

Univ.-Prof. Dr. Ingo Mörth
Johannes Kepler Universität Linz

Online-Archiv der Publikationen

Nr./ number	A-44
Titel/ title	Kultur und Religion in der Dritten Welt: Zerstörung und Anpassung, Widerstand und Neuschöpfung.
Untertitel/ subtitle	Ein Besprechungssessay zu Problemen der Bewahrung und Wiedergewinnung religiöser und kultureller Identität in der "Weltgesellschaft"
title & subtitle English	Culture and religion in the Third World: destruction and adaptation, resistance and recreation. A review essay on the maintenance and recovering of religious and cultural identity in a global society.
Koautor/ co-author(s)	-
Art/ category	Zeitschriftenartikel/ journal article
Jahr/ year	1986
Publikation/ published	in: Österr. Zeitschrift f. Soziologie, 11. Jg. Heft 3, Wien 1986, ISSN 1011-0070, S. 103-119
weiteres/ further link	-

© Ingo Mörth

Dieser Text ist urheberrechtlich geschützt. Er kann jedoch für persönliche, nicht-kommerzielle Zwecke, insbesondere für Zwecke von Forschung, Lehre und Unterricht ("fair use"-copy), gespeichert, kopiert und ausgedruckt und zitiert werden, solange eindeutig die Urheberschaft und die Erstveröffentlichung durch die folgende Zitation kenntlich gemacht wird.

Zitation/ citation:

Mörth, Ingo: Kultur und Religion in der Dritten Welt: Zerstörung und Anpassung, Widerstand und Neuschöpfung. Ein Besprechungssessay zu Problemen der Bewahrung und Wiedergewinnung religiöser und kultureller Identität in der "Weltgesellschaft",
in: Österr. Zeitschrift f. Soziologie, 11. Jg. Heft 3, Wien 1986, S. 103-119
online verfügbar über: <http://soziologie.soz.uni-linz.ac.at/sozthe/staff/moerthpub/Religion3Welt.pdf>

Externe Links auf diesen Text sind ausdrücklich erwünscht und bedürfen keiner gesonderten Erlaubnis. Eine Übernahme des ganzen Beitrages oder von Teilen auf einem nicht-kommerziellen web-server bedürfen der Zustimmung des Autors. Jede Vervielfältigung oder Wiedergabe, vollständig oder auszugsweise, in welcher Form auch immer, zu kommerziellen Zwecken ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung durch den Autor verboten.

copyright notice

Permission to make digital or hard copies of part or all of this work for scholarly, research, educational, personal, non-commercial use is granted without fee provided that these copies are not made or distributed for profit or direct commercial advantage ("fair use"-restriction), and that copies show this notice on the first page or initial screen of a display along with the full bibliographic citation as shown above. External links to this source are welcome and need no specific consent. Any online display of part or all of this work is subject to the prior consent of the author. Any commercial use or distribution is forbidden, unless consented in writing by the author and the publisher.

Kultur und Religion in der Dritten Welt: Zerstörung und Anpassung, Widerstand und Neuschöpfung

Ein Besprechungssessay¹ zu Problemen der Bewahrung und Wiedergewinnung religiöser und kultureller Identität in der "Weltgesellschaft"

Ingo Mörth, Linz

"Nicht sollen sich die Gläubigen die Ungläubigen zu Beschützern nehmen, unter Verschmähung der Gläubigen. Wer solches tut, der findet vor Gott in nichts Hilfe - außer ihr fürchtet euch vor ihnen. Beschützen aber wird euch Allah selber, und zu Allah geht die Heimkehr."
(Koran, 3. Sure, Vers 27)

"Das legendäre Land der Königin von Saba, der Yemen, ist immer noch ursprünglich und rätselhaft. Denn die 3000 Jahre alte Kultur wird hier noch wirklich gelebt. Kommen Sie, bevor das Land sich wandelt. Sehen Sie überlieferte Hochzeitsbräuche und Erntetechniken, schauen Sie Handwerkern zu und besuchen Sie prachttvolle Moscheen und farbenfrohe Basare."
(aus einer Anzeige der Yemen Airways)

1 Die kulturelle Hegemonie des Abendlandes

Das "christliche Abendland", nach dem Zerfall des römischen Reiches selbst über viele Jahrhunderte eine "Dritte Welt" in Relation zum islamischen Orient und buddhistischhinduistisch-konfuzianischen fernen Osten, erreichte seine derzeitige Hegemonie gegenüber den Gebieten der heutigen Dritten Welt in einem langen Prozeß, der gegenüber den Gläubigen anderer Religionen, ihrer Kultur und Sozialstruktur nur in Ausnahmefällen ein wenig Schutz², zumeist jedoch Mißachtung, Furcht und Schrecken, Unterwerfung, Zerstörung, Ausbeutung und Versklavung, häufig auch Vertreibung und Vernichtung bedeutete. Dieser Prozeß hat seine Wurzeln in den Kreuzzügen und der Reconquista³ (2) und setzte sich fort in einer langen Geschichte der Kolonialisierung außereuropäischer Gebiete, die zwei in ihren Auswirkungen bis heute spürbare Phasen und Kontexte beinhaltet:

¹ (1) Tibi, Bassam (1985), Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985, 309 Seiten, 15 Seiten Register (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 531)

(2) Eberhard, Theo (1983) , Kult & Kultur. Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel des Maria Lionza-Kultes in Venezuela, W. Fink Verlag, München, 201 Seiten, 15 Seiten Materialien, 4 Seiten farb. Fotos (Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas, Bd. 23)

(3) Lemercinier, Geneviève (1983), Religion and Ideology in Kerala, C.S.S.R. (Centre de Recherche Socioreligieuses), Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 321 Seiten

² Z.B. das "heilige Experiment" der Jesuiten in Paraguay, die versuchten, die Indios durch Errichtung von sog. "Reduktionen" (kommunitäre Siedlungsgemeinschaften unter Führung der Missionare) vor der sonst üblichen brutalen Versklavung und Ausbeutung durch die weißen Siedler zu schützen, und die auch Sprache und Kultur, wenn auch in eingeschränkter Form, weiterbestehen ließen (siehe dazu auch Otruba 1962). Ziel war dabei allerdings auch die möglichst ungestörte Missionierung und "Zivilisierung", mit dem Effekt der Zerstörung der vor-kolonialen Lebensformen der Indios (siehe Bitterli 1976, S. 124 ff., Melia 1978).

³ Die Reconquista bezeichnet den langen Prozeß der territorialen und religiösen Rückeroberung der ab 711 in kurzer Zeit von islamisierten Berbern ("Mauren") fast zur Gänze eroberten iberischen Halbinsel von den Rückzugsgebieten der ehemaligen westgotischen Adeligen im Norden aus. Schlußstein der territorialen Reconquista war die Eroberung des letzten maurischen Königreiches, Granada, im Jahre 1492. Die religiöse Reconquista bedeutete ab dem 14. Jahrhundert für Juden und Mauren Vertreibung, Vernichtung oder Bekehrung (allerdings mit

Einerseits die spanisch-portugiesische Konquistá⁴, die in durch die feudalen Wirtschafts- und Sozialstrukturen der Mutterländer bestimmte Kolonialreiche mündete, mit entsprechenden Strukturen eines "abhängigen Feudalismus" in den Kolonien. Die Konquistá, mitgetragen und legitimiert durch den "katholischen Imperativ" der Missionierung aller Heiden (wenn nötig mit dem Schwert), führte zu einer engen Verquickung kirchlicher und weltlicher Herrschaft und zerstörte Religion und kulturelle Identität der einheimischen Bevölkerung fast völlig⁵. Das Muster der Konquista: Ein religiös legitimiertes Bewußtsein der kulturellen Überlegenheit, verbunden mit der Perspektive eines "Abenteurer-Kapitalismus" (Weber) der möglichst raschen Ausbeutung der wirtschaftlichen Ressourcen und der Bereitschaft zur gewaltsamen Durchsetzung dieser Ansprüche, ist auch heute, hält man sich die Vorgänge in Brasilien bei der "Erschließung" des Amazonastieflandes vor Augen, noch höchst lebendig (siehe etwa Münzel 1978).

Der andere Kontext der Kolonialgeschichte, getragen von Großbritannien, Holland und Frankreich, später auch von Deutschland, Belgien, anderen europäischen Staaten und der Ex-Kolonie USA, ist verknüpft mit der Entfaltung kapitalistischer Produktionsformen in den Mutterländern. Kolonialisierung erfolgte zur Sicherung von Handelswegen, zur Öffnung von Märkten (z.B. die Kolonialpolitik gegenüber China oder in Indien) für den Absatz der eigenen Produktion, später auch zur Ermöglichung und Sicherstellung von Kapitalinvestitionen, zur Erschließung und Sicherung von Rohstoffquellen und -produktionen (z.B. Öl im Nahen Osten). Parallel zu dieser bereits im Zeitalter des Merkantilismus (mit Vorläufern beispielsweise im venezianischen Kolonialismus) beginnenden Handels-, Produktions- und Finanzkolonialisierung, deren Ergebnis in den Strukturen des Welthandels noch heute sichtbar ist, erfolgte teilweise auch eine mit den Bevölkerungsproblemen während der Industrialisierung in Europa verknüpfte Siedlungskolonialisierung (Nordamerika, Algerien, Südafrika und Australien). Christliche Mission war kein Hauptinhalt dieser zweiten Phase der Kolonialgeschichte, sondern allenfalls geduldete Begleiterscheinung. Auch die Errichtung einer direkten politischen Kolonialherrschaft war kein unabdingbares Element des kapitalistischen Kontextes, sondern diente fallweise der Absicherung der ökonomischen Einfluß- und Zugriffsmöglichkeiten einerseits dort, wo keine dauerhafteren territorialen staatlichen politischen Strukturen existierten (weite Teile West-, Zentral- und Ostafrikas) oder dort, wo militärischer Widerstand geleistet wurde (z.B. in Indien oder in Ägypten). Ansonsten erfolgte die ökonomische Kolonialisierung durch "koloniale Durchdringung" (Nohlen/Nuscheler, Bd. 6, S. 213) der großteils aus "autochthoner Kolonialisierung" entstandenen Herrschafts- und Wirtschaftsstrukturen etwa des osmanischen Reiches, aber auch des indischen Subkontinentes oder Chinas, indem die regionalen Kreisläufe der subsistenzorientierten Agrar- und (handwerklichen) Güterproduktion, des Handels sowie der Mehrwertabschöpfung durch ein System des lo-

besonderer Härte der Inquisition gegen die "Neuchristen"). Letztendlich wurden alle Juden und Mauren, ob bekehrt oder nicht, vertrieben. Der Impetus des heiligen Kampfes gegen den Islam konnte sich nahtlos neuen Ufern zuwenden, unter Fortführung des Imperativs der Reconquista: Erobern und Missionieren.

⁴ Die Konquistá beruht auf dem Patronalsystem (jus patronatus), das in der Bulle "Universalis Ecclesia" 1508 endgültig festgeschrieben wurde: die spanische (und später auch die wieder selbständige portugiesische Krone) erhalten mit dem Auftrag der Missionierung eine Reihe von Privilegien ("Real Patronato de Indias"), die sich auf alle "heidnischen" Gebiete erstreckten. In Lateinamerika wurde dieses System dann vom "Consejo de India" (Indienrat) administriert.

⁵ Zwar wehrten sich christliche Missionare immer wieder gegen allzu brutale Methoden der Eroberung (vgl. Anm. 2, siehe auch Houtart 1962), doch das letzte Ziel auch der humansten Mission war die Hinführung zum einzig richtigen Glauben und damit die Errichtung einer religiösen Hegemonie des Christentums. Allerdings war es auch oft nur den Bemühungen verschiedener Missionare zu verdanken, die sich mit Kultur, Religion und Sprache der zu missionierenden Völker intensiv beschäftigten, daß überhaupt noch Kenntnisse darüber die Kolonialgeschichte überdauert haben.

kalen "Rentenkapitalismus" aufgebrochen und auf die Bedürfnisse der Hegemoniemacht ausgerichtet wurden.

Indem so die materielle Basis religiös-kultureller Lebensformen in den verschiedenen Ländern der Dritten Welt durch die allmähliche Entwicklung eines kolonialen Kapitalismus, in Abhängigkeit von industrialisierten Zentren in Europa, nachhaltig verändert wurde, ergaben (und ergeben) sich ebenso tiefgreifende Prozesse der Dekulturation (Thurn 1986) wie im Konquistá-Kontext der direkten Versklavung, Vernichtung und Unterwerfung.

Lateinamerika, Hauptschauplatz der Konquistá, erlangte seine politische Unabhängigkeit (bis auf wenige Ausnahmen) bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die regionale feudale Oligarchie die Monopolbindung an die Mutterländer Spanien bzw. Portugal abschüttelte. Eine kapitalistische "koloniale Durchdringung" erfolgte dann seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert teilweise noch von Europa, hauptsächlich jedoch von der neuen Hegemonialmacht USA aus. Die koloniale Phase im Prozeß der Entfaltung der wirtschaftlichen und kulturellen Hegemonie des "Abendlandes" ist heute weitestgehend abgeschlossen, indem die formale politische Unabhängigkeit für fast alle Kolonialterritorien verwirklicht ist.

Die letzte, aktuelle Phase in diesem Prozeß der Entfaltung der Hegemonie der Ersten Welt beinhaltet meines Erachtens stärker noch als die Kolonialisierungsphase neben der wirtschaftlichen eine kulturelle Komponente. Die ökonomische Komponente ist schnell umrissen: Alle Länder der Dritten Welt sind, trotz vielfältigster historischer und politischer Differenzierung, in einen von den westlichen Industrieländern beherrschten Weltmarkt eingebunden, in dem ein im großen und ganzen nach den Bedürfnissen dieser Zentren arbeitsteilig organisierter Import-Export-Kreislauf stattfindet, der sie strukturell benachteiligt⁶.

Die internen Folgen dieser Asymmetrie äußern sich in vielfältig deformierten Nationalökonomien der einzelnen Drittweltländer und in der Herausbildung von Kräften innerhalb dieser Staaten, die an der Aufrechterhaltung der Abhängigkeit profitieren und daher an ihrem Bestand interessiert sind. Doch selbst aus rein ökonomischer Sicht besteht keine eindeutige Dependenz: Die Abhängigkeit war und ist gegenseitig, ohne Kolonien wäre keine rasche Entfaltung des Industriekapitalismus möglich gewesen und ohne eine zumindest nominell zahlungsfähige Dritte Welt würde die Finanzstruktur des Weltmarktes auseinanderbrechen.

Die Interdependenz war auch stets kulturund geistesgeschichtlich ausgeprägt: Einerseits wären antiker Ursprung und spätere Neuformierung europäischer Kultur ohne frühe außereuropäische Hochkulturen und die Einflüsse des Islams nicht denkbar gewesen, andererseits wurde das Selbstverständnis des "überlegenen" Europäers stark von der Begegnung mit den "unzivilisierten Wilden" in der Phase der Entdeckungen beeinflusst (siehe Bitterli 1976).

Die aktuelle kulturelle Komponente der abendländischen Hegemonie besteht in der Etablierung eines universalen Leitbildes der Entwicklung zur Industriegesellschaft mit ihren Wirtschaftsund Lebensformen (insbesondere auch der Urbanisierung). Der Entwicklungsprozeß der abendländisch-industriellen Gesellschaft wird damit als Zieldimension der folgerichtig so benannten "Entwicklungsländer" definiert, und Entwicklungspolitik samt Entwicklungshilfe ist weltweit

⁶ Diese in der sog. "Dependenztheorie" formulierte Erklärung für die Situation der Länder der Dritten Welt darf jedoch nicht eindimensional und monokausal als alleiniger Grund aller Probleme mißverstanden werden. Endogene Faktoren gerade auch soziokultureller Art sind stets mitzuberücksichtigen. Ansätze, die die Lösung aller Probleme der Unterentwicklung dementsprechend in der Abkoppelung von der hegemonial beherrschten Weltwirtschaft sehen, greifen hier sicher zu kurz (siehe z.B. Senghaas' "dissoziative Entwicklungsstrategie").

daran orientiert, Hindernisse der Modernisierung zu beseitigen und Bedingungen für den "Take-off" zu schaffen. Kultur und Religion werden von den Verantwortlichen in den Zentren sowie den einheimischen, oft in den Industrieländern erzogenen Eliten zumeist als Faktor in diesem Prozeß, als förderndes oder hemmendes Element der sozioökonomischen Entwicklung gesehen. Sicher beinhaltet die Entwicklungshilfe der Industriestaaten auch den Aspekt der Nothilfe für Menschen, deren Lebenslage durch die Zerstörung von vorindustriell-dörflicher Subsistenzwirtschaft, durch die globale Abhängigkeit der Drittweltökonomien und deren Verschärfung durch lokale Strukturen der Ausbeutung katastrophal geworden ist. Die Almosen-Katastrophenhilfe jedoch perpetuiert solche Strukturen letztlich und mindert die Chancen ihrer Änderung.

Bezeichnenderweise laufen die wirkungsvollsten und reflektiertesten Konzepte und Projekte der Entwicklungshilfe auf eine Revitalisierung vorindustriell-regionaler Wirtschafts- und Lebensformen hinaus. Die besten Entwicklungshelfer scheinen hier Menschen aus der Peripherie der Industrieländer selber zu sein: Handwerker und traditionelle Bauern, deren Wissen bei uns durch die Industrialisierung des primären und sekundären Sektors obsolet geworden ist bzw. zu werden droht.

Interdependenz jedoch auch hier: Das trotz vielfaltiger Vernichtung, Zerstörung und Deformierung noch vorhandene Wissen, die immer noch gelebten kulturellen Traditionen und religiöse Überzeugungen der Dritten Welt sind ein Reservoir, auf das in der Ersten Welt von denen, die am technisch-industriellen Fortschritt zu zweifeln beginnen, immer stärker zurückgegriffen wird. Buddhistische Religion, indianische Weisheit und afrikanische Magie faszinierten nicht nur in der Phase des ersten Kulturkontaktes, sondern viele nach Alternativen des Denkens und der Lebensbewältigung suchende Menschen im heutigen Westen. Die Sehnsucht nach der Bewahrung einer im industriellen Fortschritt versunkenen Welt manifestiert sich noch in einer ihrer deformiertesten Erscheinungsweisen: Der touristischen Vermarktung "authentischer Kultur" in der Dritten Welt.

Wenn auch die moderne industrielle Gesellschaft nicht mehr unbestritten als Zielpunkt einer universalen Modernisierung gesehen wird und auch theoretisch z.B. in der Entwicklungssoziologie das Ein-Gesellschafts-Modell (vgl. Goetze 1976) überwunden scheint, so laufen doch die meisten Interpretationen der ökonomischen, sozialen und kulturellen Lebensverhältnisse in den einzelnen Gesellschaften der Dritten (wie auch der Ersten und Zweiten) Welt sowie der im wesentlichen durch Kolonialisierung entstandenen Weltgesellschaft auf eine "Dichotomisierung Modernität/ Traditionalität" hinaus (siehe dazu zuletzt Reimann 1986, S. 359 f.). Theoretische Hinweise darauf, daß weder Modernität noch Traditionalität uniform sind, und daß Modernisierung je nach den soziokulturellen Rahmenbedingungen unterschiedlichen Verlauf nimmt (z.B. Bendix 1980) sind meines Erachtens nur Verfeinerungen des generellen Deutungsmusters. Damit mündet der lange Prozeß der Hegemonialisierung in einen eng mit den ökonomischen Dependenzstrukturen verbundenen, sozusagen aufgeklärten und säkularisierten "Ethnozentrismus der Moderne"⁷ (vgl. auch Nohlen, in: Nohlen/Nuscheler, Bd. 1), zu dessen Kernbestand Wissenschaft, Technologie, industrielle Produktionsstrukturen und darauf bezogene zweckrationale Handlungsorientierungen in Lebensführung und Planung, Betriebsorganisation, öffentlicher Verwaltung und Bildung zählen. Dieser Ethnozentrismus der Moderne kommt paradoxerweise (weil antikapitalistisch begründet), aber konsequent (weil auf ein uniformes Endstadium gesellschaftlicher Entwicklung ausgerichtet) in den Industrialisierungs- und Entwicklungskonzeptionen der Zweiten Welt am schärfsten zum Ausdruck: Kapitalistische Industrialisierungspolitik in den Entwicklungsländern und sowjetische Ansätze der Umformung der Bauernschaft in Industriebauernschaft durch externe Zwangsmaßnahmen gehen darin parallel, daß die vorindustriell-agrarischen, dörflichen Wirtschafts-, Lebens- und Denkformen (einschließlich traditioneller Religion) der Bauernschaft durch ökonomische Modernisierung und ideologische Aufklärung, meist auch zusammen mit Zwangskollektivierung zu überwinden versucht werden (vgl. hier auch Bosse 1979, S. 11 ff.). Eine Reihe von Ländern der Dritten Welt versucht dementsprechend, sozialistische Entwicklungsmodelle mit staatlich gelenkten Industrialisierungsstrategien in Anlehnung an die Zweite Welt zu realisieren (siehe White 1984). In allen sozialistischen Definitionen von Entwicklung wird das Hauptaugenmerk auf rasche und umfassende Industrialisierung gelegt. Die Bewertung der agrarisch-vorindustriellen Wirtschaft mitsamt der dort tätigen Bevölkerung läuft im Kern auf das Urteil "Rückständigkeit", die überwunden werden muß, hinaus (wenn nötig im "großen Sprung").

Damit ist der hier gespannte skizzenhafte Bogen der Entwicklung abgeschlossen: Während in der vorkolonialen und kolonialen Phase die vielfältigen Kulturen der heutigen Welt in mehr oder weniger direkter Konfrontation zerstört, entwurzelt, deformiert und marginalisiert wurden, diffundiert jetzt, in der postkolonialen Phase, eine "Kultur der Moderne", via weltweiter Verkehrs- und Kommunikationsmöglichkeiten (einschließlich der Verbreitung von Produkten der Bewußtseinsindustrie), sowie durch weltweit verbreitete industriell gefertigte Konsumgüter in die entferntesten Winkel der Welt (auch in Bereiche, die von der zerstörerischen Wucht kolonialen Kulturkontakts verschont geblieben sind, wie z.B. der Yemen) und überlagert die teils noch "autochthonen", teils durch Akkulturation entstandenen gemischten Kultur- und Lebensformen. Auch

⁷ Der Ethnozentrismus der Moderne zeigt sich etwa darin, daß das Konzept "Zivilisation" stets in der Einzahl benutzt wird. Daß es nicht "die" Kultur der Menschheit, sondern nur eine Pluralität von Kulturen gibt, ist inzwischen auch in der Kultursoziologie unumstritten. Der alte Evolutionismus hat sich m.E. in leicht gewandelter Form als "Zivilisationstheorie" erhalten, die die eine, weltumspannende Zivilisation, allenfalls garniert mit einer Pluralität regionaler Kulturen, entfaltet sieht. M.E. ist auch "Zivilisation" nur als Plural eine sinnvolle Kategorie: die Geschichte der Menschheit kennt viele Zivilisationen und Zivilisationsprozesse. Ob die theoretisch-analytische Verallgemeinerung des europäischen Zivilisationsprozesses (im Sinne einer zunehmenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und einer zunehmenden Disziplinierung der Gesellschaftsmitglieder, vgl. Elias 1969, Bd. 2, Hahn 1986) den Verlauf etwa der chinesischen, islamischen, präkolumbianischen Zivilisationsprozesse zutreffend erfassen kann, muß fraglich bleiben.

Kulturkreise, die historisch erst spät in den Sog einer kapitalistisch-kolonialen Durchdringung kamen, wie weite Teile des Islams im Nahen und Mittleren Osten, werden durch diese quasi indirekte Penetration nicht nur wie früher nur im politisch-militärisch-ökonomischen Bereich, sondern auch im Bereich alltäglicher Lebensformen mit einer als überlegen auftretenden "Orientierungskultur" der Moderne konfrontiert und verändert.

2 Reaktionen auf den Ethnozentrismus der Moderne

Die insgesamt gegebene, historisch, regional, politisch und ökonomisch vielfältig differenzierte und in komplexen Ungleichzeitigkeiten innerhalb und zwischen Erster, Zweiter und Dritter Welt ablaufende Konfrontation und Penetration durch eine sich selbst auch erst allmählich zu einer Kultur der Moderne wandelnde abendländische Kultur (die heute ja auch nicht mehr eine euro-, sondern eher eine amerikanozentrische geworden ist, mit teilweise kolonialistisch anmutenden Erscheinungsformen in Europa selbst), hat nun nicht nur hegemonial bestimmte Ergebnisse der Dekulturation (Abbau, Zerstörung und Verdrängung kultureller Muster) und Akkulturation (Aneignung von fremdkulturellen Elementen, partielle Modernisierung), sondern auch eigenständige Reaktionsformen ausgelöst. Solche eigenständigen Reaktionsformen erlangen dann besondere Bedeutung, wenn nach einer Phase der erzwungenen oder auch freiwilligen (insbesondere bei vorkolonialen, alten Eliten oder bei westlich-europäisch erzogenen neuen Eliten) Akzeptanz i der hegemonialen Kultur ein "traumatischer Punkt" (vgl. Reimann 1986, S. 361) erreicht ist, jenseits dessen die aufgezwungenen oder freiwillig übernommenen Veränderungen im Lebensalltag von Individuen oder Gruppen nicht mehr handhabbar sind, ohne daß die soziale und kulturelle Identität verloren geht. Ein Extremfall ist die totale und kollektive Verweigerung von Stammesgesellschaften, die vorher keine kulturellen Adaptionsmechanismen ausgebildet hatten, im Wege der Verweigerung der Fortpflanzung und damit des kollektiven Selbstmordes (siehe z.B. 1 Henry 1941, Münzel 1978). Zu nennen wären auch Formen der partiellen Verweigerung und Ausbildung von eigenständigen, wenn auch notwendig marginalisierten und teilweise pathologischen "Subkulturen der Verelendung", z.B. bei mexikanischen Indios (siehe Bosse 1979, S. 15 ff.), australischen Aborigines oder afrikanischen Stammeskulturen.

Die dritte, bedeutsamste Variante ist die Suche nach einer neuen kulturellen Identität auf der Grundlage eigener "Kulturkonstanten" unter Verarbeitung der historischen Erfahrungen der Kolonialisierung und Konfrontation mit westlicher Kultur, Ideologie, Religion und industrieller Zivilisation. Prozesse der Dekolonisation und "postkolonialen Ablösung" (Goetze 1976, S. 64) spielen hier insofern eine wichtige Rolle, als die Kultur der Moderne mit der Kolonial- oder Hegemonialmacht identifizierbar wird und Ethnizitätsbewegungen autochthone Kulturmuster und Lebensformen zu revitalisieren versuchen. Diese aktive Verarbeitung kolonialer Akkulturation, ökonomischer Unterdrückung und Unterlegenheit kommt häufig in religiösen Entwicklungen zum Ausdruck: Messianisch-charismatische, revivalistische, chiliastische und nativistische Bewegungen sind (siehe Lanternari 1966) Ausdruck eines "kulturellen Verteidigungsmechanismus" (König 1969) gegen die Hegemonie abendländischer Kultur. Während religiöse Bewegungen mit populären Ausdrucksformen auch breite Volksmassen in diesen Prozeß einbeziehen können, vollzieht sich für intellektuelle Eliten in Ländern der Dritten Welt die Anti-Dekulturation häufig auch im Bereich der Literatur und Kunst, bzw. der Kultur- und Bildungspolitik.

3 Sozialwissenschaftliche Thematisierungen

Sozialwissenschaftliche Aufmerksamkeit, ebenfalls gefangen im Ethnozentrismus der Moderne, richtete sich erst spät auf Formen kulturellen Widerstands, religiösen Gruppenprotests, die Betonung eigenständiger Kulturtraditionen und synkretistische oder eklektizistische Verbindungen autochthoner und westlicher Kulturelemente, Symbole und Interpretationen. Nach einer aus den "Missionswissenschaften" hervorgegangenen ethnographischen Bestandsaufnahme im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts standen bis in die 50er Jahre in der Ethnologie und Kulturanthropologie Probleme der Akkulturation und des Kulturkontaktes im Vordergrund (vgl. Wendorff 1984, S. 412), und die Entwicklungssoziologie suchte in den 50er und 60er Jahren vorwiegend nach Gründen für die "Unterentwicklung" und nach Bedingungen erfolgversprechender Industrialisierung und Modernisierung. Traditionelle Kultur und Religion wurden da oft genug als Hemmnis gesehen, weil eine globale Haltung des "Fatalismus" (siehe z.B. Rogers 1969, 1983), die Passivität und Rigidität damit verbunden sei, und es wurde und wird die Durchsetzung einer weltweiten "protestantischen Ethik" als Faktor einer erfolgversprechenden Modernisierung gefordert (so auch implizit von Tibi 1981, S. 186 f.). Allzu ökonomistisch-technokratisch orientierten Entwicklungstheoretikern wurde so zwar die Bedeutung religiöser und ideologischer Motivation und des kulturellen Umfeldes entgegengehalten, doch stehen die Fragen nach der "kulturellen Akzeptanz von geplantem Wandel" (siehe z.B. Doornbos 1984) zur Moderne immer noch im Zentrum.

Erste Anstöße einer anderen Sichtweise kamen aus den Religions- und Kulturwissenschaften, die zuerst die wachsende Zahl neuer Religionen und nativistischer Bewegungen in der Dritten Welt registrierten und darstellten (siehe z.B. Mühlmann 1961, Lanternari 1966). In den letzten 25 Jahren (mit einigen früheren Vorläufern, z.B. Sundkler 1948, Balandier 1953) sind dazu eine ganze Reihe von Monographien entstanden, die in regionaler, historischer oder ethnischer Eingrenzung (siehe für einen Überblick Fürstenberg/Mörth 1979, S. 46-53) Formen des religiösen Widerstandes zu beschreiben und zu erklären versuchen (oft als "Proto-Nationalismus" oder sozialen Protest). Vom "Mainstream" der Entwicklungswissenschaftler und Modernisierungstheoretiker wurden diese Ergebnisse aber kaum rezipiert. Dies änderte sich erst ziemlich schlagartig, als im islamischen Raum die eigentlich seit der Mahdiya⁸ im Sudan und der Gründung der Muslim-Bruderschaften in Ägypten (1928) immer wieder aufflammenden, fundamentalistisch legitimierten und politisch akzentuierten Widerstände gegen Verwestlichung und Modernisierung (als Abkehr vom Islam) im Iran durch die Mullah-Revolution Khomeinis weltpolitisches Gewicht erhielten. Der Sturz des Schah und das damit vollzogene Scheitern seiner "weißen Revolution" eines depotisch dekretierten, von den USA massiv unterstützten "großen Sprunges" zur Industrialisation wurde dementsprechend als Gefahr für die Hegemonie der Moderne im Westen (aber auch im Osten) wahrgenommen und hat zu einer Flut von Publikationen über den Islam und seine Tendenzen zur fundamentalistischen Abwehr westlicher Zivilisations- und Sozialstrukturen geführt. Im Sog dieser fast panischen Aufmerksamkeit kommt auch langsam in breiterem Umfang zu Bewußtsein, daß es irgendwie Ähnliches in anderen kulturellen und historischen Kontexten gibt und gegeben hat. Dazu kommt, daß ein "Unbehagen" an der Moderne (P. L. Berger) sich auch in der Ersten Welt zu entfalten beginnt, daß ein neuer Regionalismus (Lipp 1984, 1986) identitätsstiftende Bedeutung für entfremdete Bürger der Industriekultur bekommt, und daß damit das Verständnis für solche Phänomene auch in der Dritten Welt generell zunimmt.

⁸ "Mahdiya" bezeichnet die bedeutendste religiöse Bewegung im Sudan, die den historischen Muhammed Ahmed aus Dongola als den in verschiedenen islamischen Traditionen verheißenen al mahdi (den "Geleiteten") verehrt. Die "Mahdi" ist der am Ende der Zeiten erwartete Messias, und die Oberzeugung von der Wiederkehr des "letzten Imams" ist Dogma der Schi'a. Als historische Periode bezeichnet der Begriff der Mahdiya die Jahre 1885 -

Gerade unter der "Leitfrage" dieses Schwerpunktheftes nach einer Renaissance des Religiösen lohnt es sich, vor dem Hintergrund der hier skizzierten realen und wissenschaftlich-theoretischen Entwicklung anhand von neueren Publikationen zum Thema Kultur und Religion in der Dritten Welt die sich abzeichnende These der Verteidigung und Neuformulierung kultureller Identität angesichts ökonomischer und ideeller Abhängigkeiten zu überprüfen. Verschiedene Regionen (Lateinamerika, Schwarzafrika, Islamischer Orient sowie Südindien), verschiedene religiös-kulturelle Rahmenbedingungen (Katholische Kirche und karibische Synkretismen, Islam, Naturreligionen und Dorfkultur Afrikas, Hinduismus) und verschiedene wissenschaftliche Perspektiven sind in den im folgenden diskutierten Monographien angesprochen.

Während sich der Entwicklungshelfer und Soziologe Theo Eberhard mit einem neu entstandenen synkretistischen Kult in Venezuela rund um die Figur der "Maria Lionza" auseinandersetzt und im Detail von Praktiken und Glaubensinhalten die Rückbesinnung auf eine traumatisch unterbrochene vorkolumbianische regionale und ethnische Tradition zu zeigen versucht, geht es dem in Damaskus geborenen Politikwissenschaftler Bassam Tibi in seinem neuesten Buch um eine Erklärung des Wiedererstarkens des Islams als politische Ideologie, der breite Bevölkerungsschichten zu mobilisieren vermochte, dabei jedoch auf eine ungebrochene Kontinuität in den islamischen Ländern zurückgreifen kann. Genevieve Lemercinier, Religionswissenschaftlerin und Schülerin von F. Houtart in Löwen, zeigt am Beispiel des "indischen Mikrokosmos" (Kantowski 1968) Kerala, wie in der vorkolonialen Phase Religion und Produktions-, Herrschafts- und Lebensformen einander gegenseitig bedingten, und wie durch die Einführung des kolonialen Kapitalismus unter britischer Hegemonie die Destrukturierung und Neuformierung der sozialen und kulturellen Identität sich auch in verschiedenen religiösen Bewegungen manifestierte.

4 Islamischer Revivalismus - Defensive oder Weiterentwicklung von Kultur und Gesellschaft?

Mehr als in anderen Kontexten bedarf beim Islam die Klärung der damit anstehenden Fragen einer differenzierten und vorsichtigen Zusammenschau von religiösen, kulturellen, historischen, politischen und ökonomischen Gesichtspunkten und dementsprechend eines interdisziplinären Zuganges, der Religions- und Kultursoziologie, Politikwissenschaften, Entwicklungstheorie und spezifische Kulturwissenschaften (in diesem Fall Islamistik und Orientalistik) verknüpft. Wie kaum ein anderer vermag Bassam Tibi in seinem neuesten Buch, das seine langjährige Arbeit im Problemfeld Islam und Moderne weiterführt, diesen Postulaten gerecht zu werden, sodaß das Werk "Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels" als Referenzstudie, auf die andere Analysen bezogen werden müssen, zu betrachten ist. Tibi steht bei seinen Analysen zum Zusammenhang und Stellenwert von islamischer Kultur im sozialen Wandel auf dem Boden einer kritisch revidierten Modernisierungstheorie, die zwar die Unvermeidlichkeit eines sich universalisierenden Zivilisationsprozesses und die "Demonstrationswirkungen" (Tibi 1986, S. 246) der Ersten und Zweiten Welt und ihrer materiellen und ideellen Produkte konstatiert, aber einen "Kulturpluralismus" unterschiedlicher kulturell-symbolischer Rahmenbedingungen statt der Uniformität eurooder amerikanozentrischer Industriekultur fordert (vgl. auch Rodinson 1985).

1898, d.h. die Herrschaft des Mahdi-Nachfolgers Abdullah Muhammed Turshain bis zur britisch-ägyptischen Eroberung. Auch heute noch gibt es etwa 3 Millionen Mahdisten im Sudan.

Kernstück der Moderne ist für Tibi das Konzept wissenschaftlicher Rationalität:

"Es gibt kulturell unterschiedliche Wege zur Erkenntnis, aber es gibt keine ethnokulturell unterschiedlichen Rationalitätsmuster. Die kulturelle Vielfalt zu konzedieren kann keineswegs bedeuten, das Vorhandensein einer einzigen menschlichen Rationalität zu bestreiten." (Tibi 1985, S.240)

Nicht Industrialisierung, sondern Rationalisierung im Sinne der Etablierung des naturwissenschaftlichen Weltbildes als Teil des "Systems symbolischer Dimensionen sozialen Handelns", als das Tibi Kultur im allgemeinen begreift, ist zentrale Dimension der Modernisierung. Religion im allgemeinen und den Islam im besonderen begreift Tibi im Anschluß an C. Geertz (1956, 1983) als ein kulturelles System, das sinnstiftende Interpretationsschemata (Modelle) für die Wirklichkeit durch eine "Aura von Faktizität" bereitstellt, hergeleitet aus dem Glauben an eine "metaphysische" Autorität. Diese Autorität ist die koranische, durch Mohammed übermittelte Offenbarung, die für alle Zeiten und die gesamte Menschheit Gültigkeit beansprucht. Die "Neigung jeder Religion zum Absoluten" ist im Islam "so stark wie in keiner anderen Religion" (Tibi 1985, S. 21). Das wissenschaftliche Weltbild jedoch kennt keine absoluten Bezugspunkte metaphysischer Qualität mehr, es ist zutiefst relativistisch und bedeutet eine Wirklichkeitsauffassung, die, wie G. Dux überzeugend zu zeigen vermochte (Dux 1982), durch den Wandel der Interpretationslogik keine Basis mehr für religiöse Interpretationen bietet, die auf einer notwendig subjektiven Tiefenstruktur beruhen, ja durch sie definiert sind. Sowohl die Natur als auch die Sozialwelt (siehe Dux in diesem Heft) sind "gottverlassen", das Ende der Religion (Dux 1982, S. 304 ff.) als umfassende Wirklichkeitsauffassung, als Weltbild, ist mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild der Neuzeit eingeleitet. Tibi bezeichnet (ohne wie Dux die grundsätzliche Frage des Verhältnisses Religion - Moderne aufzugreifen) daher folgerichtig von seinem impliziten Ethnozentrismus der Moderne (eben als eines wissenschaftlich-technischen Zeitalters) ausgehend, mit Eisenstadt (1979) Religion als einen "der zentralen Inhalte der Traditionalität" (Tibi 1985, S. 70), die in eine umso tiefere Krise gerät, je stärker sie auf dogmatische und universale Wirklichkeitsauffassungen fixiert ist. Die daraus resultierende Krise des Islams (Tibi 1981), zuerst nur von den mit westlich-wissenschaftlicher Rationalität als erste konfrontierten (Bildungs-) Eliten erfahren und zu bewältigen, wird umso tiefer, je stärker die Wissenschaft und Technologie Europas in eine asymmetrische Begegnung auch breiterer Bevölkerungsschichten mit der daraus resultierenden zivilisatorischen, politischen und militärischen Überlegenheit mündet.

Um den Weg in die Moderne zu finden, postuliert Tibi eine "reformatorische Neuformulierung" des islamischen Religionssystems, das als kulturelles Deutungssystem das gesamte soziale und politische Leben als rigides Modell (Islamische Gemeinschaft: Umma) zu prägen beansprucht. Kernstück der christlichen Reformation ist die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, die den menschlichen Handlungsspielraum im irdischen Reich aus einer geänderten Interpretation des Verhältnisses Gott - Mensch erweitert. Ansatzpunkte für eine ähnliche Entwicklung sieht Tibi in der Spannung zwischen Rechtsislam und Volksislam, der u.a. im mystisch verinnerlichten Sufi-Islam seine Ausformulierung fand, indem dort der Schari'a (überzeitliches Recht) die Tariqa (Weg, Methode) vieler verschiedener, individuell und historisch variierender Zugänge zu Allah gegenübergestellt wird. Obwohl diese Spannung auch durch die als Folge der Ausbreitung der ursprünglich "arabische Ideologie" entstandene breite Auffächerung in einer Reihe von nichtarabischen Ländern und Kulturen real vielfach zugunsten einer volksreligiösen Interpretation aufgelöst ist, wurde sie ideell und theologisch im Islam noch nicht bewußt vollzogen (Tibi 1985, S. 30 ff.). Ist diese reformatorische Änderung des islamischen kulturellen Systems auch explizit vollzogen, würde eine Säkularisierung als Rückzug auf ein Teilsystem der Gesellschaft, insbesondere auf eine "religiöse Ethik" individuellen Handelns folgen (siehe auch Tibi 1981, S. 186). Insbesondere ist die Entsprechung des Sakralen und des Politischen im "traditionellen" Islam aufzulösen, damit auch dieser Bereich einer rationalen, offenen Gestaltung zugänglich wird und eine

"islamisch-säkulare Variante technischwissenschaftlicher Kultur" zur Entfaltung kommen kann. Die fundamentalistische Revivalisierung des orthodoxen Islams (siehe dazu auch Duran 1983) als explizit politische Ideologie ist dabei, wenn ich Tibi recht verstehe, Vorbedingung und Hindernis zugleich: *Vorbedingung*, insofern diese Entwicklung hilft, den Islam als Merkmal kultureller Identität und eines "autochthonen Kulturgutes und Koordinatensystemes" (Tibi 1985, S. 167) im Volk zu verankern. *Hindernis*, insofern kein vernünftiger Diskurs (Habermas) über die Gestaltung der sozialen Strukturen einer islamischen Moderne möglich erscheint (vgl. hier auch Boisard 1982). Dies wäre eine noch einzuleitende 4. Phase einer Entwicklung der Begegnung zwischen Orient und Okzident (siehe auch Tibi 1980), deren vorangegangene Phasen Tibi so beschreibt:

1. Die erste Phase basiert auf einer Revitalisierung des Islams als autochthone Kultur zur Selbstbehauptung gegenüber der sich expandierenden und die islamische Religion penetrierenden neuen Macht: Europa. Der Islam richtete sich als Antikolonialismus und als Ideologie des ... Heiligen Kampfes gegen den europäischen Kolonialismus. Diese Revitalisierung hat sowohl eine modernistische Komponente (Integration moderner Wissenschaft und Technologie in den Islam) als auch eine chiliastisch-nativistische Komponente (Rückkehr zum Urislam zur Abwehr des Fremden).

2. Im Verlauf der kulturellen Penetration der islamischen Länder entfalteten sich neue Eliten mit westlicher Bildung, die bisher in der Lage waren, den antikolonialen Kampf zu tragen. Die Ideologien des säkularen Nationalismus und des Sozialismus lösten die politische Ideologie des Islams ab. Wenn man unter Säkularisierung sowohl eine gesellschaftsstrukturelle Transformation im Sinne von funktionaler Differenzierung des Gesellschaftssystems als auch eine an die veränderte Situation angepaßte Neubestimmung des Sakralen versteht, dann muß man die These von der Dominanz säkularer Ideologien mit einschränkenden und modifizierenden Aussagen ergänzen. Zwar fand eine Übernahme säkularer Ideologien aus Europa im islamischen Orient statt, jedoch weder ein Prozeß der Säkularisierung noch eine theologische Reformation.

3. Die dritte Phase, die den Gegenstand dieser Analyse ausmacht, ist durch das Verdrängen säkularer Ideologien zugunsten eines Wiedererstarkens des Islams als politischer Ideologie zu charakterisieren. Die These, daß der Islam nur eine Religion ist, ... wird nun zurückgewiesen. An deren Stelle tritt die Forderung nach dem "an-nizam-al-islam", d.h. nach der politischen Ordnung des Islams.

... Meine zentrale These lautet, daß der islamische Orient seit den 70er Jahren eine Krise durchmacht, die sowohl interne als auch externe Bedingungsfaktoren hat. Der Islam bietet die besten Symbole in dieser Krisensituation, insofern sie eine doppelte Funktion erfüllen. Islamische kulturelle Symbole bieten einerseits eine autochthone Artikulationsform politischer Inhalte in einer Situation, in der die fremde ...Umwelt als eine Bedrohung der eigenen Identität perzipiert wird. Andererseits haben mittels islamo-kultureller Symbole artikulierte politische Inhalte die Chance, die säkularen Ideologien als Eliten-Gedankengut nicht haben, nämlich breite Bevölkerungsschichten zu ... mobilisieren. Der politische Islam hat mehr "Appeal" als irgendeine der säkularen Ideologien, die ohnehin nur von Eliten vertreten und von der analphabetischen Mehrheit der Bevölkerung als ein Importgut perzipiert werden. ... Im Lichte dieser Beobachtung läßt sich leicht erklären, warum säkulare Ideologien sehr leicht in eine Legitimationskrise geraten konnten." (Tibi 1985, S. 160 ff.)

Diese Legitimationskrise säkularer Ideologien und das Wiedererstarken islamischer Weltdeutung zeigt Tibi unter Einbeziehung der Frage nach der sozialen Trägerschaft solcher Prozesse am Beispiel Ägyptens, des Irans, Saudiarabiens und Marokkos. Er räumt allerdings weder einer "islamischen Republik" wie im Iran noch den "traditionellen" islamischen Königreichen langfristige Überlebenschancen ein, da sie nicht durch konsensuell legitimierte Konfliktregulierungsmechanismen, sondern nur durch autokratische Repression aufrechterhalten werden können. Solche politischen Ordnungen haben in einer egalitären Weltgesellschaft, für die Tibi plädiert, keinen Platz. Daß seine "Option eines globalen Kulturpluralismus" auf der Grundlage eines weltweit einheitlichen Zivilisationsgrades Wunschenken ist, gibt Tibi selbst zu (S. 232). Seine Analysen

der Entwicklungen im Islam sind jedoch, im Gegensatz zu den Arbeiten vieler anderer Autoren, nicht durch diese bevorzugte Zieldimension verfälscht, sondern bleiben objektiv und informativ.

5 Synkretistische Volksreligiosität und kulturelle Identität in Lateinamerika: Folklore oder Aufbruch ?

Während im Islamischen Bereich synkretistische Volksreligiosität vor allem an der Peripherie islamischer Zivilisation, im außerarabischen (afrikanischen, persischen, indonesischen, malayischen, indischen) Raum aus der Verquickung vorislamischer autochthoner Symbolsysteme mit den „5 Säulen“ (Bekenntnis zu Allah und zur Prophetie Mohammeds, zum Gebet, zum Fasten, zur Armensteuer und zum Hadj, der Pilgerfahrt) entstand, wodurch die vorislamische Kultur und Religion in jeweils angepaßter, aber nicht zerstörter Form weiterexistierte, bedeutete die *Conquista* in Lateinamerika, wie bereits kurz angedeutet, lange Zeit die Zerstörung indianischer Kultur. Auch die von den Missionaren angestrebte "Humanisierung" der Indios lief darauf hinaus, daß sie erst durch christliche Erziehung und Übernahme spanischer Kultur und Sprache zu vollwertigen Menschen würden. Durch das System der "Encomienda" (eine Art Lehen des spanischen Königs an die weißen Siedler, mitsamt den dort lebenden Indios, verbunden mit der Pflicht der Missionierung) wurden die Indios ökonomisch in die koloniale Gesellschaft als Knechte eingegliedert. "Grundlage der Funktionsfähigkeit des Kolonialsystems war so die Kooperation zwischen kirchlicher und staatlicher Macht", schreibt Theo Eberhard in seiner historischen Einleitung zu seinem Buch über den Maria Lionza-Kult in Venezuela. Auch nach der Lösung vom Mutterland blieb die offizielle Kirche eng mit der herrschenden Klasse der weißen Großgrundbesitzer verbunden. Mit der Forcierung der Plantagenwirtschaft ab dem Anfang des 18. Jahrhunderts wurden viele Negerklaven ins Land gebracht, die die unterste Stufe in der feudalen Dreiklassen-Gesellschaft des kolonialen und postkolonialen Afroamerika (nicht nur im spanischen Bereich) bildeten und dabei noch viel mehr enturzelt und unterdrückt wurden als die Indios. In Venezuela, wo der Maria Lionza-Kult als relativ neue volksreligiöse Bewegung immer mehr an Boden gewinnt, kommt zur feudal-kolonialen und sklavenhalterischen Kulturzerstörung bei der Mehrheit der Bevölkerung (Indios, Mestizen, Zambos, Neger und Mulatten machen heute ca. 80% der Bevölkerung aus, siehe Nohlen/Nuscheler, Bd. 2, S. 260) eine zweite Enturzeltung dazu, die mit der Erdölexploration und dem Aufbau einer davon abhängigen Ökonomie einsetzte und die bis dahin agrarische Gesellschaft in ein urbanisiertes Land verwandelte (1980 lebten 76% der Bevölkerung in Städten, hauptsächlich Caracas und Maracaibo). Aufgrund dieser geschichtlichen Entwicklung und der rapiden Verstädterung war und ist die katholische Kirche in Venezuela nicht Volkskirche, trotz nomineller Zugehörigkeit von 95% der Bevölkerung.

Elemente der römisch-katholischen Doktrin bilden eine "oberflächliche Gebrauchsreligiosität" (Eberhard 1983, S. 40), die vor allem nicht durch den Klerus repräsentiert und kontrolliert wird. Durch koloniale Vergangenheit und aktuelle Aushöhlung sei, so Eberhard, ein "religiös-spirituelles Vakuum" entstanden (ebenda), das durch den Maria Lionza-Kult als Bezugnahme auf einen Bereich autochthoner (wenn auch sehr fragmentarisierter) Transzendenz aufgefüllt werde. Während andere afro-amerikanische Synkretismen (Voodoo/Haiti, Santería/Kuba, Changó/Trinidad und Umbanda/Brasilien) bereits ausführlich erforscht und dokumentiert bzw. interpretiert sind (z.B. bei Steger 1970), ist die venezolanische Verschmelzung indianischer, afrikanischer und christlicher Elemente und Symbole im Kult der Maria Lionza erstmals durch das Buch Eberhards zugänglich. Ebenso sorgfältig wie die historischen Hintergründe legt der Autor die Phänomenologie des Kultes dar, der, anders als ähnliche Kulte in der Karibik, nicht auf ungebrochene indianische oder afrikanische Traditionen zurückgreifen kann, sodaß die Basis der synkretistischen Integration eine ländliche Volksreligiosität christlicher Prägung ist. In Maria Lionza konvergieren eine vorkolonial-indianische Legende (von einer Häuptlingstochter) und eine

christlich-koloniale (von der edlen Dame Maria Alonzo mit Reichtum und magischen Fähigkeiten). Eberhard beschreibt ihre Attribute als Kultzentrum so:

"Als große Königin und erhabene Mutter steht Maria Lionza als höchste Autorität über allem kultischen Geschehen. Sie ist die Gottheit des Waldes, der Berge, der Flüsse und Wasserfälle und der wilden Waldtiere.

Sie personifiziert als Göttin die Gestalt des guten Hirten, lebt in der Tiefe der Wälder, in bewegten Gebirgsbächen und in verzauberten Grotten, umgeben von Herden wilder Tiere und untergeordneten Göttern und Geistern. ... Sie ist die Muttergottheit und wird von vielen Gläubigen als eine Art Urmutter der venezolanischen Stämme verehrt.

Aus ihrer Hymne kann man ersehen, daß die wesentlichste Eigenschaft Maria Lionzas die Fähigkeit zu heilen ist, eine Fähigkeit, die sie unmittelbar von Gott dem Allmächtigen bekommen hat. Bei allen Manifestationen des Kults wird deutlich, daß Maria Lionza keineswegs einen Ersatz für den christlichen Gottesbegriff darstellt und ebensowenig als höchste Gottheit angesehen wird. ... Maria Lionza ist dem himmlischen Gott durch die Gnade, die sie von ihm empfangen hat, am nächsten. Auf diese Weise ist sie Hauptbindeglied und Symbol der Verbindung des Kultes mit der christlich katholischen Religionsvorstellung. Als Mariensymbol repräsentiert sie Formen der europäisch-christlichen Frömmigkeit. Die Anhänger selbst begreifen sich fast ohne Ausnahme als gläubige Katholiken, und für viele ist es nicht denkbar, Maria Lionza zu verehren, ohne gleichzeitig katholisch zu sein." (Eberhard 1983, S. 49).

Entscheidend ist nun, daß unter Maria Lionza als Königin der Kult drei Linien (Cortes) aus in göttliche Sphären aufgestiegenen Personen (Geistern) und anderen Gottheiten umfaßt: Eine himmlisch christliche Linie, eine indianische und eine afrikanische, was auch auf jedem Kultaltar symbolisiert ist: Neben Maria Lionza steht als oberster Geist Guaicaipuro, historischer Indianerhäuptling und Mitte des 16. Jahrhunderts Führer eines mehrjährigen Widerstandskampfes gegen die Spanier, sowie Negro Felipe, ein Held des kubanischen Freiheitskampfes, und Dr. Jose Gregorio Hernandez, Wissenschaftler und Arzt der Armen um die Jahrhundertwende. Daneben gibt es, zum Teil regional unterschiedlich, eine Fülle weiterer Geister und Gottheiten, teils aus dem christlichen Heiligen-Fundus, teils weitere historische Gestalten, die mit Widerstand gegen die Spanier verbunden sind (so z.B. Negro Miguel, aber auch Simon Bolivar), teils - hauptsächlich durch die von Exilkubarnern ab 1956 eingeführte Santeria - Geister aus der synkretistischen Verschmelzung von Voruba- und katholischen Vorstellungen (siete potencias). Die Liturgie des Kultes ist, wie Eberhard beschreibt, von der Notwendigkeit bestimmt, mit den Göttern und Geistern in Verbindung zu treten, um Ratschläge und Weissagungen zu erfahren. Dies geschieht durch Herbeiführen von Trancezuständen, wobei im Maria Lionza-Kult verschiedene Tabakriten eine große Rolle spielen. "Ein Großteil der kultischen Handlungen hat Bezug zur Alltagswelt" (Eberhard 1983, S. 102), wobei Heilung von Krankheit ein zentrales Moment darstellt; böse Kräfte sind abzuwenden, die Harmonie des Körperhaushaltes im Menschen wiederherzustellen.

Anders als viele andere Autoren, die sich mit solchen volksreligiösen Bewegungen auseinandersetzen, bettet Eberhard seine phänomenologische Beschreibung in einen fundierten Versuch ein, die sozialen und kulturellen Dimensionen in der in mancher Hinsicht für Teile der Dritten Welt prototypischen venezolanischen Gegenwartsgesellschaft zu erfassen. Der Maria Lionza-Kult hat seine Anhängerschaft vor allem unter den campesinos und den "campesinos urbanos" (marginalisierte urbane Schichten), deren Identitätsprobleme in mehrfacher Hinsicht abgedeckt scheinen:

1. Der Kult bietet Identifikationsmöglichkeiten für alle Bevölkerungsgruppen, wirkt ethisch integrativ und wird damit zur Grundlage einer nationalen Identität des Volkes.
2. Der Kult rekurriert auf Fragmente vorkolonialer Kultur, auf den Widerstand gegen die Konquista, die Sklaverei und die feudalen Herrschaftsstrukturen und enthält so Aspekte einer antikolonialen und antiimperialistischen Identität der Volksmassen.

3. Der Kult hat seine Kultstätten außerhalb der urbanen Zentren, die campesinos urbanos pilgern in die Berge von Sorte, damit wird die in den barrios von Caracas oder Maracaibo verlorene soziale Identität und Herkunft restauriert.
4. Der alltagsweltlich-pragmatische Umgang mit einem verständlichen heiligen Kosmos voll Geistern und Göttern, die bei Lebensproblemen der Individuen sinnstiftend-interpretativ und problemlösend-praktisch präsent sind, integriert die Probleme personaler Identität in die Praxis des Kultes.

Insgesamt zeigen sich im Maria Lionza-Kult Ansatzpunkte der Rekonstruktion der Identität angesichts der doppelten Entfremdung (Kolonialgeschichte und Herrschaftskirche einerseits, ökonomischer und kultureller Imperialismus urban-kapitalistischer Industriekultur andererseits). Eberhard resümiert:

"Die Rückbesinnung auf die eigene Identität, die den regionalen und ethnischen Traditionen Rechnung trägt, bedeutet einen Akt der Befreiung von dem modernen Kulturimperialismus und Neokolonialismus ... Doch darf dabei nicht vergessen werden, daß eben der Kolonialismus, der Imperialismus wie auch die Verbreitung des Christentums Ausformungen des Universalismus sind. Universalismus und kultureller Pluralismus sind nur dann zu vereinbaren, wenn man darunter eine Allianz der Regionalkulturen verstehen könnte, die auf der Basis solidarischer Konvivenz einen Gegenpol zu der identitätslosen Weltzivilisation bildet. Der Maria Lionza-Kult hat hier eine Basis für diese Resistenz geschaffen." (Eberhard 1983, S. 143)

In diesem Sinne ist der Maria Lionza-Kult kein folkloristischer Tupfen auf einer aufgeklärten Einheitskultur der Moderne, sondern eine kulturelle Neuschöpfung, die eine universalistische technische und ökonomische Entwicklung mit partikulärer Eigenart, Besonderheit und Kreativität in Einklang zu bringen versucht (vgl. auch Ribeiro 1980).

6 Religion und Ideologie in Südindien -von der organischen Sozialethik zum partikularen Protest?

Für Sozialwissenschaftler, die mit Max Weber Religion und damit verbundene Orientierungen als Kausalfaktor für Zustand und Wandel der Gesellschaft ansehen, muß die Entfaltung einer Zivilisation auf dem indischen Subkontinent in Verknüpfung mit "außerweltlich" orientierten Religionssystemen (Hinduismus und Buddhismus) als paradox erscheinen (siehe Eisenstadt in Schluchter 1984): Die indische Kastengesellschaft, gerne als Musterbeispiel von traditionaler Erstarrung angesehen, ist trotzdem Ergebnis eines langen spezifischen zivilisatorischen Prozesses, eines Prozesses, der auch den Rahmen für die Verarbeitung der Folgen der außeninduzierten Veränderungen durch die britische Kolonialisierung darstellt. Für die Mehrheit der implizit oder explizit auf das (von ihm selbst allerdings wesentlich differenzierter entfaltete) Webersche Interpretationsmodell: Sozialer Wandel - Säkularisierung - innerweltliche Ethik sozialen Handeins - Modernisierung fixierten Entwicklungstheoretiker wird das theoretische Paradoxon dann zum praktischen Dilemma:

"Woher sollte man die neuen Leitbilder nehmen, die das Streben ...nach diesseitigen Gütern und nach Leistung zu einem kulturell akzeptierten Wert machen? ...

In Indien enden heute fast alle Diskussionen über wirtschaftliche, soziale und politische Probleme früher oder später bei der Religion ... Sie stellt sich wie ein riesiger Monolith aus Urzeiten allen ... Forderungen nach Modernisierung in den Weg und bringt indische und westliche Entwicklungsexperten zur Verzweiflung." (Mies 1969, S. 163 f.)

Aus dieser Perspektive wird allzuleicht übersehen, daß die indische Kastengesellschaft und der Hinduismus als darauf bezogene Religion mit einer "organischen Sozialethik" (Schluchter, in

Schluchter 1984) gerade kein "urzeitlicher Monolith" sind, sondern Ergebnis langer endogener Wandlungs- und Strukturbildungsprozesse darstellen, die durch die Konfrontation mit dem abendländischen Zivilisationsmodell zwar beeinflusst, aber keineswegs zum Stillstand gebracht worden sind. ! nnerhalb des Hinduismus als Religionssystem hat etwa eine philosophische Reformation stattgefunden, die versucht, einen reformierten Neo-Hinduismus, seiner realen Bindungen an Strukturen der Kastengesellschaft entkleidet, als Universalreligion auszuformulieren (siehe exemplarisch Radha-Krishnan 1958) .Kern ist eine Dichotomisierung der Welt und des Lebens in Materie und Geist, der sich im religiösen Denken manifestiert. Dieses Streben nach Spiritualität sei dann mit jeder Gesellschaft und Kultur verwirklicht, gerade auch mit der modernen, westlichen. Dieser Neo-Hinduismus intellektueller Eliten hat allerdings kaum Bezug zu dörflich agrarischen Lebensformen der indischen Bevölkerung am Lande. Hier hat sich das kastenbezogene Sozialund Wertsystem trotz kolonialer und postkolonialer Umformungen⁹ und Eingriffe in die Sozialund Wirtschaftsstruktur als überlebensfähig erwiesen, indem etwa neue ökonomische und politische Strukturen sich entlang bestehender Kastengrenzen entwickelten (vgl. Dumont 1976, S. 261 ff., Kantowsky 1970, S. 36 ff., S. 139 ff.) und diese teilweise sogar festigten.

Nicht nur die Dichotomie eigenständiger Traditionalität - universale Modernität ist also bei einer Analyse der Situation des gegenwärtigen Indien zu vermeiden, sondern auch idealtypische Verzerrungen im Sinne einer Isolierung religiös-kultureller oder sozioökonomischer Faktoren von sozialem Wandel. Genevieve Lemerciniers Buch "Religion und Ideologie in Kerala" gelingt es über weite Strecken, diese Gefahren zu vermeiden. Dazu trägt sicherlich bei, daß sie sich nicht in das gerade im deutschen Sprachraum usque ad nauseam übliche "Mit-Weber-gegen-Weber-und-um-Weber-herum"-Ringelspiel einreihet, also Weber weder bestätigen noch widerlegen, neu interpretieren oder sonst etwas will, sondern einfach anhand von Materialien und Forschungsergebnissen aus Indien selbst der Frage nachgeht, wie Ausdrucksformen und Funktionen von Religion mit verschiedenen Produktionsverhältnissen und Sozialstrukturen im Laufe der Geschichte Keralas zusammenhängen. Kerala ist für die Entwicklung in ganz Indien nicht zuletzt deshalb besonders interessant, als der Übergang vom Stammesdorf zum brahmanischen Dorf (ein Unterschied, der bis heute regionale Differenzierungen der ländlichen Entwicklungen prägt, siehe Palme 1984, S. 112) erst im 9. und 10. Jahrhundert n. Chr. vollzogen wurde und auch neben der Mehrheit der Hindus Christen und Moslems in bedeutsamer Zahl dort leben. Lemerciniers Arbeit ist historisch orientiert, sie zeigt den Zusammenhang sozioökonomischer und religiös-symbolischer Strukturen zuerst bei den Stammesgesellschaften, dann bei vor-brahmanischen Königreichen, die den Übergang zu "asiatischen" Produktionsformen markieren und verfolgt schließlich die allmähliche Formierung einer Kastengesellschaft auf diesen Grundlagen nach der Durchsetzung hinduistischer Vorstellungen durch Brahmanen, die aus dem Norden nach Vertreibung einwanderten. Entscheidend ist die Entwicklung eines regional differenzierten Systems von Unterkasten, das die früheren Sozialstrukturen ebenso widerspiegelt wie neue ökonomische Arbeitsteilungen und Entwicklungen. All dies wird von der Autorin im Detail erarbeitet und belegt. Für unseren Themenzusammenhang besonders interessant sind die Änderungen und Reaktionen im Zuge der Einführung des kolonialen Kapitalismus, die die Autorin im 4. und 5. Kapitel als ~~Destrukturierung von Identität~~ beschreibt. Innerhalb der verschiedenen Unterkasten entwickelten

⁹ Diese Umformungen und Zerstörungen durch die Kolonialmacht betrachtete K. Marx als fortschrittliches Moment: "Sosehr es auch dem menschlichen Empfinden widerstreben mag, Zeuge zu sein, wie Myriaden betrieb-samer patriarchalischer und harmloser Organisationen zerrüttet und in ihre Einheiten aufgelöst werden, ... wie zur gleichen Zeit ihre einzelnen Mitglieder ihrer alten Kulturformen und ihrer ererbten Existenzmittel verlustig gehen, so dürfen wir doch darüber nicht vergessen, daß diese idyllischen Dorfgemeinschaften ... den menschlichen Geist auf den denkbar engsten Gesichtskreis beschränkten, ihn zum gefügigen Werkzeug des Aberglaubens, zum unterwürfigen Sklaven traditioneller Regeln machten ..." (Marx/Engels 1960, S. 132)

ckelten sich so um die Jahrhundertwende eine Reihe religiöser Bewegungen, die je nach vorheriger Position im Kastensystem sehr unterschiedliche Inhalte und Stoßrichtungen hatten. Während untere Kasten (Izhavas, Pulayas, Nayars) sowie Unberührbare auf die Gleichwertigkeit aller Kasten und den Abbau feudaler Abhängigkeitsstrukturen durch Betonung eines reinen Hinduismus hinarbeiteten (vgl. hier Chatterjee 1984), entwickelten die höheren Kasten in Kerala (Nambudiris) stärker eine antikoloniale Stoßrichtung und betonten (besonders die Jugend) die Bedeutung des Zugangs zu britisch westlicher Bildung. Das zentrale Erklärungsmuster, das bei seiner ersten Präsentation (Lemercinier/Houtart 1977) noch der historischen und detaillierteren Untermauerung entbehrte, ist, daß diese ersten Ansätze eines "reformierten" Hinduismus in den sozialen Bewegungen in Kerala Ausdruck des Obergangs von einer Kastenzu einer Klassengesellschaft darstellen. Hier endet Lemerciniers sorgfältige und detailreiche Studie.

Neuere Arbeiten zur Wirtschafts- und Sozialstruktur Indiens zeigen, daß der Obergang zu kapitalistischen Produktionsformen, auf dem der Erklärungsansatz beruht, noch keineswegs ein eindeutiger und mit europäischer Klassenbildung vergleichbarer Weise vollzogen ist (vgl. Palme 1984, S. 115 ff.) und daß eine rein kapitalistische Schichtung bzw. Polarisierung nach wie vor von traditioneller Abhängigkeit und Symbolisierungen konterkariert wird. Vor allem der als "Sanskritisierung" bezeichnete Prozeß der Angleichung der Lebensführung und Verhaltensnormen verschiedener alter und neuer Unterkasten (jatis, definiert letztlich durch Endogamie und regionale/ökonomische Verankerung) an die Brahmanen (siehe Kantowsky 1970, S. 37), der mit sozialem Aufstieg aufgrund ökonomischer Veränderungen oft einherging (und geht), weist darauf hin, daß traditionelle, durch den Hinduismus als Kulturreligion geprägten Vorstellungen nach wie vor große Relevanz für den Alltag und die Interpretation sozialer Differenzierung besitzen. Der Hinduismus vermittelt also nach wie vor kulturelle *und* soziale Identität zugleich. A. K. Sarans' These "You can not be a Hindu without a Hindu society to live in" (Saran 1969, S. 66) dürfte nach wie vor gültig sein.

7 **Schlußbemerkung: Tradition, Antimoderne und Postmoderne**

So sehr sich ein Sozialwissenschaftler im Problemfeld von Kultur, Religion, Dritte Welt und sozialer Wandel vor globalen, regionalen und historischen Differenzierungen ebnen. den Pauschalaussagen hüten sollte, so zeigen die diskutierten Beispiele aus verschiedenen Regionen der Dritten Welt doch, daß die Phase der widerstandslosen Zerstörung und hegemonialen Anpassung außereuropäischer Kulturen endgültig vorbei sein dürfte. Der Widerstand stützt sich auf die Betonung und Neuformulierung autochthoner Kultur und Religion. Die sozialen, ökonomischen und kulturellen Grenzen einer globalen Entwicklung zu westlicher Zivilisation werden so immer deutlicher sichtbar (vgl. auch Steger 1981). Gleichzeitig wird klar, daß auch innerhalb der entfalteten Moderne im Westen die Besinnung auf lokale Zusammenhänge, auf kulturelle Traditionen und überschaubare Lebensräume immer stärker identitätssichernde Funktion bekommt, daß damit die Moderne "erst urbar gemacht" (Lipp 1986) wird. Die Betonung vorindustrieller und vor-kolonialer "irrationaler" Lebensformen und religiös fundierter Weltbilder ist als antimodernistischer Rückgriff sicher zunächst oft auch ein Negativklischee der Industriekultur, voll von romantisierenden Idealisierungen. Insofern sich dieser Rückgriff in alltäglich gelebten volkskulturellen und volksreligiösen Phänomenen ausformt (vgl. hier auch Matthes 1983, Mörth 1983), zeigen sich jedoch auch und gerade in der Dritten Welt Grenzen der "Kolonialisierung der Lebenswelt" (Habermas) der Menschen durch rationale Superstrukturen der Moderne. So ist die Besinnung auf Traditionen in der Dritten Welt, vor der totalen Industrialisierung und Uniformierung der Weltgesellschaft, einer der Ansatzpunkte, um sich abzeichnende Ausweg und Trostlosigkeit einer postmodernen Welt in humaner Weise zu überwinden.

Literatur

- Balandier, G. (1953), Messianismes et nationalismes en Afrique Noire, in: Cah. Int. d. Sociologie, Bd. 14 (1953), S. 41-65.
- Berger, P. L. u.a. (1975), Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt.
- Bitterli, U. (1976), Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München.
- Boisard, M. (1982). Der Humanismus des Islams, Kaltbrunn (CH).
- Bosse, H. (1979), Diebe, Lügner, Faulenzer. Zur Ethno-Hermeneutik von Abhängigkeit und Verweigerung in der Dritten Welt, Frankfurt/M.
- Chatterjee, P. (1984), Bewußtseinsformen aufständischer Bauern. Besprechung von R. Guha: Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India, Delhi 1983, in: Entwicklungstheorie und Dritte Welt, Österr. Zeitschrift f. Soziologie, 9. Jg., Heft 4 (1984), S. 128-137.
- Doornbos, M. (1984), Zur kulturellen Akzeptanz von geplantem Wandel, in: Entwicklungstheorie und Dritte Welt, Österr. Zeitschrift f. Soziologie, 9. Jg., Heft 4 (1984), S. 32-40.
- Dumont, L. (1976, franz. 1966), Gesellschaft in Indien. Zur Soziologie des Kastenwesens, Wien.
- Duran, K. (1983), The "Golden Age Syndrom" - Islamist Medina and other Historical Models of Contemporary Muslim Thought, in: Religiöser Integritismus, Sonderheft der Schweizer Zeitschr. f. Soziologie, 9. Jg., Heft 3 (1983), S. 703-716.
- Dux, G. (1982), Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt.
- Eisenstadt, S. N. (1979), Tradition, Wandel und Modernität, Frankfurt/M.
- Elias, N. (1969), Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde., Frankfurt/M.
- Geertz, C. (1956), Religion as a Cultural System, in: Banton, M. (Hrsg.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, London, S. 1-46.
- Geertz, C. (1983, amerik. 1973), Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M.
- Goetze, D. (1976), Entwicklungssoziologie, Opladen.
- Hahn, A. (1986), Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion, in: Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der KZfSS, Opladen, S. 214-231.
- Henry, I. (1941), Jungle People. A Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil, Richmond/Cal.
- Houtart, F. (1966), Die Wirkungen des sozialen Wandels auf die katholische Religion in Lateinamerika, in: Goldschmidt, D., J. Matthes (Hrsg.), Probleme der Religionssoziologie, Sonderheft 6 der KZfSS, 2. Aufl., S. 166-178.
- Houtart, F., G. Lemercinier (1977), Le rôle des mouvements religieux dans le passage d'une société de caste à une société de classe au Kerala (Inde du Sud), in: The Annual Review of the Social Sciences of Religion, Bd. 1, S. 185-227.
- Kantowsky, D. (1968), Kerala - ein indischer Mikrokosmos?, in: Berliner Zeitschr. f. Politologie, 9. Jg., Heft 1, S. 21-35
- Kantowsky, D. (1970), Dorfentwicklung und Dorfdemokratie in Indien, Bielefeld.
- König, R. (Hrsg.) (1969), Aspekte der Entwicklungssoziologie, Sonderheft 13 der KZfSS, Opladen.
- König, R. (1969), Ober einige offene Fragen und ungelöste Probleme der Entwicklungsforschung, in: König, R. (Hrsg.), a.a.O., S. 9-36.
- Lanternari, V. (1966, ital. 1960), Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, Neuwied/Berlin.
- Lipp, W. (1986), Heimatbewegung, Regionalismus. Pfade aus der Moderne, in: Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der KZfSS, Opladen, S. 331-357.
- Lipp, W. (Hrsg.) (1984), Industriegesellschaft und Regional kultur. Untersuchungen für Europa, Köln.
- Marx, K. (1960), Die britische Herrschaft in Indien, in: MEW, Bd. 9, Berlin (Ost).

- Matthes, J. (1983), Religion als Thema komparativer Sozialforschung. Erfahrungen mit einem Forschungsprojekt zum religiösen Wandel in einer Entwicklungsgesellschaft, in: Soziale Welt, Jg. 34, Heft 1, S. 3-21.
- Melia, B. (1978), Diebstahl der Sprache. Die "Reduktion" des Indianischen am Beispiel der Guarani, in: Münzel, M. (Hrsg.), a.a.O., 5.138 -145.
- Mies, M. (1969), Das indische Dilemma. Neo-Hinduismus, Modernismus und die Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung, in: König, R. (Hrsg.) , a.a.O., S. 162-181.
- Mörth, I. (1983), Vom Pluralismus zum Integritismus, Aspekte religiösen Alltagsbewußtseins, in: Schweizer. Zeitschr. f. Soziologie, Heft 3/1983, S. 559-578.
- Mühlmann, W. E. u.a. (1961), Chiasmus und Nativismus, Berlin.
- Münzel, M. (Hrsg.) (1978), Die indianische Verweigerung. Lateinamerikas Ureinwohner zwischen Ausrottung und Selbstbestimmung, Reinbek bei Hamburg.
- Nuscheler, F., D. Nohlen (Hrsg.) (1982/83), Handbuch der Dritten Welt, Bd. 1: Theorien - Strategien - Indikatoren, Bd. 2: Südamerika, Bd. 6: Nordafrika und Naher Osten, Bd. 7: Südasien und Südostasien, 2. erw. u. überarb. Aufl., Hamburg.
- Otruba, G. (1962), Der Jesuitenstaat in Paraguay. Idee und Wirklichkeit, Wien.
- Palme, H. (1984), Veränderungsprozesse in einer armen agrarischen Gesellschaft: Wirtschaftliche Dynamik und soziale Struktur im ländlichen Indien, in: Entwicklungstheorie und Dritte Welt, Österr. Zeitschrift f. Soziologie, 9. Jg., Heft 4, S. 107 -127.
- Radhakrishnan, S. (1958), Eastern Religions and Western Thought, London (2. Aufl.)
- Ribeiro, D. (1980), Kulturentwicklung, Kultur und Zivilisation - ungewöhnliche Versuche, Frankfurt/M.
- Reimann, H. (1986), Die Vitalität "autochthoner" Kulturmuster, in: Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der KZfSS, Opladen, S. 358 -378.
- Rodinson, M. (1985, franz. 1980), Die Faszination des Islams, München.
- Rogers, E. M. (1969), Modernization among Peasants, New York.
- Rogers, E. M. (1983), Diffusion of Innovations, New York (3. Aufl.)
- Saran, A. K. (1969), Religion and Society: The Hindu View, in: Int. Jb.f. Religionssoziologie, Bd. 5, S. 41-67.
- Schluchter, W. (Hrsg.) (1984), Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M.
- Steger, H. A. (1970), Revolutionäre Hintergründe im kreolischen Synkretismus, in: Int. Jb. f. Religionssoziologie, Bd. 6, S. 99-141.
- Steger, H. A. (1981) , Kultur - Kulturtransfer - Gesellschaft. Anmerkungen zur Problematik kooperativer Entwicklung, in: Lindenberg, K. (Hrsg.), Lateinamerika - Herrschaft, Gewalt und internationale Abhängigkeit, Bonn.
- Sundkler, B. (1948), Bantu Prophets in South Afrika, London.
- Thurn, H. P. (1986), Abbau von Kultur: Dekulturation, in: Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der KZfSS, Opladen, S. 379-396.
- Tibi, B. (1980), Akkulturation und interkulturelle Kommunikation. Ist jede Verwestlichung kulturimperialistisch?, in: Gegenwartskunde, Bd. 29, S. 173-190.
- Tibi, B. (1981), Die Krise des modernen Islams -Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, München.
- Wendorff, R. (1984) Dritte Welt und westliche Zivilisation. Grundprobleme der Entwicklungspolitik, Opladen.
- White, G. (1984), Sozialistische Entwicklung in der Dritten Welt, in: Entwicklungstheorie und Dritte Welt, Österr. Zeitschr. f. Soziologie, 9. Jg., Heft 4, S. 41-62.