

Die anthropologische Analyse komplexer Gesellschaften : ein Vergleich des symbolisch-strukturellen mit dem institutionellen Ansatz

Autor(en): **Eisenstadt, S.N.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology**

Band (Jahr): **1 (1975)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-815131>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DIE ANTHROPOLOGISCHE ANALYSE KOMPLEXER GESELLSCHAFTEN.
EIN VERGLEICH DES SYMBOLISCH-STRUKTURELLEN
MIT DEM INSTITUTIONELLEN ANSATZ

S.N. Eisenstadt

I. DIE ANALYSE KOMPLEXER GESELLSCHAFTEN IN DER ANTHROPOLOGIE

Die anthropologischen Analysen komplexer Gesellschaften sind sehr ungleichen Traditionen verpflichtet. In den USA und Grossbritannien haben sie sich bekanntlich vor allem auf die Untersuchung von sogenannten primitiven Stammesgesellschaften konzentriert, obwohl die Interessen vieler anthropologischer Klassiker, z.B. Taylor, Morgan und Sir Henry Maine, viel breiter waren. Aber die ersten bedeutenden Entwicklungen der Anthropologie hingen doch weitgehend mit der Untersuchung von Stammesgesellschaften zusammen; in diesen Untersuchungen wurden auch die analytischen Modelle und Paradigmen der Anthropologie konstruiert. Erst in den späten Vierziger und Fünfziger Jahren begannen die Anthropologen, sich ernsthaft mit komplexen Gesellschaften und Zivilisationen zu beschäftigen (Mandelbaum, 1955; Eisenstadt, 1965a). Die Gründe für diese Verlagerung des Interesses hängen eng mit der sich ändernden Lage der sogenannten Stammesgesellschaften zusammen. Am Ende der Kolonialzeit entstanden in den meisten Weltregionen neue politische und soziale Strukturen, und es schien, als würden die Anthropologen ihren spezifischen Untersuchungsgegenstand verlieren. Sie begannen sich daher zu überlegen, welchen speziellen Beitrag sie an das Verständnis der sozialen und kulturellen Prozesse in den komplexen Gesellschaften leisten konnten. Sie beschäftigten sich zunächst weniger mit der Analyse ganzer Gesellschaften, auch wenn ein paar derartige Versuche unternommen wurden. Vielmehr konzentrierten sie sich auf einzelne Situationen, von denen sie annahmen, dass sie sich den Werkzeugen der anthropologischen Analyse am ehesten fügen würden. So entstand eine ganze Reihe sehr interessanter Arbeiten über politische Teilnahme und politische Beziehungsnetze, etwa Bailey's Arbeiten über Indien (Bailey 1957, 1963). Ferner gab es eine grosse Zahl von Untersuchungen über ethnische Gruppen und Kulturen und über kulturelle Identitäten und Symbole. Und vor allem bestand natürlich ein grosses Interesse an bestimmten traditionellen Bereichen der Anthropologie wie Verwandtschaft. Die zwar etwas späteren, aber hervorragendsten Beispiele dafür sind die Arbeiten über amerikanische Verwandtschaft von David Schneider (1968, 1972) in Chicago und von Raymond Firth (1956; Firth et al., 1969) in England.

Um diese mikrosozialen Situationen in komplexen Gesellschaften zu untersuchen, wurden meistens mehrere analytische Orientierungen miteinander kombiniert. Dadurch versuchte man, auf die besonderen Beiträge hinzuweisen, die die auf der Analyse von Stammesgesellschaften beruhende traditionelle Anthropologie an die Untersuchung komplexer Gesellschaften beitragen konnte (Eisenstadt, 1965 a). Eine dieser Orientierungen legte das Gewicht vor allem darauf, was man "symbolische Verhaltensaspekte" nennen kann. Damit im Zusammenhang stand zweitens die starke Beachtung von Ritualen und Werten. Drittens interessierte man sich für die verschiedenen Situationen, in denen die gleichen Personen oder Gruppen interagieren, wobei das Engagement an der einen Situation das Verhalten in der anderen stark beeinflusst. Viertens lag das Gewicht auf der engen Verknüpfung zwischen rituellen, rechtlichen und vertraglichen Beziehungen.

Versuche, komplexe Gesamtgesellschaften in anthropologischen Begriffen zu untersuchen, waren dagegen wie gesagt relativ selten. Die bedeutendste Ausnahme unter den Gründervätern, d.h. der zweiten Generation amerikanischer Anthropologen, war Alfred Kroeber (1952), der bekanntlich viele sehr verschiedene Analysen komplexer Zivilisationen und kultureller Prozesse unternahm. Die Ausnahme im England der Vierziger und Fünfziger Jahre (British School of Social Anthropology) war S.F. Nadel mit seinem "Black Byzantium" (1942), einer Analyse der Nupe im Norden Nigeriens. Die späteren Ansätze, "totale" komplexe Gesellschaften von einem anthropologischen Standpunkt aus zu untersuchen, gehören zwei Hauptrichtungen an, welche die wichtigsten Trends der Entwicklungstheorie darstellen.

Zu der ersten Richtung, in der Tradition der "British School of Social Anthropology", gehören die Studien über die institutionelle oder organisationelle Struktur komplexer Gesellschaften. Die Arbeiten über die chinesische und indische Gesellschaft sind die wichtigsten Beispiele für diesen Ansatz (Fried, 1953; Tien, 1953; Srinivas, 1952; Mayer, 1952).

In den gleichen Rahmen gehören in Frankreich die Arbeiten von Balandier (1955) und seiner Kollegen über verschiedene Aspekte der kolonialen und nach-kolonialen Situation in Afrika. Diese Arbeiten sind stärker historisch orientiert als die Arbeiten der Briten.

Die zweite Hauptrichtung legte das Gewicht auf die "kulturellen" und symbolischen Aspekte der sozialen Organisation. Am Ende des zweiten Weltkriegs entwickelten z.B. Ruth Benedict (1946) und andere den "kulturellen" Ansatz; sie analysierten Aspekte moderner Global-

gesellschaften von einer kombinierten kulturell-psychologischen Perspektive aus. Eine zweite wichtige Gruppe angeführt von Robert Redfield und Milton Singer in Chicago beschäftigte sich vor allem mit komplexen Zivilisationen und den Grossen Traditionen: China, Islam und Indien (vgl. z.B. Redfield, 1962; Wright, 1953; v. Grunbaum, 1955; Singer, 1973). Redfield, Singer und ihre Mitarbeiter interessierten sich für die breiten kulturellen Komplexe, schenkten dagegen dem Problem, wie dieser kulturelle Ansatz mit den institutionellen Aspekten der Gesellschaft in Beziehung gesetzt werden konnte, wenig Aufmerksamkeit. Auch wenn sie, um ihre Thesen zu erläutern, Institutionen oder jedenfalls einzelne Aspekte davon analysierten, gab es doch wenige Berührungspunkte - geschweige denn eine Gegenüberstellung - zwischen der Analyse gesellschaftlicher Gruppen und Institutionen einerseits und den kulturellen Symbolen oder Zivilisationskomplexen andererseits.

In diesem breiten Rahmen entstanden später die Versuche, "strukturalistische" Ansätze à la Lévi-Strauss auf die Analyse komplexer Gesellschaften anzuwenden. Im Verlauf der allgemeinen theoretischen Kontroversen, die aus der Anwendung des strukturalistischen Ansatzes einerseits und des mehr "konventionellen" Ansatzes andererseits erwachsen, wurden schliesslich die Möglichkeiten und Grenzen der anthropologischen Analyse komplexer Gesellschaften auch in ihrem Verhältnis zur soziologischen Analyse voll artikuliert. Im folgenden wollen wir einige dieser Möglichkeiten untersuchen.

II. DER STRUKTURALISTISCHE ANSATZ IN DER ANTHROPOLOGIE UND SEINE ENTWICKLUNG ZUR INSTITUTIONELLEN ANALYSE KOMPLEXER GESELLSCHAFTEN

Der Versuch der Strukturalisten, Gesamtgesellschaften zu analysieren, nahm wenigstens am Anfang die Form von prinzipiellen Deklarationen über die Wichtigkeit der strukturalistischen Analyse an; konkrete Fälle wurden dagegen kaum untersucht. Derartige Proklamationen führten zu wortreichen Disputen, die für die Forschung nicht sehr produktiv waren.

Die Lage war die folgende. Die strukturalistische Position bestand in einer Kombination von soziologischer oder anthropologischer und philosophischer Analyse (Scholte, 1966; Lepeniss und Ritter, 1972; Rossi, 1973; Rotenstreich, 1972), und die meisten Strukturalisten beschäftigten sich mit einem System von Regeln, durch das die verschiedenen symbolischen Schöpfungen bestimmt oder erklärt werden sollten (z.B. Maranda und Maranda, 1971). Die meisten "konventio-

nellen" Anthropologien aber stellten die organisationalen und institutionellen Aspekte sozialer Systeme in den Vordergrund. Sie warfen Lévi-Strauss und seinen Anhängern vor, sie würden ihre strukturalistischen Annahmen nicht mit empirischen Daten belegen. Diese entgegneten mit Argumenten betreffend die "Irrelevanz" solcher Daten, die ja nur auf empirischen "positivistischen" Annahmen beruhten, sehr im Gegensatz zu dem wichtigen Unterfangen, die in den Gesellschaften "verborgenen" Modelle zu entdecken, in denen sich die grundlegenden Regeln des menschlichen Geistes manifestieren (Maybury Lewis, 1960; Needham, 1960; Lévi-Strauss, 1966).

Weder erleichterten diese Diskussionen eine fruchtbare Gegenüberstellung von Hypothesen, noch erbrachten sie die nötigen Daten, um die verschiedenen Ansätze zu testen und zu validieren. In der Tat ist es den Strukturalisten kaum gelungen, konkrete institutionelle und organisatorische Orte zu nennen oder die Ableitungen aus den sogenannten "allgemeinen Regeln des menschlichen Geistes" aufzuzeigen oder die Art und Weise zu definieren, in der diese symbolischen Regeln das tatsächliche Funktionieren sozialer Systeme - Gruppen, Verwandtschaftssysteme, etc. - beeinflusst. Auf der anderen Seite weigerten sich die orthodoxen Anthropologen, an irgendeine "verborgene" Struktur, die das Geschehen in sozialen Systemen beeinflusst, zu glauben.

Erst die holländischen Anthropologen der Leyden Schule Joselin de Jong J.B.B., 1922, Joselin de Jong P.E. 1951, 1960, 1964, 1966a, 1971; Schulte-Nordholt 1971; Pouwer 1961, 1966c) und einige Engländer (Leach 1967; Needham, 1971) versuchten eine fruchtbare Gegenüberstellung. Aber wie die Kontroverse zwischen Pouwer (1966a, b) und Kobben (1966) zeigt, fiel es auch ihnen schwer, die verschiedenen Ansätze miteinander zu versöhnen und relevante empirische Daten, mit deren Hilfe die Ansätze getestet werden könnten, zu spezifizieren (vgl. auch Joselin de Jong, 1965 a, b; H. Geertz, 1965).

Trotzdem spürten Anthropologen und Soziologen allmählich, dass beide Ansätze potentiell relevant waren. Hinweise darauf finden sich in den Arbeiten bestimmter Strukturalisten, Anthropologen (C. Geertz, 1973; V. Turner, 1968, 1969; T.O. Beidelman, 1968) und Soziologen.

Die wachsende Unzufriedenheit mit der weitgehenden "logischen" Geschlossenheit des Lévi-Strauss'schen Systems und auch mit der Geschlossenheit des strukturell-funktionalen Modells, in dem die symbolische Dimension völlig mit den organisationalen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens verschmilzt, veranlasste viele Wissenschaftler dazu,

das symbolische System zu "dynamisieren", d.h. nach einer konkreteren institutionellen Verankerung dieser Dimension zu suchen. Diese Suche hat sich in verschiedenen Richtungen entwickelt. Man wollte einerseits tiefere symbolische Prinzipien identifizieren, die das Funktionieren der Institutionen jenseits der konkreten organisationellen Anforderungen und Prozesse beeinflussen. Andererseits suchte man nach den konkreten institutionellen Aspekten, die von diesen Prinzipien beeinflusst werden. Hinweise darauf finden sich in den Arbeiten einiger der oben erwähnten holländischen Strukturalisten (Joselin de Jong, 1965a, b; Schulte-Nordholdt, 1971; van Baal, 1970). Wie wir später sehen werden, stellte Louis Dumont's Buch über Indien (1971) einen Versuch dar, organisationelle Aspekte der indischen Gesellschaft von der symbolischen Struktur der indischen Zivilisation abzuleiten. Das gilt auch für die Arbeit von Luc de Heusch (1971) über die Verknüpfung der symbolischen Struktur mit der sozialen Organisation in afrikanischen Stämmen.

Die Beziehung zwischen der symbolischen Ordnung und den organisationellen Aspekten der sozialen Struktur steht im Vordergrund der Arbeiten von E. Leach, einem der wichtigsten kritischen Anhänger Lévi-Strauss' in England. In seiner Analyse der Nachfolge Salomons im Alten Testament (1968) versuchte Leach nicht nur, die gemeinsame logische Symbolstruktur der verschiedenen Geschichten nachzuweisen, sondern auch - und damit geht er über Lévi-Strauss hinaus - zu zeigen, dass diese Struktur nur dann Bedeutung erlangt, wenn sie mit den politischen und den Identitätsproblemen der damaligen Gesellschaft in Israel in Zusammenhang gebracht wird. Ähnlichen Bemühungen sind seine Arbeiten über Burma und Ceylon (Leach, 1954, 1960, 1961a) gewidmet, in denen er die Bedeutung solch symbolischer Ausrichtungen für die Definition der Abgrenzungen verschiedener (ethnischer, religiöser, politischer) Kollektivitäten hervorhebt.

Unter Leach's Einfluss wurde die Möglichkeit einer analytischen und empirischen Konfrontation zwischen der strukturalistischen und der "organisationellen" Anthropologie in so entscheidenden Bereichen wie Mythen und Verwandtschaft neu überprüft (Leach 1967; Needham, 1971). Ein weitere bedeutsamer Beitrag kam von D.M. Schneider (1968, 1972; Schneider und Smith, 1973), der zwischen den symbolischen und den mehr behavioristischen und organisationellen Aspekten der Verwandtschaft im allgemeinen und der amerikanischen Verwandtschaft im besonderen unterschied. Gleichzeitig zeigte er, wie die beiden miteinander verknüpft sind. Auch bestimmte Marxisten wie M. Goedelier (1973) und L. Sebag (1964) versuchten, die institutionellen Orte zu spezifizieren, an denen die Prinzipien der "verborgenen" Struktur einer Gesellschaft wirksam werden. Dies mit Hilfe einer Kombination von strukturalistischen und marxistischen ("Produktionsweise") Begriffen. Dieser Versuch zwang

sie dazu, die "Vereinfachungen" bei den beiden Ansätzen aufzugeben, nämlich einerseits den marxistischen Unterschied zwischen "Superstruktur" und Basis und andererseits die Betonung der "allgemeinen Regeln des menschlichen Geistes", ohne deren institutionelle Verankerung zu bezeichnen.

Die zweite Hauptrichtung, welche die Suche nach institutionellen Verankerungen und Spezifizierungen der symbolischen Dimensionen einschlug, beschäftigte sich mit der Symbolisierung spezieller Situationen und ihrer Beziehung zu bestimmten menschlichen Gegebenheiten. So waren viele dieser Wissenschaftler (C. Geertz, 1973; V. Turner, 1968; T. Beidelmann, 1966, 1970) zunächst der Meinung, dass grundlegende Attribute und Inhalte symbolischer Systeme mit der biologischen Natur des Menschen und mit der Art seiner gesellschaftlichen Existenz zusammenhängen. Ferner dass das Schicksal, Mensch zu sein, im symbolischen Bereich definiert und artikuliert wird. Sie legten das Gewicht auf jene Grenzzonen, in denen "der undeterminierte Raum, der die einzelnen Elemente im symbolischen Feld umgibt, besonders artikuliert wird und die besonderen Gefahrenzonen bildet" (Leach, 1971). Sie gingen aber insofern über Lévi-Strauss hinaus, als sie versuchten, die verhaltensmäßigen oder strukturellen Implikationen symbolischer Systeme zu spezifizieren. So legt z.B. V. Turner (1969) grosses Gewicht auf das Element der "communitas" im Gegensatz zur institutionellen Arbeitsteilung in vielen Ritualen und Mythen. Seiner Meinung nach ist in der "communitas" die Symbolisierung des menschlichen Schicksals am vollständigsten artikuliert.

Parallel dazu hat die neuere Soziologie versucht, mögliche institutionelle Orte der symbolischen Dimension menschlicher Handlungen zu spezifizieren. All das weist auf die wachsende "Möglichkeit" einer Konvergenz der Ansätze hin.

Shils' (1961, 1965) Analyse des Charismatischen und seines Ortes in der sozialen Ordnung - die in den strukturell-funktionellen Bezugsrahmen gehört - stellt einen entscheidenden Fortschritt dar. Shils - und darin folgt er Durkheim und Weber - stellt die symbolische Dimension im Leben des Individuums und im Aufbau der gesellschaftlichen Wirklichkeit wiederum in den Mittelpunkt. Er verankert sie in einer grundlegenden Suche nach Bedeutung und Ordnung und verbindet sie mit Webers Auffassung des Charismatischen, wenn er darauf hinweist, dass die symbolischen Orientierungen eine grundlegende Komponente der sozialen und kulturellen Aktivitäten sowie auch der Beziehung des Einzelnen zur Gesellschaft darstellen.

Ausserdem versuchte Shils mehr als Weber selbst, die spezifische strukturelle Verankerung der charismatischen Dimension festzuhalten. Ihm gemäss (1961, 1974) besitzen die verschiedenen institutionellen Positionen nicht die gleiche Wichtigkeit für den Ausdruck symbolischer Ordnungen; er bezeichnet das gesamtgesellschaftliche Zentrum (oder Zentren) als den Apex der institutionellen Verankerung charismatischer Identifikationen.

In diesen Zusammenhang gehört auch der interessante Versuch von Edward Tiryakian (1970), den strukturell-symbolischen mit dem strukturell-funktionellen Ansatz zu verbinden. Zu diesem Zweck definierte er zunächst den Bereich des Heiligen und Symbolischen als entscheidendes Element für Abgrenzung und Identität einer Gesellschaft. Dieses Element verleiht ihr "Bedeutung" - den normativen und kognitiven Brennpunkt, der die soziale Organisation strukturiert. Zweitens identifizierte er diesen Brennpunkt mit der von Parsons-Shils-Bales definierten "pattern-maintenance" Phase der sozialen Interaktion. Er versuchte, verschiedene institutionelle und sub-institutionelle Orte festzustellen (stark ritualisierte Situation, aber auch weniger formalisierte, jedoch alles durchdringende "esoterische", "unterirdische" Aspekte, die zwar mit dem institutionellen Nexus der Gesellschaft verwoben, aber doch unabhängig von ihm sind und auch oft im Gegensatz zu den offiziellen Symbolen stehen), an denen die symbolische Orientierung besonders gut sichtbar ist und wo vor allem die Selbstdarstellung der "wirklichen", obwohl oft "unbewussten" Natur einer Gesellschaft so wie auch die symbolische Opposition zu ihr zum Ausdruck kommen.

Aber alle diese Vergleiche beschränkten sich auf die theoretische Ebene; sie fanden kaum Anwendung auf konkrete Analysen im allgemeinen oder Gesamtgesellschaften im besonderen. Und dort, wo das geschah, ging jedermann seinen eigenen Weg. Das zeigt sich deutlich in zwei Büchern mit ganz verschiedener theoretischer Ausrichtung, das eine von David Mandelbaum (USA), das andere von Louis Dumont (Frankreich). Beide beschäftigten sich mit Indien, und beide zeigen Möglichkeiten der anthropologischen Analyse komplexer Gesellschaften auf.

David Mandelbaums (1970) Untersuchung über Beharrung und Wandel in der indischen Gesellschaft ist ein Meisterwerk der - wie ich sagen möchte - organisationellen, institutionellen Analyse. Das Schwergewicht liegt auf der Untersuchung verschiedener Gruppierungen wie Kasten, lokale Gruppierungen, die verschiedenen Muster der Endogamie und Exogamie und auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet. Der Verfasser entwirft ein faszinierendes Bild vom Funktionieren der Institutionen in der indischen Gesellschaft.

Der wichtigste anthropologische Beitrag besteht darin, dass die Institutionen von der lokalen Situation her gesehen werden. Da in Indien sehr viel Feldarbeit geleistet worden ist, konnte Mandelbaum viele bedeutende Verallgemeinerungen über die Struktur der indischen Gesellschaft anstellen. Viel Raum wird natürlich Ritual und Religion gewidmet. An den symbolischen Aspekten des Rituals interessiert Mandelbaum hauptsächlich deren Beitrag an den Zusammenhalt verschiedener Gruppen und Institutionen. Der indische Glaube an Systeme und deren reiches symbolisches Panorama werden dagegen nicht als solche untersucht. Der Verfasser behandelt auch die Art und Weise, in der die symbolischen oder religiösen Systeme als autonome Kräfte die Institutionen beeinflussen, nicht erschöpfend. Obwohl er grosses Gewicht auf die Verknüpfung des symbolischen mit dem institutionellen Aspekt legt, betrachtet er den symbolischen Aspekt doch als eingebettet in den institutionellen Rahmen, und nicht als autonom.

Louis Dumont's Arbeit "Homo Hierarchicus" (1971) folgt einem ganz anderen Ansatz. Sie gehört zur Tradition des Lévi-Strauss'schen Strukturalismus (auch wenn Dumont in vielen Punkten von seinem Vorbild abweicht). Der Verfasser versucht, allgemeine symbolische Strukturprinzipien der indischen Gesellschaft zu finden, die in gewissem Sinn "jenseits" oder "hinter" den konkreten organisationalen Prozessen liegen. Er glaubt, dass die ganze Dynamik der indischen Zivilisation von bestimmten grundlegenden symbolischen Prinzipien wie Hierarchie und Verschmutzung abgeleitet werden kann. Die konkreten Institutionen sind sekundär, Epiphänomene, Ableitungen oder Illustrationen der strukturellen Prinzipien. Im Gegensatz zu Mandelbaum hebt Dumont das Symbolische hervor - das abstrakte Prinzip der Hierarchie im Gegensatz zur europäischen Gleichheit, die Gruppe im Gegensatz zum Individuum und die besondere indische Vorstellung von einer möglichen Beschmutzung der Welt, woraus sich die Notwendigkeit der Reinigung in besonderen Ritualen ergibt.

Weil sich diese beiden Bücher mit der gleichen Gesellschaft beschäftigen (und z.T. auch die gleiche Bibliographie benutzen), stellen sie die analytischen Probleme in ein scharfes Licht - vor allem jene, die sich auf die Unterschiede zwischen symbolischer und institutioneller Analyse beziehen - und umschreiben besonders deutlich den möglichen Beitrag der Anthropologie an die Analyse komplexer Gesellschaften. Ein Vergleich der beiden Arbeiten zeigt, dass das Hauptproblem nicht nur darin besteht, herauszufinden, ob sich bestimmte symbolische Prinzipien in Institutionen widerspiegeln, sondern auch darin, ob es möglich ist, institutionelle Bereiche zu unterscheiden, die nicht allein durch organisationelle

Prozesse im üblichen sozialen oder sozial-anthropologischen Sinn erklärt werden können, die vielmehr vom symbolischen Bereich beeinflusst werden.

Wichtige Hinweise in dieser Richtung gibt Hsu. In seinem Vergleich der Verwandtschaft bei amerikanischen Indianern und in China (1962), in einer Untersuchung komplexer Zivilisationen (1969) und in von ihm angeregten Studien über Verwandtschaft (1971), behandelt er den Einfluss verschiedener kultureller Prämissen auf die Organisationsstruktur von Gesamtgesellschaften.

Alle diese Analysen haben gezeigt, dass es nicht genügt, die Vorherrschaft bestimmter symbolischer Prinzipien als "grundlegende Regeln des menschlichen Geistes" zu deklarieren, wie das die Strukturalisten oft tun. Eine solche Analyse ist nur dann vollständig, wenn sie auch die konkreten Träger und die institutionellen Bezugsrahmen nennt, durch die das Symbolische seinen Einfluss auf die Institutionen ausübt.

III. ANALYTISCHE IMPLIKATIONEN DER MODERNISIERUNGSSTUDIEN

Möglichkeiten, die angeführten Positionen fruchtbar miteinander zu konfrontieren, wurden in den Sechziger Jahren auch auf anderen Gebieten der Soziologie und Anthropologie entwickelt. Ich möchte diese Möglichkeiten anhand von Untersuchungen und Theorien der Modernisierung illustrieren, die in den Vierziger und Fünfziger Jahren entstanden, etwas später auch in den Theorien der Konvergenz industrieller Gesellschaften (für mehr Einzelheiten vgl. Eisenstadt, 1973, S.1).

Das grundlegende Modell, das sich aus der Modernisierungsforschung ergab, postulierte, dass die Bedingungen für die Entwicklung einer existenzfähigen und das Wachstum erhaltenden modernen Gesellschaft in der kontinuierlichen Ausdehnung der sozio-demographischen und/oder strukturellen Indices und in der völligen Zerstörung aller traditionellen Elemente bestanden. Dieser Ansicht gemäss war der Rang einer Gesellschaft auf verschiedenen Indices der sozialen Mobilisierung um so höher, je mehr Merkmale der strukturellen Spezialisierung sie aufwies. Je gründlicher die traditionellen Elemente verschwanden, desto eher war diese Gesellschaft in der Lage, sich kontinuierlich zu entwickeln, d.h. mit immer neuen Problemen und sozialen Kräften fertig zu werden, eine sich ständig ausweitende institutionelle Struktur zu schaffen, Wandel zu absorbieren und andere qualitative Merkmale moderner Gesellschaften anzunehmen, so etwa Rationalität, Effizienz und eine Vorliebe für Freiheit.

Wissenschaftler, die mit diesem Paradigma arbeiteten und den Uebergang von traditionell zu modern untersuchten, trafen eine Reihe von Annahmen. Die erste Annahme lautete, dass die Wandlungsraten in den verschiedenen institutionellen Bereichen fast völlig kovariierten und dass die wichtigen institutionellen Aspekte der "Entwicklung" eng miteinander verknüpft waren. Die Modernisierungsprozesse in den verschiedenen wirtschaftlichen und politischen Institutionen würden daher relativ ähnliche Muster hervorbringen. Diese Kovarianz wurde oft in Begriffen des systemischen "Bedürfnisse" und/oder Erfordernisse des modernen wirtschaftlichen, politischen oder kulturellen Systems formuliert; die grundlegenden "outputs" eines Systems würden die Bedingungen für das Entstehen und Funktionieren eines anderen Systems schaffen.

Die zweite Annahme lautete folgendermassen: Sind die institutionellen Nuclei solcher Systeme einmal errichtet, führen sie notwendigerweise zur Entwicklung ähnlicher, irreversibler Strukturen und Organisationen in anderen Bereichen und zu einem sich selbst tragenden Wachstum; alles würde sich also wahrscheinlich in der gleichen evolutionären Richtung bewegen. Diese Annahme kommt mehr oder weniger explizit in vielen wirtschaftlichen und politischen Analysen vor - so in Rostows Stadien der wirtschaftlichen Entwicklung und in den frühen Untersuchungen über politische Institutionen in den sogenannten neuen Nationen. Sie verschmolz oft mit einer weiteren Annahme, nämlich dass die Kontinuität der Modernisierung nach dem ersten "takeoff" gesichert sein werde. Auf diesen Annahmen beruhten vor allem jene Forschungen, welche die Variabilität des Uebergangs zur Modernität zu erklären versuchten.

In den früheren Untersuchungen wurden die "systemischen" Eigenschaften und die möglichen homeostatischen Tendenzen der Uebergangsgesellschaften der angeblichen "Dynamik", welche die Gesellschaften an das Endstadium der Modernität bringen würde, untergeordnet. Uebergangsgesellschaften wurden in diesem Sinn als entwicklungsfähig gesehen, auch wenn man gelegentlich bemerkte, dass manche Gesellschaften sogar schon in einem frühen Stadium zum Stillstand kamen. Verschiedene nicht-moderne Gesellschaften wurden im Hinblick auf den Grad verglichen, in dem das "Gewicht" der Tradition und ursprünglicher Bindungen dem Einfluss potentieller - innerer und äusserer - Modernisierungskräfte widerstand. Während zwar die Verschiedenartigkeit von Uebergangsgesellschaften immer mehr erkannt wurde, glaubte man doch, dass sie im Endstadium der Modernität verschwinden würde.

Auch die Konvergenztheorie industrieller Gesellschaften beruhte auf diesen allgemeinen Annahmen. Beide Theorien postulierten, dass die organisationelle Dynamik der wirtschaftlichen, industriellen und politischen Institutionen die dynamische Kraft oder Struktur komplexer Gesellschaften hervorbringt und dass kulturelle Unterschiede für Modernisierung und Industrialisierung sekundär sind. Beide postulierten ferner, dass mit fortschreitender Entwicklung und Industrialisierung der Welt die Gesellschaften sich immer ähnlicher würden. Es wird zwar immer folkloristische Bereiche geben, die sich von Gesellschaft zu Gesellschaft unterscheiden. Aber das Bild der modernen industriellen Gesellschaft, wie es von vielen dieser Theorien entworfen wurde, war das Bild einer Welt, die dank Technik und Industrialisierung und z.T. auch dank grösserer politischer Teilnahme immer homogener wird.

Die Wirklichkeit gab diesen Theorien aber nicht ganz recht, auch wenn sie ein Korn Wahrheit enthalten. Es setzte viel Kritik an den beiden Theorien ein, mit der wir uns hier aber nicht im einzelnen beschäftigen wollen. Nur ein paar Höhepunkte. Am entscheidendsten war vielleicht die Erkenntnis, dass auch Uebergangsgesellschaften als Systeme funktionieren können. Man vergleiche dazu Fred Riggs (1959, 1964), vor allem seine Arbeit über das Sala Modell, das hauptsächlich auf seinen Untersuchungen in den Philippinen und Thailand beruhte. Riggs zeigte, wie ein ehemals traditionelles System sich unter dem Einfluss von Modernisierungskräften aus dem Westen zu einer neuen Art von sozialem und politischem System entwickeln kann. Ferner, dass ein solches neues, oft als "traditionell" beschriebenes System eigene systemische Merkmale und Eigenschaften entwickelt und dadurch seine eigenen Mechanismen der Stabilität und Kontinuität schafft.

Diese neuere Sicht der traditionell-modernen Dichotomie führte zu einer Neueinschätzung der Bedeutung historischer Kontinuitäten für die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung. Schon in den frühen Forschungen über Modernisierung war darauf hingewiesen worden, dass manche Unterschiede zwischen den strukturellen und symbolischen Konturen moderner Gesellschaften mit ihren jeweiligen historischen Traditionen zusammenhängen könnten. Zunächst wurde diese Kontinuität als ein Verharren breiter kultureller Orientierungen aufgefasst; den strukturellen Aspekten moderner Gesellschaften wurde dagegen wenig Aufmerksamkeit geschenkt, was oft dem Einfluss der "Kultur und Persönlichkeits"-Schule zuzuschreiben war. Die Weiterentwicklung bestimmter Begriffe, wie z.B. des Begriffs der politischen Kultur, schmiedete dann ein wichtiges Bindeglied zwischen kultureller Orientierung und strukturellen Verhaltensaspekten. Später erkannte man, dass derartige Unterschiede auch in wichtigen strukturellen Bereichen - in den politischen

Spielregeln, der sozialen Hierarchie, etc. - weiter bestanden, und vermutete, dass diese Variationen von den historischen Traditionen der betreffenden Gesellschaften abhängen könnten.

Sehr wichtig in diesem Zusammenhang war der Begriff des "patrimonialism", der die politischen Regimes mancher neuer Länder beschreiben sollte (Eisenstadt, 1973b). Die Einführung dieses Begriffs stellte eine Reaktion auf die Unangemessenheit der zentralen Annahmen vieler Modernisierungsstudien und späterer Begriffe wie "breakdown", "political decay" oder "Uebergangs"-gesellschaften dar. Wie unangemessen diese Annahmen waren, zeigte sich in erster Linie darin, dass viele dieser Gesellschaften sich nicht in Richtung des modernen Nationalstaates entwickelten. Ausserdem zeigte es sich, dass diese Regimes nicht notwendigerweise einen "Uebergang" auf einem unvermeidlichen Weg zur Modernität darstellten. Drittens gab es Hinweise darauf, dass ihre Entwicklung doch eine bestimmte interne Logik, ein Muster, besass, und dass wenigstens ein Teil dieser Logik mit Hilfe der Tradition verstanden werden konnte. Als man die Bedeutung solcher historischer Kräfte und ihrer analytischen Implikationen erkannte, rückte auch die relative Autonomie des symbolischen Bereichs in seiner Beziehung zum Strukturellen in den Vordergrund.

Die Erkenntnis dieser relativen Autonomie weist viel mehr als die allgemeinen theoretischen Diskussionen darauf hin, wie wichtig es ist, die konkreten Beziehungen zwischen dem symbolischen und dem institutionellen Bereich systematisch zu analysieren.

Das Material, das die zahlreichen Untersuchungen über Modernisierung zutage förderten, leistete hier seinen Dienst. Ich möchte in diesem Zusammenhang eine Reihe von Arbeiten erwähnen (Gellner 1969a, b; Waterbury 1970a, 1971; Lacoste 1969), die in den letzten sechs oder sieben Jahren über den Maghreb erschienen sind. Manche dieser Arbeiten haben explizit oder implizit die folgende Behauptung aufgestellt. Um die zeitgenössische Maghreb Politik in Marokko, Tunesien oder selbst in Algerien zu verstehen, sollte man sich weder auf Marx noch auf Tocqueville, ja nicht einmal auf Weber stützen. Man sollte dagegen Ibn Chaldun lesen, was viel eher zu einem Verständnis der modernen Politik im Maghreb führt als das Studium der soziologischen und anthropologischen Klassiker oder der Modernen.

Diese Behauptung mag einerseits absurd erscheinen. Natürlich konnte Ibn Chaldun nichts von der gegenwärtigen Situation in Marokko wissen. Es gab damals keine Industrialisierung, keine Urbanisierung, keine Studentenrevolten

und auch keine moderne Bürokratie. Das alles ist erst aus der Dynamik der Modernisierung entstanden. Aber auch der ganze soziale Apparat, die Organisationen, die eine Gesellschaft in die Lage versetzen, mit ihren Problemen fertig zu werden - Bürokratie, Gewerkschaften, moderne Universitäten - fehlten. Diese Organisationen sind sich tatsächlich in vielen Gegenden der Welt sehr ähnlich und können untersucht und verglichen werden, ohne dass man die kulturellen Unterschiede zu berücksichtigen braucht.

Im Gegensatz zu diesen spezifisch modernen Merkmalen erscheint die Legitimierung des politischen Regimes als sehr traditionell. Man könnte behaupten, dass das gegenwärtige monarchische Regime in Marokko den von Ibn Chaldun beschriebenen Regimes im Grunde sehr ähnlich ist. Das stimmt aber nicht. Zum ersten Mal in der Geschichte des Maghreb gibt es nämlich einen territorialen Staat, der eine bestimmte politische Partizipation zulässt, etwas, von dem man zu Ibn Chalduns Zeiten nie gehört hat. Und obwohl die Macht des Königs auf Legitimierung im traditionellen Sinn beruht, darauf nämlich, dass er ein Nachkömmling des Propheten ist, besteht doch ein grosser Unterschied zur Legitimierung seiner Vorfahren, für die es weder Staat noch Bürger gab. Selbst wenn traditionelle Symbole verwendet werden, so sind sie doch nicht mehr im üblichen Sinn des Wortes traditionell.

Was ist dann damit gemeint, dass man "Ibn Chaldun studieren sollte"? Die Antwort scheint folgendermassen zu lauten: So sehr sich auch die Probleme und Symbole der Legitimierung geändert oder sich neu kristallisiert haben, so erinnert doch die Art und Weise, wie Probleme angegangen werden, immer noch an Ibn Chaldun; es besteht also eine Kontinuität im Anpacken sozialer Probleme, die jenseits der sich wandelnden sozialen Differenzierung, jenseits des technischen Wandels oder des Typus des Regimes liegt.

Eine Analyse der Politik im Maghreb zeigt zweifellos, dass mit Industrialisierung und Urbanisierung auch die industriellen Konflikte zunehmen. Es gibt tatsächlich viele Konflikte, aber sie werden nur selten in politischen Klassenbegriffen ausgedrückt. Sie können auch nicht durch eine Analyse der Klassen oder der ideologischen Politik im Sinn Tocquevilles, Marx' oder sogar Webers verstanden werden und noch weniger im Sinn der Konvergenztheorien identischer Gesellschaften, nach denen es an einem bestimmten Punkt in der Entwicklung der industriellen Gesellschaften ein hohes Mass an Klassenbewusstsein geben wird, das dann mit zunehmendem Wohlstand wieder abnimmt, aber in den modernen Industriegesellschaften eine ähnliche Höhe bewahrt. Das Bild ist viel differenzierter.

Historische Daten zeigen, dass ein die ganze Gesellschaft durchdringendes Klassenbewusstsein und eine Klassenpolitik nicht nur für industrielle Gesellschaften typisch sind. Es gab beides in Europa längst vor der industriellen Revolution. Das ganze System der Stände und Parlamente war im Grunde ein Ausdruck der Klassenpolitik einer traditionellen Gesellschaft. In der ganzen europäischen Zivilisation erscheint also das gleiche Syndrom - es gab eine Klassenpolitik im traditionellen und es gibt sie im modernen Europa und sie behandelt verschiedene Probleme in ähnlicher Weise.

Im Maghreb wird der König immer noch als der Herr gesehen, der seine Güter verteilt wie einst Pharao und sich um die Gesellschaft sorgt. Der ganze politische Prozess ist patrimonial - er kreist um das Problem, wer näher am Zentrum ist, wer Zuteilungen erhält, wer grösseren Einfluss beim König, dem Herrn, besitzt, etc. Es heisst, das sei ein Zeichen der Unterentwicklung. Aber das ist nur zum Teil wahr. Auch in den höher industrialisierten Ländern gibt es noch solche patrimoniale Elemente in der Beziehung zwischen sozialem und politischem Sektor - auch in Japan und Lateinamerika scheint ein traditionelles Umgehen mit modernen Problemen vorzuherrschen (Nakane, 1970, 1974 und Wiarda, 1974).

Eine Untersuchung über Sao Paulo, eines der grossen industriellen Zentren der Welt mit 5 bis 7 Millionen Einwohnern (Morse, 1974; allgemeiner: Vanger, 1969) zeigt deutlich, wie unangemessen die Analyse in Begriffen des ideologischen Klassenkampfes sein kann. Anstelle des politischen Klassenbewusstseins fanden die Verfasser ein viel differenzierteres patrimoniales Muster, das unter anderem darin zum Ausdruck kam, dass selbst die Arbeiterbewegungen eine bessere Verteilung der Güter und eine bessere Zugänglichkeit zu Gütern vom Staat erwarteten. Im Gegensatz zu Europa sahen sie weder sich selbst noch ihre Teilnahme am Staat im Sinn einer "formation de société". Sie hatten keine Vorstellung von einem besonderen Recht, ein neues Zentrum der Gesellschaft zu bilden oder dieser ihre eigene Ideologie aufzudrängen (für eine allgemeine Diskussion der Staatsbildung vgl. Eisenstadt, 1971 a).

IV. SYMBOLISCHE UND INSTITUTIONELLE ASPEKTE DER KONSTRUKTION VON MAKROGESELLSCHAFTLICHEN ORDNUNGEN

Das Vorangehende liefert uns ein paar nützliche Hinweise auf die Probleme, die sich aus der Analyse von Modernisierungsprozessen ergeben, vor allem insofern als sie mit den allgemeinen theoretischen Problemen der Beziehung zwischen symbolischer und organisationeller Dimension

zusammenhängen.

Das entstandene Bild von dem Unterschied zwischen "traditionellen" und "modernen" sozialen Ordnungen zeigt, dass "Modernisierung" keineswegs einen "eingleisigen" demographischen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Prozess darstellt, der auf ein Plateau führt, dessen Umrisse, was auch immer die Unterschiede im Detail, im grossen und ganzen die gleichen sind. Modernisierung sollte eher als eine Reihe von Prozessen mit einem gemeinsamen Kern, der ähnliche Probleme schafft, gesehen werden.

Diese Prozesse - die zunehmende Differenzierung, die soziale Mobilisierung und der Zusammenbruch oder die Schwächung der Traditionalität - schaffen in den betreffenden Gesellschaften bestimmte grundlegende Probleme. Die Gesellschaft muss die ständig neu entstehenden Gruppen und ihre Konflikte regulieren; sie muss diese Gruppen in einen gemeinsamen institutionellen Bezugsrahmen einordnen und neue Brennpunkte der kollektiven Identität schaffen, die Tradition und Modernität in bestimmtem Ausmass miteinander verbinden. Das allgemeinste Problem derartiger Gesellschaften bezieht sich darauf, ob sie fähig sind, eine institutionelle Struktur aufzubauen und zu erhalten, die den Wandel absorbieren und mit neuen Problemen fertig werden kann.

Alle diese Probleme sind die Folgen der institutionellen, organisationellen, technischen, politischen und wirtschaftlichen Dynamik. Und doch sind die Lösungen, die von Gesellschaften mit ähnlicher Entwicklung, ähnlicher Technik und in einem ähnlichen "Stadium" der Modernisierung gefunden werden, ganz verschieden, so dass verschiedene Typen moderner, "post-traditioneller" (Eisenstadt, 1972, 1973a, b) Gesellschaften entstehen.

So muss es denn etwas geben, eine Art verborgener Struktur, die sich nicht direkt in den konkreten wirtschaftlichen oder politischen Formen äussert, Strukturen, die es irgendwie erlauben, verschiedene Lösungen für ähnliche Organisationsprobleme zu finden (für mehr Einzelheiten vgl. Eisenstadt, 1972, 1973a).

Wie kann man nun diese verschiedenartigen Lösungen erklären, die mit verschiedenen Arten von "verborgenen" oder "tiefen" Strukturen zusammenhängen?

Hier stossen wir auf das ganze Problem des symbolischen Bereichs. Da die Lösungen verschieden, die Probleme aber ähnlich sind, ist leicht einzusehen, dass das etwas mit Symbolen und Symboltraditionen zu tun hat. Das vorhandene Material erlaubt uns, eine enge Beziehung zwischen den Lösungen für institutionelle Probleme und der symbolischen

Wahrnehmung des kosmischen Systems und zwischen kosmischem und politischem Bereich anzunehmen. Es gibt z.B. eine Proximität zwischen den Lösungen für soziale und politische Probleme und der Antwort auf die Fragen, ob der soziale und kulturelle Bereich veränderbar ist oder nicht und ob der Mensch die Veränderung provozieren soll oder nicht. Es gibt auch enge Beziehungen zur Sicht der Welt als transzendent oder immanent - ob es einen transzendenten Bereich gibt, der das Diesseits beeinflusst, oder ob die kosmische in der gesellschaftlichen Ordnung enthalten ist. Weber hat bekanntlich in seiner Untersuchung der Weltreligionen diesem Problem grosse Aufmerksamkeit geschenkt. Mit bezug auf die kulturellen, symbolischen Modi gibt es eine Menge systemischer Unterschiede zwischen den Zivilisationen.

Aber das sind nur allgemeine Indikatoren. Es gibt spezifischere Fragen, die mit den oben genannten eng zusammenhängen, nämlich die Frage nach der Art der symbolischen Orientierung, in der sich vielleicht eine solche verborgene Struktur ausdrückt, und nach den wichtigsten Regeln, gemäss denen sie organisiert ist. Zweitens gibt es die Frage, wie und auf Grund welcher Mechanismen die symbolische Orientierung die institutionellen Aspekte im allgemeinen und die Funktionsweise sozialer Systeme im besonderen beeinflusst.

Komparative makro-soziologische Analysen geben einige Hinweise auf diese Fragen (für Einzelheiten vgl. Eisenstadt, 1972, 1973a). Sie zeigen vor allem, dass es eine enge Beziehung zwischen allgemeinen institutionellen Mustern oder Konstellationen und bestimmten kulturellen Ausrichtungen gibt.

Was den Einfluss solcher Orientierungen auf die institutionellen Muster betrifft, so ist vor allem das folgende von grosser Bedeutung (Es handelt sich hier natürlich nicht um eine vollständige Liste kultureller Orientierungen, die für die sozialen Beziehungen bedeutungsvoll sind, sondern nur um eine vorläufige Liste jener Orientierungen, die eine bestimmte Bedeutung in der Analyse institutioneller Aspekte haben.): 1) die Bewertung der wichtigsten institutionellen Dimensionen - Ritual, Politik, Wirtschaft - und ihrer strukturellen und symbolischen Implikationen für die Definition der Grenzen politischer und kultureller Kollektivitäten; 2) der Grad an Autonomie oder Verknüpfung zwischen kosmischer, kultureller, sozialer und politischer Ordnung und die Frage nach ihrer jeweiligen Relevanz; 3) die mehr aktive bzw. mehr passive Haltung gegenüber der Teilnahme an der sozialen und kulturellen Ordnung und die Frage, wie eine solche Haltung zustande kommt; 4) die verschiedenartigen Vorstellungen von Wandel, die Haltung gegenüber dem Wandel und die aktive bzw. passive Teilnahme daran; und 5) die Grundlagen der Legitimation der sozialen Ordnung im allgemeinen und der Beziehung zwischen Zentrum

und Peripherie im besonderen - werden diese Beziehungen als anpassbar gesehen oder drücken sie Engagement gegenüber dem Zentrum und/oder der sozialen Ordnung aus?

Viele dieser Themen stehen bekanntlich im Mittelpunkt der mehr spekulativen - ästhetischen, philosophischen, theologischen - Äusserungen menschlicher Schaffenskraft. Sie bilden ferner die leitenden Symbole auf der Suche nach einer guten und gerechten, sozialen und kulturellen Ordnung und nach der Teilnahme daran. Sie dienen dazu, die sozialen Handlungen der Einzelnen in der bedeutungsvollen Erfahrung des sozialen und kulturellen Lebens zu integrieren. Sie geben dem Leben des Einzelnen in seiner Beziehung zu diesen Ordnungen einen Sinn. Diese Suche in den verschiedenen Gruppen oder Gesellschaften führt zur Kristallisierung von Mustern oder Kriterien für die Bewertung der sozialen Wirklichkeit.

Diese Bewertungen sind in jeder Gesellschaft auf zwei verschiedene, wenn auch eng zusammenhängende Arten strukturiert. Bei der ersten handelt es sich um den programmatischen Einfluss der kulturellen Orientierungen auf die Institutionen; bei der zweiten um die Konstruktion von Modellen des sozialen und politischen Lebens - oder anderer institutioneller Systeme wie Verwandtschaft oder Wirtschaft - und die Artikulierung solcher Modelle in verschiedenen Symbolen und Situationen. Wir wollen uns hier mit der ersten Art beschäftigen.

Das Bindeglied zwischen kulturellen Orientierungen und Bewertung einerseits und der normativen programmatischen Spezifizierung (Ardener, 1971; Parsons, 1961, 1973a) allgemeiner institutioneller Prinzipien andererseits - die jenseits der Regimewechsel und der unterschiedlichen strukturellen Differenzierung ein Mass an Kontinuität gewährleisten - besteht in der Kristallisierung solcher Orientierungen in spezifischen Mustern oder Code. Bei diesen Code handelt es sich nicht einfach um allgemeine kulturelle Wertorientierungen. Sie sind viel eher mit dem verwandt, was Weber (1947, 1958, 1964) "Wirtschaftsethik" genannt hat, d.h. es handelt sich um generalisierte Modi der "religiösen" oder "ethischen" Orientierung in einem spezifischen institutionellen Bereich, um die Bewertung dieses Bereichs und das Erlassen von Richtlinien für Organisation und Verhalten in diesem Bereich, und zwar gemäss der Wahrnehmung wichtiger existentieller Probleme. Oder anders ausgedrückt: eine solche Ethik (oder Code) bezeichnet eine allgemeine Orientierung an den symbolischen und organisationellen Aspekten eines gegebenen sozialen Bereichs. Der Code geht in gewissem Sinn über den konkreten Inhalt und die konkrete Struktur hinaus; gleichzeitig regelt er die Kristallisierung

sehr verschiedener kultureller Inhalte und organisatorischer Strukturen. Der Einfluss dieser Ethik ist aber nicht zufällig über die soziale Struktur verteilt. Er richtet sich vielmehr auf spezifische Aspekte der institutionellen Struktur, die für die soziologische Theorie sehr wichtig sind.

Die entscheidenden programmatischen Ableitungen aus diesen Code betreffen die Spezifizierung 1) der Ziele, die für bestimmte Kategorien von Menschen in bestimmten sozialen Situationen "angemessen" sind; 2) der Attribute der Ähnlichkeit und der Kriterien für die Mitgliedschaft in verschiedenen Kollektivitäten; 3) der Kriterien, die die Macht über Ressourcen in verschiedenen sozialen Situationen und institutionellen Bereichen regeln; 4) der Beziehungen zwischen den genannten drei Punkten, und 5) der Legitimation der Spezifizierung gemäss Kriterien der distributiven Gerechtigkeit, die in der betreffenden Situation, Kollektivität, sozialen oder kulturellen Ordnung als erstrebenswert gelten.

Die genannten Punkte bilden die Grundlage für die Definition von Kriterien der Mitgliedschaft in den verschiedenen Kollektivitäten und Ordnungen - d.h. Recht auf Mitgliedschaft oder Begrenzung des Zugangs dazu - sowie der sich daraus ergebenden Rechte auf Teilnahme an der Ordnung oder Gemeinschaft. Sie bilden die Grundlage für die bedingten und unbedingten Rechte und Pflichten, die sich aus der Mitgliedschaft ergeben, und für den bedingten oder unbedingten Zugang zu den vorhandenen Ressourcen und Positionen. So berechtigt die Mitgliedschaft in einer Kollektivität zur unbedingten Zuteilung und zur Teilnahme an den Regeln der distributiven Gerechtigkeit - man unterliegt bestimmten Austauschregeln - und sie definiert die diesen Rechten entsprechenden Pflichten, die im Prozess der Interaktion miteinander verknüpft sind, wobei genau zwischen den Partizipationsprivilegien der Mitglieder im Gegensatz zu den Nicht-Mitgliedern unterschieden wird (Eisenstadt, 1971 c).

Neben den Attributen der Mitgliedschaft und Solidarität spezifizieren die programmatischen Ableitungen der Code auch die allgemeinen Prinzipien der Machtverteilung in den wichtigsten institutionellen Bereichen. Diese Verknüpfung erfolgt durch das Aufstellen von Kriterien, gemäss denen öffentliche und halb-öffentliche Güter sowie der institutionelle Kredit (Kuhn, 1963, Kap. IX; Coleman, 1971; Olson, 1968) organisiert sind. Anders ausgedrückt: sie bestimmt die Kriterien für die unterschiedlichen Kosten dieser Güter, für die öffentliche Verteilung halb-öffentlicher und privater Güter, d.h. für die direkte Zuteilung verschiedener Ressourcen und Belohnungen an verschiedene Bevölkerungsgruppen. Diese Kriterien

unterscheiden sich von reinen Austauschkriterien. Sie spezifizieren überdies die Art und Weise, in der verschiedene Gruppen, Organisationen, und Institutionen institutionellen Kredit erhalten, d.h. das Ausmass, in dem Ressourcen nicht unmittelbar ausgetauscht, sondern den betreffenden Gruppen oder Institutionen bedingungslos zur Verfügung gestellt werden, so dass diese über "Kreditautonomie" und damit über die Vorbedingung einer langfristigen Existenz verfügen.

Die wichtigsten programmatischen Ableitungen der Code treten also am stärksten in jenen Bereichen des sozialen Lebens hervor, die - wie manche Ökonomen und Austauschtheoretiker erkannt haben - nicht durch die üblichen Annahmen der Wirtschafts- oder Austauschtheorie erklärt werden können und in denen Prinzipien wirksam sind, die an Durkheims vor-vertragliche Elemente erinnern (Eisenstadt, 1971 a; Williamson, 1973 a, b; Blau, 1971). Auf diese Art umgrenzen oder umschreiben die programmatischen Spezifizierungen der Code jene Unsicherheiten, die jeder sozialen Interaktion inhärent sind und die überwunden werden müssen, um die Kontinuität der Interaktion zu sichern.

Sie konvergieren mit anderen Worten in jenen institutionellen Bereichen, die die klassische und die moderne Soziologie als Herde der Zufälligkeit, des Konflikts und der Unordnung bezeichnet hat.

Wir wollen das genauer erklären. Die Konkretisierung der sozialen Interaktion zwischen Institutionen und Gruppen wird in erster Linie durch die soziale Verteilung der Menschen und Gruppen bestimmt, die in einer gegebenen Situation miteinander interagieren können. Sie wird ferner durch das Ausmass der Ressourcen, der technischen und organisationellen Fähigkeiten und den in der betreffenden Situation vorhandenen institutionellen Möglichkeiten beeinflusst. Diese potentiellen Daten erlauben es, die Umwelt irgendeiner sozialen Kollektivität zu konstruieren. Der Kristallisierungsprozess beeinflusst die grundlegenden Probleme der Zuteilung von Ressourcen, der Rollen, Arbeitskräfte und der sozialen Integration, Probleme, die jeder kontinuierlichen sozialen Interaktion im allgemeinen und dem organisierten gesellschaftlichen Leben im besonderen inhärent sind. Diese Probleme sind in Soziologie und Anthropologie ziemlich gründlich untersucht worden (Mayhew, 1971; Parsons, 1973 b; Parsons und Platt, 1973). In diesen Bereichen können die in jeder solchen Situation gegebenen konkreten institutionellen Möglichkeiten kristallisiert werden.

Aber all diese Gegebenheiten der Interaktion, d.h. die

potentiell interdependenten Individuen und Gruppen und die Ressourcen, die diesen potentiell zur Verfügung stehen, garantieren als solche noch nicht die Entwicklung angemessener Bezugsrahmen, die die Kontinuität der Interaktion und die Kristallisierung der konkreten sozialen Organisation sichern. Bei jeder potentiellen Interaktion gibt es im Prinzip auch die Möglichkeit des Zufalls, der Unsicherheit und des Konflikts. Auch wenn wir akzeptieren, dass Gruppen und Gesellschaften gemeinsame Bedürfnisse oder Probleme haben wie Zuteilung, Regulierung, etc., ist die konkrete Definition dieser Bedürfnisse nicht einfach durch ein bestimmtes Muster der Arbeitsteilung zwischen Menschen und Ressourcen gegeben, die in einer bestimmten Situation, d.h. in einer Gruppe, einem Rollenset oder einer Institution generiert wurden. In jeder solchen Situation können derartige Bedürfnisse oder Probleme verschieden definiert und verschieden gelöst werden (Eisenstadt, 1971 b).

Die wichtigen institutionellen Ableitungen der Code schaffen nun bestimmte Mechanismen, mit deren Hilfe die Bereiche der potentiellen Zufälligkeit und des Konflikts strukturiert werden, und zwar so, dass die Kontinuität der Bezugsrahmen der Interaktion gewahrt bleibt. Sie legen auch bestimmte Regeln fest, die die Grenzen einer gegebenen Kollektivität oder der sozialen Interaktion gegenüber der inneren und äusseren Umwelt festlegen. Oder in der Sprache der Spieltheorie: die Begrenzungen des freien Austauschs und der Interaktion, die durch die programmatische Spezifizierung der Code bestimmt sind, spezifizieren 1) "die Grundregeln der Bezugsrahmen, in denen Entscheidungen über verschiedene soziale Bereiche gefällt werden können, und 2) (wenn auch in verschiedenen Gesellschaften in unterschiedlichem Grad) einige der allgemeinen Kriterien für die Regeln, nach denen in diesen Bezugsrahmen Optionen getroffen werden" (Buchler und Nutini, 1964).

In Schneiders (1968, 1972) Nomenklatur: Die Code verbinden die Konstruktion der "Identität" und der Mitgliedschaft in verschiedenen Kollektivitäten mit der Spannweite der den Mitgliedern erlaubten Tätigkeiten. So entstehen, was Durkheim die vor-vertraglichen Elemente des sozialen Lebens nennt - die Grundlagen der mechanischen Solidarität (Durkheim, 1915, 1933; Davis, 1963; Fortes, 1961; Maurice Bloch, 1973) und damit die Bedingungen für die effektive Teilnahme der Mitglieder einer Gesellschaft an den allgemeinen Regeln der Ethik und den Kriterien der Gerechtigkeit (Piaget, 1970; Mead, 1934; Kohlberg, 1971; Parsons, 1961, 1973).

Weil diese Code die wichtigsten Grundregeln der sozialen Organisation spezifizieren, kann man sagen, dass sie die verborgenen oder tiefen Strukturen des sozialen Systems bilden; sie legen dessen Grenzen und grundlegende Parameter

fest und beeinflussen die organisationellen Probleme und Bedürfnisse der Gesellschaft. Die Spezifizierungen der Code definieren die Spannweite der konkreten Bedürfnisse einer Gesellschaft, sie grenzen die Umwelt der betreffenden Gruppen ab und bestimmen die möglichen Reaktionen auf den "Druck" der Umwelt. Dadurch dass sie die Art und Weise spezifizieren, in der bestimmte grundlegende gesellschaftliche Funktionen - wie Zuteilung, Integration, etc. - erfüllt werden, sichern sie auch die Möglichkeit der Kontinuität dieser Abgrenzungen und bestimmen die Richtung, die der Wandel in solchen Gruppen und Systemen einschlagen kann. Das Festlegen solcher Abgrenzungen geschieht durch Beeinflussung des Bereichs "erlaubter" Fragen und Antworten betreffend grundlegende Probleme der sozialen und kulturellen Existenz; ferner dadurch, dass dieser Bereich in Beziehung gesetzt wird zur konkreten Spezifizierung der beiden wichtigsten institutionellen Ableitungen der Code, d.h. zur Definition der Mitgliedschaft und der Verteilung der Macht.

Aber diese institutionellen Ableitungen der Code spezifizieren nicht nur die breiten Umriss möglicher Abgrenzungen sozialer Systeme. Durch die Bezeichnung verschiedener öffentlicher Güter beeinflussen sie auch die Art und Weise, in der die für jedes soziale System nötigen allgemeinen Funktionen im konkreten Rahmen ausgeübt werden. Der Code beeinflusst ferner die Reichweite der systemischen Sensitivitäten, die Bedeutung potentieller Konflikte für die Kontinuität eines gegebenen Systems, die möglichen Bedingungen, unter denen solche Konflikte zum Ausdruck kommen und die Stabilität eines Regimes bedrohen, und die Art und Weise, in der verschiedene Regimes mit Konflikten fertig werden. Er beeinflusst auch die Art und Weise, wie Forderungen nach grösserer politischer Teilnahme inkorporiert werden. Er beeinflusst die Intensität der Konflikte und die Perzeption davon, wie gefährlich sie sind, ferner die "Flexibilität" oder Rigidität der Reaktion darauf sowie die relative Wichtigkeit regressiver - im Gegensatz zu expansiven - Politiken, um mit Konflikten fertig zu werden (Für mehr Einzelheiten über die differentiellen systemischen Sensitivitäten, vgl. Eisenstadt, 1973 b).

V. DIE OFFENHEIT SYMBOLISCHER UND INSTITUTIONELLER SYSTEME

Man darf allerdings nicht annehmen, dass sich die Regeln der "tiefen" Struktur auf dem Weg über die verschiedenen Code als eine Art direkter - wenn auch institutioneller - Emanation aus der symbolischen Sphäre entwickeln.

In diesem Zusammenhang ist die relative "Offenheit" verschiedener Code-Systeme in ihrer Beziehung zur institu-

tionellen Ordnung von grösster Wichtigkeit (vgl. Eisenstadt, 1972).

Im Gegensatz zu den universellen Regeln des menschlichen Geistes, von denen die Strukturalisten sprechen, weisen die verschiedenen komparativen makro-gesellschaftlichen Elemente darauf hin, dass es in einer konkreten historischen Situation verschiedene symbolische Komponenten gibt, von denen jede ihre eigene Dynamik besitzt. Die Perzeption der Welt, des Lebens und der kosmischen Ordnung sind zwar wichtige Probleme jeder Zivilisation. Sie bilden aber nur einen Aspekt der symbolischen Struktur. In jeder Gesellschaft gibt es ganz verschiedene Sichten der sozialen Ordnung - hierarchisch oder egalitär, kommunal oder individualistisch, auf Macht oder Solidarität beruhend. Neben diesen Code, die Antworten auf existentielle, religiöse, symbolische Fragen geben, gibt es noch andere symbolische Orientierungen, die die soziale Struktur als solche betreffen und die mit Dimensionen wie Hierarchie, Qualität, Solidarität oder Macht in Zusammenhang stehen.

Ein vor allem für die USA bezeichnendes Beispiel ist die protestantische Ethik. Diese Ethik mit all ihren Auswirkungen ist einer der grundlegenden Code, der das amerikanische Schicksal weitgehend geprägt hat. Die protestantische Ethik kann mit einer egalitären Gesellschaft zusammen gehen wie in den USA. Sie kann mit einer stark hierarchischen Sicht verschmelzen, wie das in verschiedenen lutheranischen Ländern in Europa lange Zeit der Fall war. Sie findet sich auch im Zusammenhang mit einer ganz besonderen hierarchischen Vorstellung in einem anderen neuen Land, das sich ganz anders entwickelte, nämlich Südafrika. Wichtig ist, dass es unabhängige Variationen und Kombinationen zwischen den "religiösen" Code im breiten Sinn und den "sozialen" Code, der symbolischen Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens, gibt. Beide spielen eine wichtige Rolle bei der Formung der Grundregeln des sozialen Lebens. Eine egalitäre Gesellschaft unterscheidet sich in ihrer institutionellen Politik sehr stark von einer hierarchischen Gesellschaft. Und die Kombinationen zwischen Hierarchie, Gleichheit und verschiedenen religiösen Code können ganz verschieden sein. In Indien liegt das Gewicht auf Hierarchie und Ritual, den ausserweltlichen Dimensionen des menschlichen Lebens und der Gefahr der kosmischen Verschmutzung. In Russland liegt es auf einer bestimmten Art der Hierarchie, wobei die politischen, sozialen und Solidaritätsaspekte hervorgehoben werden. Jede konkrete historische Situation stellt eine Kombination der verschiedenen Code dar.

Einen dritten wichtigen Aspekt der symbolischen Dimension kann man als Symbole der kollektiven Identität bezeichnen

- die Mitgliedschaft in der Gesellschaft, das Gewicht der Vergangenheit im Verhältnis zur Gegenwart, das Verhältnis zwischen Zeit und Ort, zwischen Territorium und Geschichte in verschiedenen Kombinationen. Bei der Untersuchung des Einflusses symbolischer Strukturen auf die Institutionen ist es sehr wichtig, zwischen diesen drei Arten symbolischer Strukturen zu unterscheiden - die existentiellen und die sozialen Code und die Symbole der kollektiven Identität. Jeder hat seine eigene Dynamik und kann sich mit anderen Symbolen in verschiedener Weise verbinden, was den konkreten Einfluss auf die institutionelle Dynamik der Gesellschaft verändert (für ein Beispiel, vgl. Eisenstadt und Azmon, 1975; Eisenstadt, 1975).

Diese Dynamik ist nun nicht nur symbolisch, logisch oder ästhetisch. Sie stellt einen grundlegenden, wenn auch sehr spezifischen Teil des Institutionalisierungsprozesses dar, was am augenscheinlichsten im zweiten Aspekt der "Offenheit" der Codesysteme zum Ausdruck kommt, nämlich im Vorhandensein eines gewissen Bereichs der Freiheit und Unsicherheit in der Beziehung zwischen solchen Code-Konfigurationen und ihrer konkreten Institutionalisierung. Es gibt keine einfache, Eins-zu-eins-Beziehung zwischen den kulturellen Codemustern und einem bestimmten Regime oder einer makro-sozialen Ordnung. Wie grundlegende Probleme und Dilemmas durch den Code definiert und gelöst werden, entspricht nicht notwendigerweise einem spezifischen Institutionalisierungsmuster. In keiner sozialen Ordnung werden die möglichen Beziehungen zwischen symbolischen Komponenten und einem gegebenen institutionalisierten System je vollständig erschöpft.

Konkret ausgedrückt, die vielen möglichen Kombinationen verschiedener kultureller Modelle und Codesysteme kommen darin zum Ausdruck, dass das gleiche Codemuster in verschiedenen politischen Regimes, wirtschaftlichen Strukturen, "Grossen" oder "Kleinen" Traditionen institutionalisiert sein kann. So kann es vorkommen, dass Code, die allgemeine Beziehungen zwischen der politischen und der sozialen Ordnung spezifizieren, die konkreten Grenzen dieser Ordnungen nicht definieren. Während z.B. die politische und kulturelle Fusion im ganzen Islam grundlegend ist, ist sie in den Stämmen Arabiens, den zentralisierten Reichen des Mittleren Ostens oder in den ungewissen Zentren Nordafrikas ganz verschieden institutionalisiert (Gellner, 1973; Mardin, 1973; Yalman, 1973). In China kann die Spannung zwischen den Idealen des sozio-politischen Engagements und der inneren Harmonie individuell zum Ausdruck kommen, und zwar in der Unterscheidung zwischen dem einsamen Gelehrten und dem Bürokraten oder zwischen dem legalistischen Funktionär und dem Tao-Buddhisten (Wakeman, 1971). Code-Konstellationen können in einer gegebenen Ge-

sellschaft weiterbestehen, und zwar jenseits der sich ablösenden Regimes oder Ideologien (oder jenseits konkreter Familienmuster oder wirtschaftlicher Organisationen, etc.).

Jede konkrete Institutionalisierung der Code impliziert damit eine Auswahl verschiedener Kombinationen und verschiedener - wenn auch nicht unbegrenzter - institutioneller Möglichkeiten. Zweitens, jede solche Auswahl bedeutet die Wahl bestimmter kollektiver Ziele (z.B. Industrialisierung, ein totalitäres oder demokratisches Regime, etc.) unter den Gegebenheiten der betreffenden historischen Situation; diese Ziele können in verschiedener Weise mit den verschiedenen Transformationsregeln kombiniert werden (Eisenstadt, 1971 d). Drittens, jede solche Institutionalisierung eines Codemodells oder -musters impliziert die Spezifizierung des angemessenen "hier und jetzt", d.h. konkreter Gruppen oder Kollektivitäten und ihrer Umgebung im Gegensatz zu anderen Gruppen. Damit schliesst jede solche Wahl auch die Spezifizierung des konkreten Inhalts der institutionellen Aspekte ein, auf die sich die Ableitungen der Code beziehen. Die konkreten Kriterien der Mitgliedschaft werden dadurch spezifiziert, dass das Gewicht auf eine spezifische Gruppe und ihre ursprünglichen Symbole gelegt wird, oder gemäss einem besonderen Dogma, sofern die Code eine enge Beziehung zwischen politischer und religiöser Gemeinschaft im allgemeinen implizieren. Wenn also z.B. ein hoher autonomer Kredit an Institutionen auf dem Spiel steht, werden die exakten Bedingungen dieses Kredits spezifiziert. Viertens, jede solche Auswahl impliziert die Konkretisierung der Symbole der kollektiven Identität, die in einer gegebenen Situation kristallisiert sind.

Erst im Verlauf dieser Auswahlprozesse werden Modelle der kulturellen oder sozialen Ordnung oder Codemuster voll institutionalisiert, und erst dann können sie einen Einfluss auf konkrete soziale Gruppen ausüben. Jede Auswahldimension hat eigene Regeln oder Strukturen (Eisenstadt und Azmon, 1975). Diese Offenheit der Codesysteme und die Folgen der Auswahlprozesse für die Institutionalisierung machen klar, wie wichtig es ist, die Träger oder Bezugsrahmen zu identifizieren, in denen Code interagieren. Hier stossen wir auf eines der schwierigsten Probleme dieser Art von Analyse, ein Problem, das wir hier nicht behandeln können.

Auf jeden Fall macht erst die Kombination solch verschiedener Regeln mit den in den Codemustern implizierten Regeln die konkrete Institutionalisierung der Ableitungen von Code im Rahmen sozialer Gruppen und Systeme möglich. Jedes konkrete soziale und kulturelle

System ist damit eine Kombination verschiedener Gruppen von Regeln oder Strukturen (Schulte-Nordholt, 1971: 9-15), von denen nur eine Gruppe dem Code inhärent ist. Im allgemeinen bedingen die verschiedenen Regeln Spannungen, die die Widersprüche in der Institutionalisierung der Codemuster artikulieren. Die Spannungen involvieren Verbot oder Sanktionierung bestimmter Gruppen und den Ausschluss anderer und schaffen so starke Ambivalenzen gegenüber den in jedem solchen Modell enthaltenen konkreten "Lösungen" für menschliche Schicksale, aber auch Zweifel daran, dass andere Möglichkeiten ausgeschlossen oder dass Sanktionen ergriffen werden, um die für das Ueberleben der Modelle nötigen Normen und Spezifizierungen aufrechtzuerhalten.

Diese Ambivalenzen und Zweifel kommen in besonderen sozialen Situationen dramatisch zum Ausdruck (C. Geertz, 1973, Kap. 15; Peacock, 1968b; Eisenstadt, 1965b) - in Spielen, öffentlichen Manifestationen, im privaten Zusammentreffen, in Witzen, Mythen und Schauspielen (Peacock, 1968 a, b). Am deutlichsten kommen sie aber in Situationen zum Ausdruck, die mit individuellen und kollektiven "rites de passage" zusammenhängen - Geburt, Initiation, etc. (Eisenstadt, 1965 b).

VI. ZUR ANALYSE DER AMERIKANISCHEN GESELLSCHAFT

Im folgenden ein paar Anregungen wie eine solche komparative Untersuchung auf die amerikanische Gesellschaft angewendet werden könnte. Es ist offensichtlich, dass die grundlegende religiöse Wahrnehmung, der Ausgangspunkt für die Analyse der amerikanischen Gesellschaft, die puritanische Ethik ist, auch wenn diese nicht überall prädominiert (Bellah, 1970, 1974; Tiryakian, 1974). So hatte sie im Norden von Anfang an viel mehr Gewicht als im Süden. Lange Zeit aber war sie bestimmend für die grundlegende symbolische Orientierung an der Natur. Es war in Amerika, viel mehr als in anderen Ländern, wo sie sich Weber gemäss am stärksten mit dem Geist des Kapitalismus vereinte. Ein Vergleich mit anderen, auf der protestantischen Ethik beruhenden Gesellschaften würde zeigen, wie sich die Dynamik eines relativ ähnlichen kulturellen Code ganz verschieden äussert, und zwar nicht nur deshalb, weil die institutionellen und die Machtbeziehungen anders sind, sondern auch deshalb, weil dieser Code in enger Beziehung zu anderen symbolischen Dimensionen so etwa dem starken Egalitätsdenken steht. Das ist Anthropologen und Soziologen wie Tocqueville und James Brice aufgefallen. Es war diese eigenartige Kombination von Egalitarismus und protestantischer Ethik in einem sich ständig ändernden institutionellen Bezugsrahmen, welche die Dynamik der amerikanischen Gesellschaft bestimmte. Gleichheit ist in Amerika nicht nur politisch, sondern eine grundlegende kontinuierliche symbo-

lische Orientierung, die in Verbindung mit der protestantischen Ethik und sehr im Gegensatz zu anderen Gesellschaften das grundlegende ideologische Format der amerikanischen Gesellschaft geschaffen hat. Die amerikanische Haltung gegenüber der Gleichheit entspricht einer grundlegenden Wahrnehmung über die Natur der sozialen Ordnung, einer Wahrnehmung, die jenseits blosser Ansprüche auf soziale oder politische Rechte im japanischen oder sogar im europäischen Sinn liegt. Gleichheit und protestantische Ethik sind nicht überall gleich kombiniert. Der Unterschied zwischen Süden und Norden war auch in Amerika für die Entwicklung der historischen Dynamik entscheidend.

Auch das Problem der kollektiven Identität ist für das Verständnis der Dynamik in der amerikanischen Gesellschaft entscheidend. Man kann sagen, dass diese Gesellschaft nur eine sehr kurze Vergangenheit besitzt; sie kann daher nicht die gleiche traditionelle Legitimierung für ihre Identität beanspruchen wie viele europäische und asiatische Gesellschaften mit ihrer sehr langen Vergangenheit. Daher sind die Grenzen der kollektiven Identität nicht im Hinblick auf eine ursprüngliche tatsächliche Vergangenheit definiert, sondern mit Bezug auf eine symbolische Vergangenheit und eine revolutionäre Ideologie. Es mag sonderbar, ja paradox erscheinen, Amerika als ideologische Gesellschaft zu bezeichnen. Das Land hat nie eine Klassenideologie gekannt, wie sie in Europa üblich ist. Und trotzdem ist die amerikanische wahrscheinlich eine der am meisten ideologischen Gesellschaften, nicht nur im Hinblick auf den moralistischen Zug in der protestantischen Ethik, sondern auch mit Bezug auf die politische Haltung, wenigstens in den letzten ein oder zwei Jahren. Nixons Rücktritt war z.B. für viele Europäer unverständlich, weil die moralistische Dimension der amerikanischen Politik nichts mit den meisten europäischen Code des politischen Verhaltens zu tun hat. Hier sind Politik und Moral viel mehr voneinander getrennt. Das Moralistische in den amerikanischen Gesellschaft hat auch damit zu tun, dass die Identität auf dem Ideologischen und nicht auf der Vergangenheit beruht. Amerika ist eine Gesellschaft, die ihre kollektive Identität mit sehr wenig ursprünglichen Bindungen und sehr viel Ideologie zu formen versucht. Die Ideologie beruht nicht auf Klassen wie in Europa, sondern auf der Volksreligion. Viele Trennungen, Spannungen und innere Rebellionen können nur mit Bezug auf die besondere Kombination zwischen den drei Typen religiöser symbolischer Orientierungen, der Gesellschaft und der kulturellen Identität verstanden werden, so wie sie sich im Zug der institutionellen Dynamik entwickelt haben.

Das kann in Beziehung zum Wandel der institutionellen und der Machtstruktur erklärt werden, d.h. in Beziehung zum

Uebergang von einer Gesellschaft mit vielen relativ zerstreuten Machtzentren und Organisationen zu einer Gesellschaft, die durch hohe Machtkonzentration in grossen Organisationen und durch den Massen- oder Makro-Konsum gekennzeichnet ist. Manche dieser Probleme sind im Zusammenhang mit David Riesmans Arbeiten aufgeworfen worden (vgl. Lipset und Lowenthal, 1961; Bellah, 1975).

Es wäre faszinierend zu untersuchen, wie sich das Verhältnis zwischen symbolischen Dimensionen und Institutionen historisch entwickelt hat - gehen beide Hand in Hand oder unterminieren sie sich gegenseitig? Man kann z.B. die Frage stellen, ob sich das Gleichheitsdenken aus dem Zwang und den anfänglichen Begrenzungen der protestantischen Ethik lösen wird, wenn im Zug der Gleichheitsforderungen neue Gruppen ins Zentrum der amerikanischen Gesellschaft rücken. Wird das die kulturellen Code und Symbole der Gesellschaft verändern und unterminieren oder werden sie irgendwie nebeneinander weiterbestehen? Die gleiche Frage könnte mit bezug auf die Veränderungen in der Macht- und Organisationsstruktur gestellt werden. Diese Probleme sind faszinierend, und es würde sich lohnen, sie vom anthropologischen oder soziologischen Standpunkt aus näher zu untersuchen.

Uebersetzt von Suzanne Heintz

BIBLIOGRAPHIE

- Ardener E., 1971: The New Anthropology and Its Critics. *Man*, 6(3), 449-467.
- Bailey, Frederick G., 1957: *Caste and the Economic Frontier: A Village in Highland Orissa*. Manchester: Manchester University Press.
1963: *Politics and Social Change, Orissa in 1959*. Berkeley: University of California Press.
- Balandier G., 1955: *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*. Paris: Presse Universitaire de France.
- Beidelman T.O., 1966: The Swazi Royal Ritual. *Africa*, 36, 373-405.
1970: Some Sociological Implications of Culture. In: *Theoretical Sociology, Perspectives and Developments*. John McKinney and Edward A. Tityakian Eds. New York, Appleton: Century Crops, 499-529.
- Bellah R., 1970: Civil Religion in America. In: *Beyond Relief - Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper and Row, 168-193.
1974: *Broken Covenant. American Civil Religion in a Time of Trial*. Seabury.

- Benedict R., 1946: *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin.
- Blau B., 1971: *Justice in Social Exchange*. In: *Institutional & Social Exchange*. H. Turk & R.L. Simpson Eds., Indianapolis, New York: Bobbs-Merrill Co.
- Bloch Maurice, 1973: *The Long Term and the Short Term: The Economic and Political Significance of the Morality of Kinship*. In: *The Character of Kinship*. Jack Goody Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 75-89.
- Buchler I.R. and Nutini H.G., 1969: *Introduction. Game Theory in the Behavioral Sciences*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1-23.
- Coleman J.S., 1971: *Resources in Social Change*. New York, London, Sydney, Toronto: Wiley.
- Davis J.A., 1963: *Structural Balance, Mechanical Solidarity and Interpersonal Relations*. *American Journal of Sociology*, LXVIII, 446-462.
- Dumont L., 1971: *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim E., 1933: *On the Division of Labor in Society*. New York: Macmillan.
- Eisenstadt S.N. , 1965 a: *Anthropological Studies of Complex Societies*. In idem: *Essays on Comparative Institutions*. New York: John Wiley, 77-107.
- 1965 b: *Communications and Reference Group Behavior*. In: *Essays*, op.cit., 309-344.
- 1971 a: *Social Differentiation and Stratification*. Glenview, Scotts, Foreman.
- 1971 b: *General Introduction: The Scope and Problems of Political Sociology*. In: *Political Sociology*, S.N. Eisenstadt Ed., New York: Basic Books.
- 1971 c: *Societal Goals, Systemic Needs, Social Interaction and Individual Behavior: Some Tentative Explanations*. In: *Institution and Social Exchange. The Sociologies of Talcott Parsons and George C. Homans*. Herman Turk and Richard R. Simpson Eds., Indianapolis, New York: Bobbs-Merrill.
- 1971 d: *Intellectuals and Traditions*. *Daedalus*, 1-21.
- 1972: *Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction in Ideas*. In: *Post-Traditional Societies*. S.N. Eisenstadt, Ed. New York: W.W. Norton, 1-29.
- 1973 a: *Tradition Change and Modernity*, New York: John Wiley.
- 1973 b: *Traditional Patrimonialism and Modern Neo-Patrimonialism*. *Sage Studies in Comparative Modernization*. Beverly Hills, London: Sage Publications.

- Eisenstadt S.N. (Forts.), 1975: Socialism and Tradition; and the Pattern of Incorporation of Different Dimensions of Socialist Tradition. In: Socialism and Tradition. S.N. Eisenstadt and Y. Azmon, Eds. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1-19, 220-229.
- Eisenstadt S.N. and Y. Azmon, Eds., 1975: Socialism and Tradition. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Firth R.W., Ed., 1956: Two Studies of Kinship in London. London: The Athlone Press.
- Firth R.W., Jane Hubert and Antony Forge, 1969: Families and their Relatives, Kinship in a middle-class section of London. London: Routledge and K. Paul.
- Fortes M., 1969: Kinship and the Social Order. Chicago: Aldine Press.
- Fried M.H., 1953: Fabric of Chinese Society. New York: Praeger.
- Geertz C., 1973: The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
- Geertz H., 1965: Comment on Professor P.E. de Josselin de Jong's 'An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with Demonstration of Use of Data from both Continental and Insular Areas'. Journal of Asian Studies. XXIV, 2, 294-297.
- Gellner E., 1969 a: The Great Patron - A Reinterpretation of Tribal Rebellions. In: Archives Européennes de Sociologie, 1, 61-70.
1969 b: Saints of the Atlas. London: Weidenfeld and Nicholson.
1973: Post-Traditional Forms in Islam: The Turf and Trades, and Votes and Peanuts. Deadalus, 191-207.
- Godelier M., 1973: Horizons, Trajets Marxistes en Anthropologie. Paris: E. Anthropos.
- Grunebaum G.E. von, Ed., 1955: Islam - Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. The American Anthropological Association, (57)2: Part 2, Memoir 81.
- Heusch L. de, 1971: Pourquoi l'Épouse. Paris: Gellimard.
- Hsu F.L.K., 1963: Clan, Caste and Clubs. New York: Van Nostrandt.
1969: The Study of Literate Civilizations. New York: Holt Rinehart, Winston.
1971: (Ed). Kinship and Culture. Chicago: Aldine.

- Josselin de Jong J.P.B., 1922: De Couvade. Mededeelingen der Koninklijke Akademie Van Wetenschappen. 54(B), 53-84.
 1951: Minangkaba and Neqri Sembilan. Socio-Political Structure in Indonesia. Leiden: Eduard Ijdo N.V.
 1960: Cultural Anthropology in the Netherlands. Higher Education and Research in the Netherlands, IV:13.
 1964: Circulerend Connubium en het Dubbelunilineale Principe. Bijdragen Tot De Taal- Land- en Volkenkunde, 120, 181-194.
 1965 a: An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with a Demonstration of Use of Data from both Continental and Insular Areas. Journal of Asian Studies, XXCV, 2, 283-291.
 1965 b: Reply to Professor Hildred Geertz. *ibid.* pp. 297-298.
 1971: Presumed Behavior: Comments on Cara E. Richards' Brief Communication. American Anthropologist, 73, 270-273.
- Kobben A.J.F., 1966: Structuralism versus Comparative Functionalism: Some Comments. Bijdragen Tot De Taal-, Land- en Volkenkunde, 122, 145-150.
- Kohlberg L., 1971: Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization. In: Handbook of Socialization Theory and Research. David A. Goslin ed., Chicago: Rand McNally, 347-481.
- Kroeber A.L., 1952: The Nature of Human Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn A., 1963: The Study of Society - A Unified Approach. Homewood, Illinois: The Dorsey Press Inc.
- Lacoste Y., 1969: Ibn Khaldoun - Naissance de l'Histoire Passé du Tiers Monde. Paris: Mespéro.
- Lepénies W. and Ritter H. (Eds.), 1972: Orte des Wilden Denkens. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss C., 1966: The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press.
- Lipset S.M. and Lowenthal Leo (Eds.), 1961: Culture and Social Character - The Work of David Riesman Reviewed, Appraised and Criticized by his Contemporaries in the Social Sciences. New York: Free Press.
- Leach E., 1954: Political Systems of Highland Burma. London: G. Bell & Sons.
 1960: The Frontiers of Burma. Comparative Studies in Sociology and History. III, 11, 49-68.
 1961 a: Paul Eliya. A Village in Ceylon. Cambridge: Cambridge University Press.

- Leach E. (Forts.), 1961 b: Rethinking Anthropology. London: The Athlone Press.
 1967 (Ed.): The Structural Study of Myth and Totemism. London: Tavistock.
 1968: Genesis as Myth and Other Essays. London: Jonathan Cape.
 1971: Language and Anthropology. In: Linguistics at Large. Noel Minnis Ed., London: Gollancz, 137-158.
- Mandelbaum D.G., 1955: The Study of Complex Civilisations. In: Yearbook of Anthropology. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 203-227.
 1970: Society in India. 2vs, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Maranda K. and Maranda P., 1971: Structural Models in Folklore and Transformational Essays. The Hague, Paris: Mouton.
- Mardin S., 1973: Center Peripheral Relations: A key to Turkish Politics? In: Post-Traditional Societies. S.N. Eisenstadt Ed., New York: Norton, 169-191.
- Maybury-Lewis D., 1960: The Analysis of Dual Organisations: A Methodological Critique Anthropologica. Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde, 116, 17-45.
- Mayhew L., 1971: Society; Institutions and Action. Glencoe, Ill: Scott Foresman.
- Mayer A., 1952: Land and Society in Malabar. Bombay: Oxford University Press.
- Mead G.H., 1934: Mind, Self and Society. Chicago: University of Chicago Press.
- Morse R.M., 1974: The Claims of Tradition in Urban Latin America. In: Contemporary Cultures and Societies of Latin America, (2nd ed.), Heath D.B., Ed. New York: Random House, 480-495.
- Nadel S.F., 1942: A Black Byzantium - The Kingdom of Nupe in Nigeria. London: Oxford University Press.
- Nakane C., 1970: Japanese Society. London: Weidenfeld and Nicholson.
 1974: Organising Principles of Society and Social Thought in Cross-Cultural Perspective. (Mimeo: Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences).
- Needham R., 1960: A Structural Analysis of Aimol Society, Anthropologica. Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde, 116, 81-109.
 1971: Rethinking Kinship and Marriage. London: Tavistock.

- Olson M. Jr., 1968: *The Logic of Collective Action*. New York: Schocken.
- Parsons T., 1961: Introduction to Culture and the Social System. In: *Theories of Society*. Part IV of T. Parsons and E. Shils, Eds. Glencoe: The Free Press. II, 963-992.
- 1973 a: Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life. In: *Beyond the Classics*. Charles Y. Glock and Phillip E. Hammond, Eds. New York: Harper & Row, 156-180.
- 1973 b: Commentary on Clark. In: *Perspectives in Political Sociology*. A. Effrat. Ed., Indianapolis: Bobbs-Merrill, 299-309.
- Parsons T. and Platt G.M., 1973: *The American University*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Peacock J.L., 1968 a: A Problem in the Study of Ideals: Lévi-Strauss Statistical and Mechanical Models. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Paper prepared for Symposium No. 41. *World View: Their Nature and Their Role in Culture*.
- 1968 b: *Rites of Modernization, Symbols and Social Aspects of Indonesian Proletarian Dramas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Piaget J., 1970: *Structuralism*. New York: Basic Books.
- Pouwer J., 1964: A Social System in the Star Mountains: Toward a Reorientation of the Study of Social Systems. *American Anthropologist*, 66, 133-161.
- 1966 a: Referential and Inferential Reality. A Rejoinder. *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde*, 122, 151-157.
- 1966 b: Structure and Flexibility in a New Guinea Society. *ibid*: 158-169.
- 1966 c: The Structural and Functional Approach in Cultural Anthropology. *Theoretical Reflections with Reference to Research in Western New Guinea*. *ibid*, 129-144.
- Redfield R., 1962: *Human Nature and the Study of Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Riggs F.W., 1959: *Agraria and Industria: Toward a Typology of Comparative Administration*. In: *Toward a Comparative Study of Public Administration*, W.J. Siffin, Ed., Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- 1964: *Administration in Developing Countries*. Boston: Houghton Mifflin.
- Rossi I., 1973: The Unconscious in the Anthropology of Claude Lévi-Strauss. *American Anthropologist*, 25, 20-49.

- Rotenstreich N., 1972: On Lévi-Strauss' Concept of Structure. *The Review of Metaphysics*, XXV, 3, 489-526.
- Schneider D.M., 1968: *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
1972: What is Kinship All About? In: *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Priscilla Reining, Ed., Anthropological Society of Washington, 32-64.
- Schneider D.H. and Smith R.T., 1973: *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Scholte R., 1966: Epistemic Paradigms: Some Problems in Cross-Cultural Research on Social Anthropological History and Theory. *American Anthropologist*, 68, 1192-1200.
- Schulte Nordholt G.H., 1971: *The Political System of the Atoni of Timor*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sebag L., 1964: *Marxisme et Structuralisme*. Paris: Payot.
- Shils E., 1961: *Center and Periphery. The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to M. Polanyi*. London: Routledge & Kegan Paul, 117-131.
1965: Charisma, Order, and Status. *American Sociological Review*, 30, 2, pp. 199-213.
1974: *Essays in Center and Periphery in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Singer M., 1973: *When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization*. New York: Praeger.
- Srinivas M.N., 1952: *Religion and Society Among the Coorgs of South India*. London: Oxford University Press.
- Tien Ju-K'ang, 1953: *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*. London: London School of Economics and Political Science.
- Tiryakian E.A., 1970: Structural Sociology. In: *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, J.C. McKinney and E.A. Tiryakian, Eds. New York: Appleton, 112-135.
1974 : Neither Marx nor Durkheim, Perhaps Weber. Paper presented at the Annual Meeting of the American Sociological Association, Session 49.
- Turner V., 1968: Myth and Symbol. *Internal Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York: Collier Macmillan, 10, 576-582.
1969: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Co.

- Van Baal J., 1970: The Application of the Concept of Structure. Anniversary Contributions to Anthropology. Leiden: E.J. Brill, 21-33.
- Vanger M.I., 1969: Politics and Class in Twentieth Century Latin America. Hispanic American Historical Review, 49, 80-93.
- Wakeman F.J., 1972: The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ching Politics. Daedalus, 35-71.
- Waterbury J., 1970 a: The Commander of the Faithfull - The Moroccan Political Elite - A Study in Segmented Politics, London: Weidenfeld and Nicholson.
1970 b: Legitimacy Without Coercion: or How to Live Without Max Weber. In: Government and Opposition, V,(2) Spring, 253-254.
- Weber M., 1947: From Max Weber, Essays in Sociology. London: Routledge & Kegan Paul, Parts III and IV.
1958: The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism. New York: The Free Press.
1964: The Religion of China: Confucianism and Taoism. New York: Macmillan.
1968: Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. New York: Bedminster Press.
- Wiarda H.J., Ed., 1974: Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition: Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Williamson O.E., 1973 a: Some Notes on the Economics of Atmosphere. Fels Discussion Paper No. 29. University of Pennsylvania: The Fels Center of Government.
1973 b: Markets and Hierarchies: Some Elementary Considerations. American Economic Review, 316-325.
- Wright A., Ed., 1953: Studies in Chinese Thought. The American Anthropological Association, 55, Part 2, Memoir 75.
- Yalman N., 1973: Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey. Daedalus, 139-169.

Shmuel N. Eisenstadt
Hebrew University
Dept. of Sociology
Jerusalem - Israel