

Der Text von Imke Rath geht, wie auch die anderen Beiträge, ausdrücklich davon aus, dass Kulturen keine festgefügt Einheiten sind, d.h. der darin verwendete Kulturbegriff ist kein essentialistischer. Kulturen sind ständigem Wandel unterworfen, doch ist die Frage, wie sich solche allgemeinen Feststellungen und Bekenntnisse genauer fassen, ausdifferenzieren und wissenschaftlich operationalisierbar machen lassen. Offensichtlich gibt es bestimmte kulturelle Bereiche, die besonders zählebig sind und sich eher zögernd äußeren Impulsen zum Wandel öffnen, und andere, die raschen Veränderungen unterworfen sind. Fernand Braudel hat in seinen klassischen Arbeiten gezeigt, wie sich geographische Gegebenheiten auf kulturelle Muster auswirken können und in einzelnen Bereichen dafür sorgen können, dass sich selbst bei einem grundlegenden Wandel, etwa dem Wechsel vom Christentum zum Islam, bestimmte Strukturen erhalten. In seinem Mittelmeerbuch hat er drei Phasen unterschieden, aus denen sich die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Wandlungsabläufe und Transformationsprozesse in verschiedenen Geschwindigkeiten ableiten lassen: Die *longue durée*, womit er die prägende Kraft des geographischen Raumes auf Bevölkerungsdichte, Landwirtschaft und Verkehr meint; die ökonomischen Konjunkturen - Zyklen, die mehr als eine Generation umfassen können; und schließlich die Zeit menschlichen Handelns, in der er die politische Geschichte verortet.¹

Die Frage ist, wie sich diese unterschiedlichen Phasen historischer Abläufe fruchtbar machen lassen für die historische Erforschung und Interpretation interkultureller Begegnungen und daraus resultierender dauerhafter Neubildungen und Wandlungsprozesse.

Wie kann man als Historiker kulturellen Wandel messen, wenn keine oder nur unzureichende Quellen vorliegen? Es handelt sich sowohl um ein methodisches (dazu weiter unten) als auch um ein theoretisches Problem, nämlich die Frage, welche kulturellen Bereiche im Rahmen einer interkulturellen Begegnung einem schnelleren Wandlungsprozess unterliegen als andere. Hier können einige grundsätzliche Überlegungen helfen, ebenso wie Beobachtungen am empirischen historischen Material. Kultur als Instinktersatz ermöglicht eine Orientierung in der Welt,² was die häufig aggressive, abwertende und abweisende Haltung erklärt, wenn diese Muster von anderen nicht geteilt oder eingehalten werden, d.h. wenn andere Menschen sich anders verhalten. Denn dann sind sie nicht berechenbar und potentiell gefährlich. Wenn Menschen gänzlich unterschiedlicher Kulturen sich begegnen, so sind sie zunächst hinsichtlich des anderen, dem sie begegnen, verständnislos.

Das Erstaunliche ist darum eigentlich, dass Begegnungen trotzdem möglich sind und dass

1 Fernand Braudel, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., Frankfurt 1994, S. 20f.

2 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1980, S. 50ff. u. paläoanthropologisch begründet: Friedemann Schrenk, Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum homo sapiens, München 2003, S. 73 u. 77ff.

vergleichsweise schnell eine Verständigungsebene erreicht wird und sich in dieser Begegnung Muster des Verstehens herausbilden, die zu Brückenköpfen stabilerer interkultureller Beziehungen werden können. Doch welche Bereiche sind das? Vermutlich diejenigen, die darauf hinweisen, dass das Verhalten des jeweils anderen berechenbar sein könnte, was sich dann entsprechend leicht austesten lässt. Dies trifft insbesondere dann zu, wenn Interessen erkennbar sind, die als bekannt erscheinen, weil man sie selbst teilt. Darum findet sich häufig im Zentrum erfolgreicher interkultureller Begegnungen der in Gang gesetzte Handel, wobei es freilich häufig zu Mißverständnissen über den jeweiligen Wert von Waren, über deren Bedeutung, über die konkrete kommunikative Gestaltung des Handels kommen kann. Gleichwohl ist das Interesse selbst eine bekannte und damit im Grundsatz kalkulierbare Größe. So hat sich der sog. stumme Handel als Mythos erwiesen, bei dem sich die Partner nicht begegnen, sondern an einer bestimmten Stelle, Ware und Gegengabe hinterlegen und in der Menge verändern, bis der jeweils andere zufrieden und der Handel damit abgeschlossen ist. Offensichtlich ist Handel nicht auf derartige Vorsichtsmaßnahmen angewiesen, sondern mit direkter Begegnung, wenn auch mit sprachlichen Verständnisschwierigkeiten verbunden.³ Zahlreiche historische Beispiele aus verschiedenen Regionen der Welt zeigen, wie rasch Handelsbeziehungen herstellbar waren und dass sie die für die Beteiligten unproblematischste Form interkultureller Begegnung darstellten.

Wesentlich problematischer sind dagegen Bereiche, die sich für eine interkulturelle Kommunikation kaum eignen, wie religiöse Glaubenssysteme. Tatsächlich lässt sich das größte anfängliche Unverständnis hier feststellen. Missionare, bei denen man eigentlich ein Sensorium für religiöse Inhalte erwarten würde, behaupten in schöner Regelmäßigkeit, die "Wilden", mit denen sie es zu tun hatten, hätten gar keine Religion, obwohl für uns heute die Quellen in geradezu aufdringlicher Offensichtlichkeit zeigen, dass sie sehr wohl religiöse Weltbilder und Glaubensformen entwickelt hatten. Dies rührt im Fall der Christentums daher, dass die Religionslosigkeit der anderen Teil des eigenen Glaubenssystems ist. Atheismus etwa war für Christen lange Zeit die unterste Stufe der menschlichen Kultur überhaupt. Menschen, zu deren kulturellem Erbe das Denken der Aufklärung gehört, stellt sich Atheismus eher als Kennzeichen einer hohen Kulturstufe dar. Auch eine andere Version, die von einer Uroffenbarung und einem ursprünglichen Monotheismus ausgeht, bleibt im christlichen Weltbild verankert und wurde vor allem von Pater Wilhelm Schmidt (1868-1954) und anderen Vertretern der Kulturkreislehre in einer katholischen Spielart vertreten.⁴

Wenn man von Braudels Feststellung ausgeht, dass Entwicklungen in verschiedenen

3 Farias, P.F de Moraes (1974): Silent Trade: Myth and Historical Evidence. In: *History in Africa* (1), S. 9–24.

4 Christoph Marx, "Völker ohne Schrift und Geschichte". Zur historischen Erfassung des vorkolonialen Schwarzafrika in der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1988, S. 351.

Geschwindigkeiten ablaufen, zeigt sich, dass Religion eher langsamen Wandlungsprozessen unterworfen ist, d. h. selbst über die Konversion - etwa zum Christentum - hinweg erhalten sich vorchristliche Elemente und zwar oft in starkem Maß. Hier lässt sich im interreligiösen Vergleich genauer differenzieren, wenn man den Unterschied zwischen Orthodoxie und Orthopraxie einbezieht, d.h. die Schwerpunktsetzungen unterschiedlicher Religionen. Das Christentum als dogmatisch ausgerichtete Religion stellt die Orthodoxie, das religiöse Bekenntnis, ins Zentrum, während andere Religionen wie das Judentum das rechte Handeln, durchaus und gerade im Sinn der korrekten Verrichtung von Ritualen, zum Maßstab religiöser Rechtgläubigkeit erheben. Die Betonung von Rechtgläubigkeit scheint in diesen Religionen, die zu den sog. Buchreligionen gehören, die Herausbildung von Religion als eigenem Bereich zu erleichtern. Demgegenüber können Religionen, in denen die Praktiken nicht wie in Buchreligionen wie dem Judentum oder dem Islam genau vorgezeichnet sind, sondern in einer Vielfalt lokaler Differenzen täglich umgesetzt werden, sich ohne weiteres erhalten. Diese Religionen sind offen und aufnahmefähig für neues, das neben alten Vorstellungen und Praktiken existieren kann. So rechnen Missionaren bestimmte kulturelle Bereiche nicht der Religion zu, während sie für die indigene Bevölkerung aber sehr wohl mit kosmologischen Grundannahmen zu tun haben können, was die Bedeutung der korrekten Durchführung von Ritualen u.a.m. erklärt. Was für die Vertreter von Buchreligionen sich als "Volksaberglaube" darstellt, kann von essentieller religiöser Bedeutung sein, die sich Missionaren nur nicht erschließt.

So sind es gerade Missionare, die oft sehr einseitig und interessengefärbt über indigene Religion berichten. Imke Rath hat in ihrem Papier über "Christliche Wissenssysteme" die Orientierung an den Adressaten schriftlicher Äußerungen über Religion methodisch fruchtbar gemacht, indem sie die Quellen in der Sprache der Mission untersucht und davon ausgeht, dass deren "Zielgruppe selbst das Korrektiv darstellte" (S. 7). Religiöse Begrifflichkeit in der eigenen oder einer fremden Sprache stellt, wie Rath deutlich macht, eine wichtige Quelle dar, die gerade dann Aufschluss über das wechselseitige Verständnis religiöser Weltbilder geben kann, wenn direkte Aussagen fehlen.

Wenn wie in Europa die Religion sich zu einem klar identifizierbaren Bereich der Kultur entwickelt, im Fall der indigenen Religion auf Luzon dagegen nicht, so lässt sich diese Differenz für die Forschung nutzen. Denn die Europäer verdammten vor allem solche religiösen Gebräuche, die sie in eine direkte Beziehung zu ihren eigenen setzen konnten. Zahlreiche andere nahmen sie nicht als religiös wahr und berichteten deswegen eher unbefangen darüber. Darum sind die Quellen oft von ganz unterschiedlichem Wert; während Äußerungen christlicher Missionare zur "Religion" (im europäischen Verständnis) voller Wertungen sind, finden sich in den Quellen Beschreibungen von performativen Abläufen, von Bildern und Gegenständen, die als Kunst gesehen werden, aber nicht

als religiöse Kunst, von Alltagsverhalten und Äußerungen der Menschen, denen sie begegneten, die von erheblichem Quellenwert für die heutige Forschung sein können.

Darum bietet es sich an, diejenigen Äußerungen der Missionare genauer zu betrachten, die offensichtlich nicht mit Wertungen versehen sind, d.h. Beschreibungen scheinbar nicht religiöser Rituale, Verrichtungen, Handlungsweisen und Äußerungen der Menschen, unter denen sie wirkten. So ist in vielen Gesellschaften medizinisches Wissen religiöses Wissen, da es mit der Harmonie des Kosmos zusammenhängt und darum analog - und zuweilen von denselben Spezialisten - in Heilung umgesetzt wird, die auch für makrokosmische "Heilung" (etwa Regenmachen) zuständig sind.

Genaue Kenntnisse europäischer Berichterstatter werden aber nicht zuletzt aufgrund ganz praktischer Probleme erschwert: Um sich mit Fremden über deren religiösen Glauben unterhalten zu können, ist es notwendig, ihre Sprache ziemlich gut zu kennen, denn nur oberflächliches Wissen, ein paar aufgeschnappte Vokabeln reichen dazu nicht aus. Ganz anders beim Handel, denn auf Handelswaren kann man mit den Fingern zeigen, Gestikulieren kann notfalls genügen, um zu einem Handelsabschluss zu kommen. Georg Forster, ein über das eigene Tun reflektierender Beobachter, hat dieses Problem während seiner Südseereise in den 1770er Jahren genau reflektiert: "Denn die Religions-Artikel eines Volks sind gemeinlich dasjenige, wovon der Reisende die wenigste und späteste Kenntniß erlangt, zumal wenn er in der Landessprache so unerfahren ist als wirs in der hiesigen waren. Außerdem pflegt die Kirchen-Sprache von der gemeinen oft sehr verschieden, und die Religion selbst in Geheimnisse gehüllt zu seyn, besonders in solchen Ländern, wo es Priester giebt, deren Vortheil darin besteht, die Leichtgläubigkeit des Volkes zu mißbrauchen."⁵

So wie Forster, der James Cook auf seiner zweiten Weltreise begleitete, zentrale Bestandteile der Kosmologie der Polynesier verborgen blieben, etwa die Schlüsselbegriffe des Mana und Tapu sowie die dazugehörigen rituellen Verhaltensweisen, ist auch davon auszugehen, dass Europäer indigene Religionen oft nur ansatzweise verstanden oder aufgrund ihrer Voreingenommenheiten sich dafür nicht weiter interessierten. So sind die Relationen der Jesuiten über ihre jahrzehntelange Tätigkeit unter den nordamerikanischen Irokesen und Huronen im 17. Jahrhundert voll von Berichten über Verstocktheit, Unglaube und andere Fährnisse der Missionstätigkeit bis hin zum Martyrium, das einige der Patres erlitten, während einigermaßen genaue Berichte über die Religion der Huronen kaum vorgelegt wurden. Gleichwohl sind sie eine wichtige Quelle, da sie über Verhaltensweisen Auskunft geben, die für die Jesuiten nicht primär als religiös identifiziert wurden.⁶

Während die indigene Bevölkerung von einer Vereinbarkeit ihrer eigenen tradierten religiösen

5 Georg Forster, Reise um die Welt, Frankfurt 2007, S. 262.

6 Für einen Versuch, aus diesen Informationen Handlungsmotive und Weltbilder der Huronen herauszulesen, s. Christoph Marx, Pelze, Gold und Weihwasser. Handel und Mission in Afrika und Amerika, Darmstadt 2008, Kap. 2.

Vorstellungen und Rituale mit den neu hinzugekommenen, christlichen, ausgeht, muss man gleichwohl damit rechnen, dass die christliche Heilsbotschaft über längere Zeiträume anders verstanden wurde als von den Missionaren intendiert, was Imke Rath gerade auf der sprachlich-lexikalischen Ebene untersucht. Vielmehr eigneten sich die Indigenen das an, was ihren eigenen kosmologischen Vorstellungen nahekam. Von daher ist es sehr plausibel, wenn Imke Rath den Glauben an eine Doppelseele auch bei christianisierten Philippinos für wahrscheinlich hält (S. 10). Weniger überzeugend finde ich dagegen ihren Bezug auf die Luhmannsche Systemtheorie und dort insbesondere die Fassung der Religion als "System" (S. 2), während die Luhmannsche "Beobachtung des Beobachters", die der Kybernetik zweiter Ordnung entnommen ist, wie sie u.a. Heinz von Förster entwickelt hat, für die Forschung zu interkulturellen Begegnungen durchaus einen fruchtbaren Ansatz darstellt.

Luhmann unterscheidet drei Gesellschaftstypen, die er als evolutionäre Abfolge fasst, da sie immer höhere Grade an Komplexität aufweisen, die er auf der Grundlage funktionaler Aufgabenteilung misst;⁷ darum bewegt sich Luhmanns Systemtheorie im Rahmen der Modernisierungstheorie. Religion kommt in segmentären und stratifizierten Gesellschaften eine ganz andere Bedeutung zu als in funktional differenzierten Gesellschaften. Während es zahllose segmentäre und stratifizierte Gesellschaften auf der Welt gibt, ist die einzige funktional differenzierte Gesellschaft, die Luhmann in zahlreichen Publikationen analysiert hat, die europäische Gesellschaft, wie sie sich seit dem Spätmittelalter allmählich aus einer stratifizierten Gesellschaft herausentwickelte. Luhmann zeigt in etlichen Aufsätzen und in seinem Hauptwerk, wie sich die (west)europäische Gesellschaft in Subsysteme ausdifferenzierte, die ihre eigenen Medien und damit eine Form der Eigengesetzlichkeit entwickelten. Obwohl für ihn Gesellschaften nicht aus Menschen bestehen, sondern aus Kommunikation, kommt er nicht umhin, den Wandel des Menschenbildes historisch nachzuverfolgen, etwa im Diskurs der Aufklärung, indem sich aus dem durch Geburt bestimmten Angehörigen eines Standes ein vielseitig bewegliches Individuum herauschält, das in allen Subsystemen gleichzeitig agieren und kommunizieren kann.⁸ Der amerikanische Psychoanalytiker Robert J. Lifton hat das Produkt dieser Evolution den "proteischen" Menschen genannt und als ein vom "Westen" sich ausbreitendes weltweites Phänomen identifiziert: "Der 'proteische Mensch' wird in genauem Gegensatz durch einen Habitus des unendlichen Forschens und der ständigen Fluxion, seine Selbstentwicklung durch relativ leichte Glaubens- und Identifikationswechsel charakterisiert.

7 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1997, S. 613. Die vierte von ihm genannte Gesellschaftsform, die sich durch den Gegensatz von Zentrum und Peripherie auszeichnet, ist die territorialisierte Variante der stratifizierten Gesellschaft, wie seine weiteren Ausführungen erkennen lassen, S. 663ff.

8 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Kap. 3: Individuum, Individualität, Individualismus, Frankfurt 1989.

Es fällt ihm leicht, verschiedene Ansichten zu teilen oder auf verschiedene Arten von Symbolen und Vorstellungen anzusprechen."⁹ Luhmanns Gesellschaftstheorie mag auf die europäischen Gesellschaften vielleicht zutreffen, doch wird die Sache viel schwieriger, sobald man außereuropäische Gesellschaften betrachtet, die Luhmann bemerkenswerterweise, selbst wenn er über Weltgesellschaft schreibt, weitgehend ausblendet und nicht in seine Analyse einbezieht. Er ist hier mit einem Problem konfrontiert, das sich aus seiner Gesellschaftstheorie ergibt, das aber offenbar nicht lösbar ist, weshalb er ihm ausweicht: Wenn Gesellschaft aus Kommunikation besteht, kann es - zumindest seit der europäischen frühen Neuzeit - keine voneinander klar getrennten Gesellschaften geben, sondern das Thema der Gesellschaftstheorie ist schon immer die Weltgesellschaft. Wenn die funktional differenzierte Gesellschaft aber nur in Europa entsteht, wie stellt sich ihr Verhältnis zur Weltgesellschaft dar und wie lässt sich die Weltgesellschaft dann systemtheoretisch fassen?¹⁰

Die europäische Gesellschaft war möglicherweise frühzeitig durch die Herausbildung der Kirche als einer eigenständigen Institution dafür prädestiniert, Religion als abgetrennten und besonderen Bereich wahrzunehmen. Gleichwohl ist auch hier bis in die frühe Neuzeit hinein Religion gerade nicht als Subsystem, als klar von anderen abgegrenzt erkennbar, sondern Religion ist eine alle Lebensbereiche umfassende Sinngebung, ähnlich wie in vielen außereuropäischen Gesellschaften auch.¹¹ Da die Systemtheorie, je nachdem, ob sie über funktional differenzierte Gesellschaften handelt oder über stratifizierte, etwas anderes meint, wenn es um das Thema Religion geht und Religion als Subsystem nur in der funktional differenzierten Gesellschaft existiert, in anderen Gesellschaften dagegen als universale, alle Lebensbereiche durchziehende Sinngebung, erscheint es wenig sinnvoll, Religion in Bezug auf die Philippinen als "System" zu erfassen. Statt ein von der Systemtheorie geleiteter Ansatz bietet sich ein historisch-anthropologischer an, wie ja auch Luhmann selbst die historische Anthropologie abgelehnt hat, was wenig erstaunlich ist, wenn die Gesellschaft nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikation besteht. Imke Rath folgt in ihrem Text einer historisch-anthropologischen Fragestellung, weshalb mir der Bezug auf die Luhmannsche Systemtheorie entbehrlich scheint und möglicherweise sogar Anlass zu Mißverständnissen hinsichtlich Raths Interpretation bieten kann.

9 Robert Jay Lifton, Die Unsterblichkeit des Revolutionäres. Mao Tse-Tung und die chinesische Kulturrevolution, München 1970, S. 194.

10 Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1997, S. 145ff.

11 Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, S. 259ff. Dies heißt freilich nicht, dass Luhmannsche Ansätze und Begrifflichkeiten nicht für außereuropäische Gesellschaften nutzbar wären, allerdings eben nicht im Kontext einer funktional differenzierten Gesellschaft und schon gar nicht für die vorkoloniale oder koloniale Zeit.