger Weise beeinflussen. Solche Kombinationen sind im modernen Kontext fragil und anfechtbar, aber auch – wie die Erfahrung gezeigt hat – manchmal erstaunlich erneuerungsfähig. Wir werden mit ihnen – aller Voraussicht nach – noch lange zu leben haben.