

# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Eisenstadt, Shmuel N.  
**Die Antinomien der Moderne**

Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien,  
Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen  
Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Georg Stauth

© Suhrkamp Verlag  
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1188  
978-3-518-28788-0

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 1188

Wie kein anderer Soziologe hat S. N. Eisenstadt den in den Kulturen der Achsenzeit vollzogenen Bruch gegenüber den archaischen, alt-orientalischen Reichen in eine strukturelle Theorie kultureller und sozialer Entwicklung überführt. Die in der Achsenzeit entwickelten Spannungen zwischen weltlicher und transzendenter Ordnung bedingen den hohen Grad der Autonomie der kulturellen, symbolischen und politischen Systeme, durch den moderne Gesellschaften gekennzeichnet sind.

Mit der vorliegenden Studie bleibt Eisenstadt sowohl der komparativen Perspektive als auch dem Thema des Zusammenhangs von Transzendenz und sozialem Wandel treu. Er widmet sich dem Paradox einer im Zeichen der Moderne stehenden Revitalisierung längst verdrängt geglaubter kultureller Traditionen, vor allem in der nicht-europäischen Welt. Intensivster Ausdruck dieser Entwicklung sind die fundamentalistischen Bewegungen.

Georg Stauth charakterisiert den vorliegenden Text als das bisher produktivste, weil theoretisch überzeugendste Instrumentarium der vergleichenden Analyse fundamentalistischer Bewegungen.

S. N. Eisenstadt

# Die Antinomien der Moderne

Die jakobinischen Grundzüge der Moderne  
und des Fundamentalismus

Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus  
in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen

Übersetzt und mit einem Nachwort  
von Georg Stauth

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2015

Erste Auflage 1998

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1188

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1998

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28788-0

# Inhalt

1	Heterodoxien und Utopismus in den Kulturen der Achsenzeit . . . . .	7
2	Die Großen Revolutionen und die Transformation der Utopien im kulturellen und politischen Projekt der Moderne	43
3	Fundamentalismus als moderne jakobinische gegenmoderne Utopie und als Heterodoxie. Die totalistische Rekonstruktion der Tradition	77
4	Die Veränderlichkeit der proto-fundamentalistischen Bewegungen . . . . .	90
5	Vergleichender Exkurs über Japan	105
6	Der historische und soziale Kontext der fundamentalistischen Bewegungen	120
7	Einige Betrachtungen zur Modernität . . . . .	125
	Nachwort von Georg Stauth Geschichte, Modernität, Fundamentalismus. Eisenstadts Zivilisationstheoretischer Ansatz zum vergleichenden Studium moderner fundamentalistischer Bewegungen . . . . .	131



# Kapitel 1

## Heterodoxien und Utopismus in den Kulturen der Achsenzeit

### I

Fundamentalismus wird oft als ein antimodernes Phänomen dargestellt, als eine Eruption traditionaler und traditionalistischer Kräfte, die von modernen Regimes und vom kulturellen Projekt der Moderne nur unterdrückt waren. Es gibt natürlich keinen Zweifel daran, daß in den verschiedenen fundamentalistischen Bewegungen auch traditionalistische Strömungen am Werk sind, die auf früheren, vormodernen Traditionen und historischen Erfahrungen aufbauen. Doch scheint uns, daß der Fundamentalismus, trotz seiner starken gegenmodernen und »traditionalistischen« Ideologie und trotz seiner sehr starken historischen Wurzeln in den Weltreligionen, grundsätzlich ein höchst modernes Phänomen darstellt. Als fundamentalistisch wurden zunächst solche Bewegungen bezeichnet, die im 19. Jahrhundert ursprünglich unter protestantischen Gruppen in den Vereinigten Staaten entstanden. Später wurde die Bezeichnung auch auf andere Bewegungen, zuerst im Islam, später im Judentum, dann aber auch – wenngleich in verschiedenen Formen – in anderen Kulturen, speziell im Hinduismus und im Buddhismus, übertragen. Diese letzteren, die über die ursprünglich protestantischen Bewegungen hinausreichen, bezeichneten sich selbst nicht als Fundamentalisten. Sie wurden lediglich vor allem von westlichen Gelehrten und im allgemeinen Sprachgebrauch so benannt.

Auch ist die enge Beziehung zwischen fundamentalistischen Bewegungen und neuen Organisations- und Kommunikationstechnologien bemerkenswert, aber nicht von



grundsätzlicher Bedeutung. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, daß diese Bewegungen durch hoch elaborierte ideologische und politische Konstruktionen, die einen festen Bestandteil der modernen politischen Agenda darstellen, gekennzeichnet sind, während ihre ideologischen Grundorientierungen und Symbole gegenmodern sind. Doch gründen fundamentalistische Bewegungen auch in religiösen Traditionen. Paradoxaerweise sind hier ihre Wurzeln nicht in den Hauptströmungen dieser Religionen zu finden, sondern vielmehr in deren heterodoxen Tendenzen und besonders in utopischen heterodoxen Tendenzen und Bewegungen. Man könnte deshalb die modernen fundamentalistischen Bewegungen als das Ergebnis einer historischen Transformation begreifen: Sie sind das Resultat moderner Transformationen jener utopischen Heterodoxien, die schon in den Achsenzeitkulturen und – besonders während der großen Revolutionen – in den Wurzeln der Moderne vorhanden waren. Das Wesentliche an dieser Transformation ist, daß sich die fundamentalistischen Bewegungen jenen Grundzug des politischen Projekts der Moderne zu eigen gemacht haben, der bereits in diesen Revolutionen entwickelt war: Ich meine die jakobinisch-totalitäre Seite dieser Revolutionen. Deshalb müssen fundamentalistische Bewegungen sowohl im Kontext der Weltreligionen als auch im Zusammenhang mit dem kulturellen und politischen Programm der Moderne untersucht werden.

## II

Unter Kulturen der Achsenzeit (um Karl Jaspers' Nomenklatur zu gebrauchen)<sup>1</sup> verstehen wir solche Hochkulturen, die sich während der tausend Jahre vor Christus bis zum 1. nachchristlichen Jahrhundert herauskristallisierten, Kul-

1 S. N. Eisenstadt, »The Axial Age: The emergence of Transcendental

turen, in denen sich neue Typen ontologischer Visionen und Konzeptionen der grundlegenden Spannung zwischen transzendenten und weltlichen Ordnungen bildeten und die in mehreren Teilen der Welt institutionalisiert wurden: im antiken Israel, später im Judentum des Zweiten Reiches und im Christentum; im antiken Griechenland, im zoroastrischen Iran, im frühen kaiserlichen China, im Hinduismus und Buddhismus und, über die eigentliche Achsenzeit hinausreichend, im Islam.

Die Bildung dieser Hochkulturen kann als Folge einiger der größten revolutionären Durchbrüche in der Geschichte der Menschheit verstanden werden, die den Verlauf der Weltgeschichte grundlegend veränderten. Der Hauptaspekt dieser Revolutionen bestand, wie wir oben angedeutet haben, in der Bildung und Institutionalisierung der neuen ontologischen Grundkonzeptionen des Bruches zwischen der transzendenten und der weltlichen Ordnung. Diese Konzeptionen, die sich zuerst in kleinen Gruppen autonomer und relativ ungebundener »Intellektueller« (ein neues soziales Element zu jener Zeit) und insbesondere unter den Trägern von Modellen kultureller und sozialer Ordnung bildeten, wurden schließlich in grundlegende »hegemoniale« Prämissen ihrer jeweiligen Kultur transformiert, d. h. sie wurden institutionalisiert.

Damit wurden sie zu den bestimmenden Orientierungen sowohl der herrschenden als auch vieler zweitrangiger Eliten und waren in die Zentren oder Subzentren ihrer jeweiligen Gesellschaften vollends integriert.

Die Entwicklung und Institutionalisierung solcher Begriffe der grundlegenden Spannung, des Bruches zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung, bahnten in allen diesen Hochkulturen den Weg für Versuche, die weltliche Ordnung – die menschliche Persönlichkeit ebenso wie die

Visions and Rise of Clerics«, in: *European Journal of Sociology*, 23 (1982) 2, S. 294-314.

soziopolitische und wirtschaftliche Ordnung – entsprechend der richtigen transzendentalen Vision und den Prinzipien der höheren ontologischen und moralischen Ordnung zu erneuern.

Zunächst wurde die gegebene weltliche Ordnung in diesen Kulturen als unvollständig und minderwertig, oft, zumindest in einigen Teilen, als schlecht und unrein und als der Erneuerung bedürftig hingestellt. Die Erneuerung wurde dann auf der Basis transzendentaler ontologischer Grundprinzipien vorangetrieben, die in diesen Gesellschaften vorherrschten. Dabei spielte besonders die Vorstellung eines notwendigen Brückenschlags zwischen der weltlichen und der überweltlichen Ordnung nach dem Gebot einer höheren moralischen oder metaphysischen Ordnung eine Rolle – das heißt in Weberscher Begrifflichkeit die Vorstellung von »Erlösung«, ursprünglich ein christlicher Ausdruck, zu dem sich Äquivalente in allen Kulturen der Achsenzeit finden lassen. Folglich waren die Institutionalisierungen solcher Erlösungsvorstellungen in diesen Kulturen mit Versuchen verbunden, ihre wichtigsten institutionellen Grundzüge zu erneuern.

In allen diesen Kulturen entwickelte sich eine starke Tendenz, kollektive und institutionelle Bereiche zu definieren, die als geeignet galten, diese Spannungen zu lösen: etwa Bereiche der »Erlösung«, die neue Typen von Kollektiven oder scheinbar natürliche oder Primär-Gruppen mit bestimmten Sinnangeboten für innere Spannungen und deren Lösung schufen. Die wichtigste Erneuerung dieser Art war die Bildung von ›kulturellen‹ oder ›religiösen‹ – im Unterschied zu ethnischen und politischen – Kollektiven.

Neben diesen wichtigen Kollektiven wurden in den Achsenkulturen gesellschaftliche Zentren gebildet, die als autonome oder symbolisch herausragende Verkörperungen der Lösung dieser Spannung und der jeweiligen ontologischen Vision dienen konnten. Sie waren der eigentliche Ort des

Ausdrucks der charismatischen Dimension menschlicher Existenz. Die symbolische Besonderheit dieser Zentren gegenüber den Peripherien hatte einen sehr großen Stellenwert; doch zur gleichen Zeit tendierte das Zentrum dazu, die Peripherie zu durchdringen und sie entsprechend seiner eigenen autonomen Visionen, Konzeptionen und Gesetzen zu restrukturieren. Manchmal war diese Tendenz von einer parallelen Beeinflussung des Zentrums durch die Peripherie begleitet. In diesen Hochkulturen war der Prozeß der Formierung des Zentrums und der Neubildung von Kollektiven an die Konstruktion ›großer Traditionen‹ als autonomer und separater symbolischer Bezugssysteme gebunden. Dies bedeutete die Veränderung der Bezugspunkte zwischen ›großen‹ und ›kleinen Traditionen‹. Daraus lassen sich auch die Versuche der Träger der ›großen Tradition‹ erklären, die Peripherien zu durchdringen und die ›kleinen‹ in den Umkreis der ›großen Traditionen‹ aufzunehmen. Umgekehrt lassen sich auch Versuche der Träger der ›kleinen Traditionen‹ beobachten, die großen zu profanieren, sich von ihnen abzusetzen und, widersprüchlich genug, darüber hinaus eine besondere Ideologie der ›kleinen Traditionen‹ und der Peripherie zu begründen.

So entwickelte sich das Zentrum in diesen Kulturen zu einem herausragenden symbolischen und organisatorischen Bereich. Zugleich aber wurde er nicht als etwas selbstverständlich Gegebenes hingenommen. Die bloße Konstruktion und die Merkmale des Zentrums – ob es sich nun um ein führendes oder ein wenig einflußreiches Zentrum handelte oder welche andere Klassifikationen eines Zentrums man immer hier anwendet – wurden zum zentralen Gegenstand der Reflexivität, die sich in diesen Kulturen entfaltete.

Die unterschiedlichen Formen der Reflexivität in diesen Kulturen richteten sich auf das Verhältnis zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung. Dabei wurzelte die politische Dimension dieser Reflexivität im gewandelten

Verständnis des politischen Bereichs und der Verantwortlichkeit der Regierenden.<sup>2</sup>

Die politische Ordnung als einer der zentralen Orte der weltlichen Ordnung wurde gewöhnlich für weniger bedeutend gehalten als die transzendente Ordnung und hatte sich folglich nach den Prinzipien dieser letzteren neu zu gestalten. Sie mußte vor allem gemäß der Vorstellung von der richtigen Weise des Brückenschlags zwischen weltlicher und transzendenter Ordnung, in Übereinstimmung mit der vorherrschenden »Erlösungsidee«, erneuert werden. Es waren die Herrscher, die normalerweise dafür verantwortlich gemacht wurden, daß die politische Ordnung nach solchen Geboten organisiert wurde.

Zur gleichen Zeit wandelte sich die Rolle des Herrschers ganz entscheidend. Der Gott-König, die Verkörperung der kosmischen und irdischen Ordnung zugleich, verschwand, und ein weltlicher Herrscher, der im Prinzip einer höheren Ordnung gegenüber verantwortlich war, trat auf. Damit entwickelte sich ein Begriff der Verantwortlichkeit des Herrschers und der Gemeinschaft gegenüber einer höheren Autorität: Gott, einem göttlichen Gesetz und dergleichen. Folglich eröffnete sich nun auch die Möglichkeit, einen Herrscher zu richten. Einen dramatischen Ausdruck fand dieses Prinzip in den priesterlichen und prophetischen Verkündigungen im Alten Israel. Eine andere, »säkulare« Vorstellung dieser Verantwortlichkeit, eine Verantwortlichkeit gegenüber der Gemeinschaft und ihren Gesetzen, entwickelte sich an den nördlichen Küsten des östlichen Mittelmeeres im antiken Griechenland. Auch das chinesische Prinzip des »Mandats des Himmels« beinhaltet diese Vorstellung; in unterschiedlichen Formen erschien es in allen Achsenzeitkulturen.

2 S. N. Eisenstadt (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. New York: SUNY Press 1986; ders., *Kulturen der Achsenzeit*, 3 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992; ders., *Civiltà comparata*, Napoli: Liguori 1991.

Gleichzeitig mit der Entstehung des Begriffs von der Verantwortlichkeit des Herrschers bildete sich das Recht als autonome, von den askriptiv gebundenen Sitten und vom bloßen Gewohnheitsrecht abgesonderte Sphäre heraus. Solche Entwicklungen konnten auch die Anfänge der Vorstellung eines Rechtsanspruchs beinhalten. Von Gesellschaft zu Gesellschaft variierte das Ausmaß dieser Rechtsphären und der Rechte stark, doch wurden sie überall nach gesonderten und autonomen Kriterien etabliert.

Die Institutionalisierung aller dieser Prinzipien schuf die grundlegende Voraussetzung zur Unterordnung der Gesetze unter ein höheres Recht und war auch mit dem Aufstieg besonderer neuer Rollen und Gruppen verbunden, die sich selbst als Repräsentanten und Vorreiter dieses Rechts betrachteten und sich für fähig hielten, sogar den Herrscher zur Verantwortung zu ziehen. Solche Gruppen formierten sich zuerst im Aufbau- und Institutionalisierungsprozeß der Kulturen der Achsenzeit. In allen diesen Kulturen waren die Entwicklung und Institutionalisierung der Vorstellung einer grundlegenden Spannung zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung mit dem Aufstieg neuer sozialer Elemente verknüpft, einer Elite neuen Typs, besonders von Trägern von Modellen kultureller und gesellschaftlicher Ordnung, von autonomen Intellektuellen, wie den altisraelischen Propheten und Priestern, später den jüdischen Weisen, griechischen Philosophen und Sophisten, den chinesischen Literaten, den hinduistischen Brahmanen, den buddhistischen Sangha und den islamischen Ulama. Es waren anfangs die Keimzellen solcher Gruppen kultureller Eliten oder Intellektueller, die diese neuen Ontologien, die neuen transzendenten Visionen und Prinzipien, entwarfen.

Waren solche neuen ontologischen Begrifflichkeiten mit dieser starken Betonung auf dem Bruch zwischen transzendenten und weltlicher Ordnung erst einmal institutionalisiert, dann verwandelten sich die neuen kulturellen Gruppen in relativ autonome Partner der herrschenden Koalitionen und Protestbewegungen.

Der neue Elitetyp, der aus diesem Prozeß der Institutionalisierung hervorging, ist seiner Natur nach gänzlich von jenen Eliten zu unterscheiden, die in den Vorachsenzeit-Kulturen Spezialisten für den Bereich des Rituellen, Magischen und Sakralen waren. Die neuen Eliten, Intellektuelle und Kleriker, rekrutierten und legitimierten sich nach eigenen, von ihnen selbst festgelegten Kriterien und waren unter autonomen Bedingungen organisiert, die sich stark von denen der grundlegend askriptiven politischen Einheiten der Gesellschaft abhoben. Sie erlangten ein ausgeprägtes Statusbewußtsein und neigten dazu, sich von den anderen Eliten und sozialen Gruppen potentiell unabhängig zu machen. Doch zur gleichen Zeit konkurrierten sie stark mit diesen, insbesondere um die Produktion und Kontrolle von Symbolen und Medien der Kommunikation.

Solche Konkurrenz intensivierte sich in den Achsenzeitkulturen, denn mit der Institutionalisierung dieser transzendenten Begriffe fand parallel eine Transformation in der Struktur anderer Eliten und in der Konstruktion differenzierter und autonomer Rollen in großen Bereichen der Gesellschaft statt. Alle diese Eliten neigten dazu, Ansprüche auf einen autonomen Platz im kulturellen und sozialen Ordnungsgebilde geltend zu machen. Sie betrachteten sich nicht nur als Ausübende spezifischer technischer, funktionaler Aktivitäten, wie etwa Schreiber, »Lehrer« etc., sondern auch als potentiell autonome Träger einer besonderen kulturellen und sozialen Ordnung, die mit der in ihren je-

weiligen Gesellschaften vorherrschenden transzendentalen Vision in Einklang stand. Sowohl die nicht-politischen Kultureliten als auch die politischen Eliten sahen sich als autonome Vermittler der neuen Ordnung, wobei sie den jeweils anderen Typ als rangniedriger und als von sich abhängig betrachteten.

Darüber hinaus war keine dieser Elitegruppen in diesen Gesellschaften in sich homogen. Vielmehr gab es sowohl innerhalb dieser Gruppen selbst als auch in breiteren Sektoren der Gesellschaft weitere differenzierte Rollen. Es entwickelte sich hier eine Vielfalt sekundärer kultureller, politischer und erziehender Eliten und Rollen, von denen oft jede eine andere Konzeption der kulturellen und sozialen Ordnung besaß. Es waren diese Eliten, die am aktivsten am Erneuerungsprozeß der Welt mitwirkten und an der institutionellen Kreativität teilhatten, die sich in diesen Gesellschaften entfaltete.

Aber – und das ist für unsere Analyse wesentlich – diese verschiedenen Eliten im allgemeinen und die Intellektuellen im besonderen stellten auch die aktivsten Vertreter der verschiedenen alternativen Konzeptionen der sozialen und gesellschaftlichen Ordnung.

Diese Entwürfe blieben nicht nur auf das rein intellektuelle Gebiet beschränkt. Sie hatten ebenso, wie wir oben bereits gesehen haben, weitreichende institutionelle Auswirkungen. Dafür gab es zwei eng miteinander verknüpfte Gründe: (1) Diese Konzeptionen waren normalerweise stark auf die Erneuerung der diesseitigen Welt hin orientiert. (2) Sie bildeten sich erst im Wettstreit zwischen den verschiedenen Eliten heraus, in einem Wettstreit, der alle diese Eliten – um Webers Bezeichnung für die altisraelitischen Propheten aufzunehmen – in »politische Demagogen« verwandelte.

Durch die Verknüpfung der Konzeption möglicher alternativer Wege zur Erlösung mit anderen kulturellen und sozialen Ordnungen und mit Neubestimmungen der Zeitdimen-



sionen wurden utopische Visionen einer anderen kulturellen und sozialen Ordnung jenseits herrschender Raum- und Zeitvorstellungen möglich.<sup>3</sup> Solche Visionen enthielten viele Elemente der millenarischen und Wiedergeburtsvorstellungen, die durchaus auch in Kulturen auftraten, die der Achsenzeit vorausgingen oder, wie zum Beispiel Japan, ihr nicht zugehören. Aber sie übertreffen diese dadurch, daß sie diese Visionen mit einer Suche nach einer alternativen, »besseren« jenseits der herrschenden Ordnung verbinden. Dies mußte eine neue soziale und kulturelle Ordnung sein, die nach den Prinzipien der höheren transzendenten Ordnung aufgebaut sein und über die jetzt herrschende Ordnung hinausführen, ja sie negieren sollte.

Diese alternativen Visionen enthielten gewöhnlich ein hohes Potential zur Erneuerung sowohl der Grundkonzeptionen der ontologischen Realität als der transzendenten Ordnung, ihrer Beziehungen zu den grundlegenden institutionellen Prinzipien sowie deren Beziehungen untereinander, soweit sie in diesen Kulturen institutionalisiert waren. Einige dieser Visionen verneinten die Gültigkeit dessen, was in den jeweiligen Kulturen als ontologische Realität definiert war. Die meisten richteten sich jedoch vor allem gegen die spezifische konkrete Beziehung zwischen solchen Definitionen und den institutionellen Prämissen (den Grundregeln, welche die verschiedenen Bereiche des sozialen Lebens regulierten), d. h. gegen die konkreten Institutionalisierungen solcher Definitionen ihrer institutionellen Sphären.

Diese Visionen wurden normalerweise von besonderen Ak-

3 A. Seligman, »The Comparative Studies of Utopias«, »Christian Utopias and Christian Salvation: A General Introduction« und »The Eucharist Sacrifice and the Changing Utopian Moment in Post Reformation Christianity«, in: ders. (Hg.), *Order and Transcendence*, Leiden: E. J. Brill 1989, S. 1-44; S. N. Eisenstadt, »Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization«, in: *Religion 15* (1985), S. 315-338.

teuren vermittelt, die sich selbst als die Träger der unreligiösen und/oder zivilisatorischen Ideen ihrer Kulturen präsentierten, beispielsweise die Heiligen der Antike, die indischen oder buddhistischen Weltentsager, die christlichen Mönche etc. – mit anderen Worten: religiöse *virtuosi*, die oft in einer dialektischen Beziehung zu den gegebenen Formen der Institutionalisierung transzendentaler Visionen standen und häufig aus ausgegrenzten Situationen heraus agierten. Diese Akteure versuchten deshalb oft, ihre Visionen mit denen breiter angelegter Protestbewegungen zu verbinden.<sup>4</sup>

#### IV

Während sich solche Vorstellungen und Gruppen in allen Achsenzeitkulturen entwickelten, unterschieden sich diese Kulturen doch erheblich sowohl in bezug auf die Kriterien der Verantwortlichkeit der Herrscher als auch in Hinsicht auf die Bestimmung der institutionellen Bereiche und Prozesse, über die eine solche Verantwortlichkeit durchsetzbar wurde.<sup>5</sup>

Die unterschiedlichen Formen, in denen die Idee der Verantwortlichkeit der Herrscher sich in diesen Kulturen entwickelte, hingen in erster Linie davon ab, wie die Spaltung zwischen der transzendenten und der weltlichen Sphäre beziehungsweise wie die Möglichkeiten zur Überbrückung dieser Spaltung in den grundlegenden ontologischen Konzeptionen aufgefaßt wurden; das heißt sie hingen ab von den in den verschiedenen Kulturen jeweils vorherrschenden Erlösungs- oder vergleichbaren Vorstellungen.

4 Hinsichtlich einiger Bedingungen der Stellung der Intellektuellen in Prozessen der ›Entaxialisierung‹ vgl. E. Cohen, »Christianity and Buddhism in Thailand: The ›Battle of the Axes‹ and the ›Contest of Power‹«, in: *Social Compass* 38 (1991) 2, S. 115-140.

5 S. N. Eisenstadt, »Cultural Traditions and Political Dynamics«, in: *British Journal of Sociology* 32 (1981), S. 155-181.

In den meisten dieser Kulturen wurde auf der einen Seite sehr betont, daß hier eine scharfe Diskrepanz zwischen der idealen Ordnung einerseits, so wie sie von transzendentalen Visionen, Gottesbefehlen, Idealen einer kosmischen Harmonie etc. vorgeschrieben oder gedacht wurde, und der weltlichen Ordnung andererseits bestand, wie sie sich aus den Zwängen des sozialen und politischen Lebens oder aus den Launen der menschlichen Natur ergab und dabei oft rein utilitaristischen Bedingungen, Machtstrategien oder der Staatsräson folgte.

Auf der anderen Seite entwickelte sich in den reflexiven Traditionen dieser Kulturen zugleich das Anliegen, den Bruch zwischen kosmischer und weltlicher Ordnung zu überbrücken, beide näher zueinander zu bringen. Die Art dieses Anliegens war bei den einzelnen Kulturen sehr unterschiedlich, sie war abhängig von den engen Beziehungen zu den einzelnen ontologischen Visionen und Vorstellungen des soteriologischen Sinns verschiedener weltlicher Aktivitäten, die hier entwickelt wurden.

Ein solches Anliegen mit dem Bezug der politischen Arena zu solch möglicher Erlösung war am umfassendsten in den eschatologischen und utopischen Visionen ausgearbeitet, die einen Grundzug der Basisvorstellungen und Prämissen dieser Kulturen bildeten.

In einigen, insbesondere den »außerweltlichen« Kulturen – den hinduistischen und buddhistischen – gab es Tendenzen zu einem gewissen grundlegenden Skeptizismus gegenüber der faktischen Möglichkeit, solche Ziele zu erreichen, obwohl sogar hier immer extreme millenarische, utopische Sekten entstanden, die eine Art »Königtum des Himmels« auf Erden errichten wollten.

Im alten Griechenland und in China mit ihren starken Diesseits-Orientierungen (ungeachtet dessen, daß in China auf den politischen Bereich und die politischen Aktivitäten als den Hauptpunkten der Konkretisierung solcher Orientierungen sehr viel mehr Nachdruck gelegt wurde) gab es

Tendenzen, die Betonung auf mögliche konkrete Formen der Überbrückung der Kluft zwischen ideeller und existierender, realer, weltlicher, sozialer Ordnung zu legen und nach Wegen zu suchen, wie schließlich die beiden Ordnungen näher zusammenzubringen wären.

So wurde in griechischen und hellenistischen Traditionen, mit der Ernennung der Vernunft (logos) zum regierenden Prinzip des Universums die Diskrepanz zwischen der transzendenten und der weltlichen Ordnung nicht so stark betont wie in den außerweltlichen oder in den monotheistischen Kulturen. Doch sogar hier bestätigte die faktische Entwicklung der platonischen Vision die Anerkennung einer solchen Spaltung, während zur gleichen Zeit das Ringen um die konkreten Wege, über die die unterschiedlichen sozialen oder gar soziopolitischen Ordnungen, einschließlich der potentiell besten, sich konstituieren und operieren könnten, einen großen Teil der sozialen und politischen Fragen bestimmte. Diese Form der Betrachtung und Untersuchung wurde am umfassendsten im Werk von Aristoteles verkörpert, das zu einer wichtigen Komponente der späteren (sowohl mittelalterlichen als auch modernen) weltlichen Tradition des politisch-sozialen Fragens wurde.

In China betrachteten die Legalisten die menschliche Natur – und die Möglichkeit, diese in Übereinstimmung mit der kosmischen Ordnung zu bringen – sehr pessimistisch. Folglich betonten sie die Notwendigkeit einer »totalen« Regulierung des Verhaltens der Bevölkerung durch die Herrschenden. Zur selben Zeit entwickelten die führenden konfuzianischen Schulen eine optimistische Einstellung zur menschlichen Natur und zum Kosmos im allgemeinen. Folglich betonten sie, wie bedeutend die Pflege moralischer Werte – und zwar gleichermaßen seitens der Herrscher und der Untertanen – sei. In der konfuzianischen Tradition entwickelte sich in der Tat eine kontinuierliche Spannung zwischen der Suche nach einer, mit der transzendentalen

kosmischen Vision harmonisierten, idealen moralischen Ordnung einerseits und den oft gänzlich entgegengesetzten harten Realitäten der existierenden politischen Ordnung andererseits.

In den monotheistischen Weltreligionen und Kulturen war dies aufgrund der Verwobenheit der weltlichen und außerweltlichen Erlösungskonzeptionen komplizierter. Das lag an den kontinuierlichen Spannungen zwischen einer Ontologie mit der Betonung des fast unüberbrückbar erscheinenden Bruchs zwischen der transzendenten und der sozialen Ordnung auf der einen Seite und einer, gewissermaßen in einem ›natürlichen‹ Gegensatz zu diesen Ontologien stehenden, intensiven Suche nach zumindest einigen Wegen zur Überbrückung dieser Kluft zwischen transzendenten und weltlicher Ordnung auf der anderen Seite. Wie immer die vorherrschende Grundhaltung in jeder dieser Kulturen sich auch hinsichtlich der Möglichkeit, die Kluft zwischen transzendenten und weltlicher Ordnung zu schließen, gestaltete, irgendeine Form der Suche nach solchen Wegen entwickelte sich überall.

Seinen eigentlichen und am weitesten verbreiteten Ausdruck fand das Bemühen, den Graben zwischen transzendenten und weltlicher Ordnung zu überwinden, in allen diesen Kulturen in einigen Sekten-Bewegungen und Heterodoxien; dies waren ganz unterschiedliche utopische Bewegungen, die in den Gesellschaften der Achsenzeit entstanden und die Zweifel an den bestehenden Orthodoxien schürten. In den verschiedenen Kulturen gab es große Unterschiede zwischen den Utopien und Heterodoxien, und diese Unterschiede haben die Vorstellungen von der Verantwortlichkeit der Herrscher stark beeinflusst. Sie bestimmten die politische Dynamik dieser Kulturen, und man kann ihren Einfluß am deutlichsten erkennen, wenn man die Form betrachtet, in der die wichtigsten Heterodoxien mit den soziopolitischen Bewegungen in diesen verschiedenen Gesellschaften verwoben waren.