

Terry Eagleton, Was ist Kultur? Eine Einführung, übers. v. Holger Fliessbach, Beck München 2001, 189 S. – *Timothy J. Gorringer*, Furthering Humanity. A Theology of Culture, Ashgate Aldershot 2005, 283 S. – *Clotaire Rapaille*, Der Kultur-Code. Was uns trennt – was uns verbindet (Goldmann 15467), Goldmann München 2007, 285 S. – *Kathryn Tanner*, Theories of Culture. A New Agenda for Theology (Guides to Theological Inquiry), Fortress Press Minneapolis (Minnesota) 1997, XI + 196 S.

Weitere Literatur:

Alfred L. Kroeber/Clyde Kluckhohn, Culture. A Critical View of Concepts and Definitions (Papers of the Peabody Museum 47/1), Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Cambridge (Massachusetts) 1952, VIII + 223 S. – *Niklas Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft (stw 1360), Suhrkamp Frankfurt 1997, 1164 S. (2 Teilbde.). – *Michael Welker*, Kommunikatives, kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis: Die Macht der Erinnerung = JBTh 22 (2008) 321–331.

1919 publiziert P. Tillich zusammen mit einem Beitrag von G. Radbruch seinen programmatischen Aufsatz „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe, Berlin 1919). Mit über zwanzig anderen Beiträgen Tillichs aus den Jahren 1919 bis 1962 – über Kirche, Staat, Weltpolitik, Erziehung, Gesundheit, Technik, Kunst, Kult, Umwelt, Wohnen, Kirchenbau und andere Themen – wird dieser Text 1967 im Band IX seiner Gesammelten Werke unter dem Titel „Die Religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur“ erneut veröffentlicht (GW IX, Stuttgart 1967, 13–31).

Tillichs Aufsatz vertritt die kühne These: „Was in der theologischen Ethik letztlich beabsichtigt war, kann seine Erfüllung nur finden in einer Theologie der Kultur, die sich nicht nur auf die Ethik, sondern auf alle Kulturfunktionen bezieht.“ (GW IX, 20) Die großen Erwartungen und Forderungen, die der junge Tillich an eine solche „Kulturtheologie“ richtet – nämlich eine „allgemeine religiöse Analyse der Kultur“, eine „religiöse Typologie und Geschichtsphilosophie der Kultur“ und eine „konkrete religiöse Systematisierung der Kultur“ zu bieten (GW IX, 20) –, werden allerdings von seinen Beiträgen in dem ein halbes Jahrhundert nach dem Posaunenstoß des frühen Aufsatzes erscheinenden Band keineswegs eingelöst. Anhand zahlreicher „kultureller“ Kontexte und Inhalte führt Tillich vielmehr immer wieder seine bekannten Gedanken zum Verhältnis von Autonomie und Theonomie vor und wiederholt die Versicherungen, dass die Religion der Kultur ihre „Tiefe“ bzw. „Tiefendimension“ verleihe und dass eine Kultur, die das Religiöse usurpiere, dämonische oder anderweitig Besorgnis erregende Züge annehme. „Kultur“ wird von Tillich 1954 extrem weit und vage gefasst: „Kultur ist das, was der menschliche Geist über das Gegebene hinaus schafft – von der Technik, von dem primitivsten Werkzeug bis zu den höchsten Formen des künstlerischen und gedanklichen Lebens. Das heißt, Kultur umschließt das gesamte geistige Leben des Menschen, und nichts kann davon aus-

geschlossen sein, was im geistigen Leben des Menschen geschieht, also auch nicht Religion.“ („Über die Grenzen von Religion und Kultur“: GW IX, 94)

Obwohl die von Tillich geforderte Ausarbeitung einer „Theologie der Kultur“ verständlicherweise nun schon fast ein Jahrhundert lang auf sich warten lässt, blieb die Faszinationskraft seiner programmatischen Idee erhalten. Um die Wende zum 21. Jh. sind einige recht ausstrahlungsstarke Publikationen zu eben diesem Thema erschienen, die allerdings auf Beiträge Tillichs gar nicht oder nur kurz und flüchtig Bezug nehmen. Die Chicagoer Systematikerin K. Tanner hat in ihrem Buch „Theories of Culture. A New Agenda for Theology“ Tillich nicht einmal einer Erwähnung für würdig befunden. T. J. Gorringer, Professor for Theological Studies in Exeter, erwähnt Tillich nur beiläufig in seinem erfolgreichen Buch „Furthering Humanity. A Theology of Culture“. In gelehrten Überblicken über die Verwendung des Begriffs „Kultur“ in den verschiedensten historischen, nationalen, akademischen und kunstbetrachtenden Kontexten machen Tanner und Gorringer deutlich, warum ein Kulturbegriff, der Gegenstände und Phänomenzusammenhänge von „primitiven Werkzeugen“ bis zur Weite einer Hegelschen Geisttheorie zu integrieren sucht, als nicht einmal zur kritischen Selbstabgrenzung mehr brauchbar erscheint.

K. Tanner diagnostiziert einen „anthropological turn“ in der Verwendung des Begriffs, hin zu einer „group differentiating, holistic, nonevaluative, and context-relative notion“ (24). Ein neues Paradigma sei im Verlauf des 20. Jh. aufgekomen, das Kultur als „human universal“ verstehe: „Culture is the defining mark of human life“ (25). Zugleich markiere „Kultur“ im anthropologischen Gebrauch „human diversity“ und variere in ihrer inhaltlichen Füllung mit sozialen Gruppen und Schichtungen. Mit „Kultur“ werde ein „way of life“ und ein „social consensus“ assoziiert (26f.). Gerade in dieser Spannweite von anthropologischer Universalität und Partikularität werde „Kultur“ als konstitutives Medium menschlichen Lebens angesehen. Einerseits werde die Kontingenz spezifischer menschlicher Kultur akzeptiert, andererseits werde die mit ihr verbundene soziale und politische Macht bewundert.

Tanner konfrontiert diese Lesart von Kultur mit „postmodernen“ Interpretationen, die die Definitionsmacht von nationalistischen, kolonialistischen und anderen Eliten kritisch wahrnehmen. Diese Interpretationen rücken die fluiden und interaktiven historischen Prozesse in den Blick, die die Generalisierungen, und zwar auch die regionalen Generalisierungen, kritisch zu befragen nötigen. Sie problematisieren die Idolisierung von „Stabilität sozialer Ordnung“, eingespielter „Konsense“ und der Unterstellung eines inneren Zusammenhangs von „Kultur und Prinzip sozialer Ordnung“ (40). In diesem komplexen Kontext, so Tanner, habe sich eine selbstkritische „Theology of Culture“ zu verorten und ihre Beiträge zu theologischer Urteilsbildung und Pflege bzw. Problematisierung „christlicher Identität“ zu reflektieren.

T. J. Gorrings Buch „Furthering Humanity. A Theology of Culture“ kann nur bedingt als ein Versuch angesehen werden, das von Tanner skizzierte Programm inhaltlich einzulösen. „The absence of anthropology will strike many as strange. I began with it, but the need for political analysis took me further and further from much of what passes as anthropological reflection on culture“ (Preface). Inspiriert von einer kritischen Lektüre Barths und einer materialistischen Variante befreiungstheologischer Denkansätze bietet Gorrings eine „metapolitische“ Beschreibung einer, wie er sagt, „langen Revolution“ unter den Titeln „Culture“, „Power“ und „Mission“.

Er sieht in Inkarnation, Kreuz und Auferstehung material formative Kräfte, die Theologie und Kirche dazu herausfordern und befähigen, eine postkoloniale Kritik des Kulturimperialismus zu entwickeln (vgl. 77 ff.). Eine Unterscheidung der Geister sei dabei die große Herausforderung, denn Kultur als „the totality of human creative effort“ sei einerseits „marked by sin and idolatry“, andererseits „marked by grace as well“ (102). Gorrings übernimmt dabei klassenkämpferisch klingende Gedanken von T. Eagleton (s. u.), um eine selbstkritische Auseinandersetzung kirchlicher Theologie mit ihren eigenen Ideologisierungstendenzen, aber auch mit der – mitunter kirchlich funktionalisierten – hegemonialen Markt- und Medienmacht (vgl. 132 ff.) einzuüben. Recht plakativ allerdings bleibt die befreiungstheologisch inspirierte Forderung: „the construction of alternative economic and therefore social and political orders is a gospel imperative, as clearly as it was in the case of German fascism“ (173).

Man fragt sich an dieser Stelle, warum Gorrings darauf verzichtet hat, die intensive nordamerikanische theologisch-ethische und interdisziplinäre Diskussion über Globalisierung, Ökonomiekritik und „the common good“ auch nur zur Kenntnis zu nehmen, z. B. die wichtigen Beiträge von M. Stackhouse, A. Waterman, B. Diggs, M. Lutz, W. Schweiker, S. Thomas u. a., die hier Impulse hätten geben können.

Eine entsprechend kulturtheoretisch und kulturtheologisch „weiche“ Rede von „diversity in unity“ und „multiculturalism“ schwächt denn auch den letzten Teil des Buches, der unter dem Obertitel „Mission“ den Beitrag von Theologie und Kirche zur sog. „langen Revolution“ auf den auf die Liturgie zentrierten Kampf gegen das Problem des „memory loss“ zuspitzt (259–265). Was ist demgegenüber von den kulturtheoretischen und kulturdiagnostischen Studien des Oxforder Professors für Englische Literatur, T. Eagleton, zu lernen, der Gorrings Denken beträchtlich inspiriert hat?

Es gibt viele verschiedene Definitionen und Theorien der Kultur. Schon in der Antike finden wir das breite Spektrum von „Haushaltung“ oder „Pflege des natürlichen Wachstums“ bis hin zu „Bewahrung“ und „Gottesdienst“. Eagleton konstatiert in seinem beeindruckenden Buch „Was ist Kultur?“ („The Idea of Culture“), dass „Kulturen auf dem unablässigen Umgang mit der Natur errichtet [sind], den wir Arbeit nennen [...] Bedeutet das Wort ‚Kultur‘ ursprünglich

Hege und Pflege, so unterstellt es sowohl Regulierung als auch spontanes Wachstum“ (10f.). „Kultur“ kann damit als deskriptiver, evaluativer und auch normativer Begriff verwendet werden. Duale wie Rationalität und Spontaneität, Kalkulation und Wachsenlassen, Notwendigkeit und Freiheit können mit diesem Begriff verbunden werden. Das Vorgegebene und das Wünschbare, eine Sicht des Wirklichen und eine Vision der Perfektion können sich mit der Rede von „Kultur“ verbinden. Dies erklärt, warum „Kultur“ zu einem Faszinosum werden kann, aber auch, warum der damit chiffrierte Phänomenbereich nur schwer unter gedankliche und wissenschaftliche Kontrolle zu bringen ist.

Eine komplexe menschliche Aktivität oder ein Komplex tatsächlicher oder möglicher menschlicher Angelegenheiten, konzentriert auf natürliche Gegebenheiten oder symbolische bzw. geistige Wirklichkeiten, muss ins Auge gefasst werden. Mit Hilfe von R. Williams (vgl. 17 ff.) unterscheidet Eagleton mehrere moderne Konzepte: „Zivilisation“ im 18. Jh. „im Sinne eines allgemeinen geistigen, spirituellen und materiellen Fortschritts“; im 19. Jh. die Differenzierung oder sogar Konfrontation von „Zivilisation“ und „Kultur“. Einerseits wird dabei „Kultur“ mit Tradition oder mit einem „Hort wahrer Werte“ verbunden, andererseits können auf dieser Basis Kultur und Widerstand assoziiert werden. „Kultur“ lässt konservative, progressive und sogar revolutionäre Assoziationen zu. Kultur wird assoziiert mit Oberschicht, Aristokratie, Elite – oder mit dem Volk oder sogar der Masse.

Die Schriften von J. G. Herder dokumentieren eine weitere wichtige Bedeutungsveränderung in der Rede von Kultur. Herder gebraucht den Ausdruck „Kultur“ im Plural. „Kultur ist nach Herder nicht die großartige, unilineare Menschheitserzählung, sondern eine Vielzahl von spezifischen Lebensformen, deren jede ihr eigenes Entwicklungsgesetz in sich trägt“ (21). Herder „verbindet den Kampf zwischen den zwei Bedeutungen von ‚Kultur‘ explizit mit dem Konflikt zwischen Europa und seinem kolonialen Gegenüber. Ihm geht es darum, dem Eurozentrismus einer Kultur-als-universaler-Zivilisation die Ansprüche jener Menschen ‚von den vier Enden der Erde‘ entgegenzustellen, die nicht für die zweifelhafte Ehre gelebt haben und gestorben sind, ihre Nachkommen mit einer trügerisch überlegenen europäischen Kultur beglückt zu haben“ (21 f.).

Mit der Pluralisierung des Kulturbegriffs wird ein Paradigma modernen Denkens in Frage gestellt. Multikontextuelles Denken bricht zumindest zögernd auf. Die abstrakte Theoretisierung über den Begriff „Kultur“ und die empirisch gestützten Untersuchungen spezifischer Kulturen werden differenziert. Der zuvor latente Transport von Normen und Werten mit dem Gebrauch der Rede von „Kultur“ wird erkennbar und befragbar. Ein großes Interesse, ja sogar ein Enthusiasmus für Kulturen und Völker bricht auf, die vorher als „exotisch“ oder als „Wilde“ angesehen wurden. Forschungsfelder und Disziplinen werden ausdifferenziert. Parallel dazu entwickeln sich Formen der „Kulturkritik“ an den eigenen Traditionen und Umgebungen. Die permanente – ungewollte oder geplante – Veränderung der eigenen Kultur und der anderen Kulturen in den geschicht-

lichen Prozessen wird zu einem sich schnell ausbreitenden und bald unübersehbaren Forschungsfeld.

Das 20. Jh. experimentiert mit Begriffsbildungen wie „Subkultur“ und „multikulturell“, um sich auf Erfahrungen der radikalen kulturellen Binnendifferenzierungen in Lebenswelten und Gesellschaften einzustellen. Die unabweisbaren Differenzierungen der sozialen Systeme, der zivilgesellschaftlichen Assoziationen, der religiösen Zugehörigkeiten, der sprachlichen und ethnischen Hintergründe und der sozialen Schichtungen führen, ganz besonders im englischen Sprachgebrauch, zu inflationären Differenzierungen und Spezifikationen im Gebrauch der Rede von „Kultur“: ökonomische und politische Kultur, protestantische Kultur, Großstadtkultur, Oberschichtenkultur, Microsoft-Kultur, Dienstleistungskultur, Museumskultur, Hispanic culture, gay culture ... etc.

Gegenüber der auf diesem Weg drohenden Gleichsetzung von „Kultur“ und „way of life“ sieht Eagleton in jüngster Zeit Versuche aufkommen, „die ganze Kategorie ‚Kultur‘ auf eine Handvoll künstlerischer Werke einzudampfen. Kultur bedeutet hier ein Korpus künstlerischer und intellektueller Werke anerkannter Ranges sowie die Institutionen, die es hervorbringen, verbreiten und verwalten“ (33). Doch was ist die solide Basis dieser normativen Gegensteuerung?

Die Romantiker des 19. Jh. hatten auf die kulturorientierende und kulturprägende Kraft der Kunst und auf die Macht der Liebe gesetzt. „Gegenüber wirtschaftlichem Zwang zur Arbeit und Ausbeutung, gegenüber staatlichen Regulierungen, gegenüber der ins Technologische drängenden Forschung“ rette sich „das bedrohte Ich [...] in die Liebe, regeneriert sich in der Familie, findet seine Ausdrucksmöglichkeiten in der Kunst“, so N. Luhmann (Luhmann, 987f.). Das Scheitern dieses Programms mache die massiven religiösen Erneuerungsbewegungen des 20. Jh. bis in unsere Tage hinein verständlich, ohne dass sich schon konsolidierte und akademisch klar deutbare Entwicklungen abzeichneten (Luhmann, 988f.). Auf der Ebene der kulturtheoretischen Diskussion hält – nach einer von Hoffnung auf Konsolidierung erfüllten interdisziplinären Diskussion zwischen Sozial- und Kulturwissenschaftlern wie T. Parsons, A. L. Kroeber, L. White u. a. in den 1950er und 60er Jahren (zur Ausgangslage der Diskussion: Kroeber/Kluckhorn) – eine massive Verunsicherung an, die *Eagleton* im Blick auf das Werk von R. Williams, dem „bedeutendsten Theoretiker der Kultur im England der Nachkriegszeit“, illustriert (vgl. 52f.).

Williams beginnt mit der „Idee eines Maßstabs der Vollkommenheit“, spricht dann von Kultur „als individueller Geisteshaltung, als Zustand der intellektuellen Entwicklung einer ganzen Gesellschaft, als die Künste, als die gesamte Lebensweise einer Gruppe oder eines Volkes“ (52). Er experimentiert mit den Konzepten „signifying system“, „structure of feeling“ und „interrelations of elements in a way of life“.

Eagleton beobachtet, dass sich „seit den sechziger Jahren [...] das Wort ‚Kultur‘ gleichsam um seine eigene Achse gedreht“ habe: „Heute bedeutet es die Bejahung einer spezifischen – nationalen, sexuellen, ethnischen, regionalen –

Identität, nicht deren Überschreitung. Und da sich jede dieser Identitäten als unterdrückt empfindet, hat sich das, was einst als Reich der Übereinstimmung gedacht wurde, in eine ‚Kampfzone‘ verwandelt“ (56). Eagleton analysiert in seinem Buch eine Spannung, ja sogar eine „Feindschaft“ zwischen „Kultur-als-Zivilisiertheit“ und „Kultur-als-Solidarität“ (157; vgl. 74 ff.).

Vor diesem Hintergrund warnt er davor, die Leistungskraft des Phänomenzusammenhangs „Kultur“ und die Tragfähigkeit des Kulturbegriffs zu überschätzen. Er kontrastiert eine Spannung von Praktischwerden der Kultur und Schwächung ihrer integrierenden und versöhnenden Kraft und stellt ihr ein schlechtes Zeugnis im Vergleich mit einer lebendigen Religiosität aus. Wohl ließen sich viele funktionale Äquivalente zwischen „Kultur“ und „Religion“ aufweisen; aber Kultur biete doch nur eine „erbärmliche Alternative“ der Religion gegenüber. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn man der Tendenz der radikalen Regionalisierung des Kulturbegriffs folgt und nach Stabilisierung dieses Trends durch eine möglichst allgemein einleuchtende Typisierung sucht.

C. Rapaille hat eine solche Typisierung in dem Bestseller „Der Kultur-Code. Was uns trennt – was uns verbindet“ mit einer Liste von „Codes“ vorgeführt. Diese Codes bieten auf den amerikanischen Markt zugeschnittene banalisierende Typisierungen für Gemeinsamkeiten und Differenzen von Begriffspaaren: „Liebe und Sex“, „Schönheit und Körperfülle“, „Gesundheit und Jugend“ usw. Im Blick auf „Liebe und Sex“ sieht er das Interesse an Dominanz codiert (79 ff.), im Blick auf „Gesundheit und Jugend“ das Interesse an Maskierung, hinsichtlich „Arbeit und Geld“ die Zelebrierung des Erfolgs (130 ff.; 162 ff.) Der von Seiten der Amerikaner gültige „amerikanische Code für Amerika“ laute: „den Traum lebendig halten, nie aufgeben“ (272 ff.). Die von Rapaille aufgebotenen Klischees dürften auf viele irgendwie ähnlich plausibel und eindrücklich wirken wie einst Tillichs holzschnittartige Evaluation des Zusammenhangs von Religion und Kultur.

Eine Theologie, die sich kulturalanalytisch betätigen und konstruktiv mit der Begriffswelt der Rede von „Kultur“ auseinandersetzen will, sollte sich sowohl zu den Globaldiagnosen als auch zu den regionalen Chiffrierungen – ob moralisch agonal besetzt oder nicht – in ein kritisches Verhältnis setzen. Wenn sie aus ihrem eigenen Terrain heraus fruchtbare Beiträge entwickeln will, wird sie die nahezu beschwörenden Floskeln, der Begriff „Kultur“ sei zu einem „theologischen Leitbegriff“ geworden, wir müssten den „cultural turn“ mitvollziehen etc., mit kritischen Analysen, wie etwa Eagleton sie bietet, konfrontieren. Zwei genuin theologische Zukunftsaufgaben sehe ich darin, die mit der Rede von „Kultur“ chiffrierten Phänomenzusammenhänge in schöpfungstheologischen, pneumatologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Perspektiven zu kontextualisieren und so einen theologisch differenzierten Kulturbegriff zu entwickeln. In funktionaler Hinsicht wären die Leistungen der Erinnerungs- und Erwartungsabstimmung (vgl. Welker) in Kult und Lehre ein fruchtbares Gebiet

kulturtheologischer Arbeit, was Gorringer mit seinem auf die Liturgie hin zuge-
spitzten Beitrag zur Kulturtheologie immerhin andeutet. Ohne solche Schritte
werden die Versuche scheitern, politisch-moralisch mit Hilfe der Kulturtheolo-
gie über die vertraute Rhetorik der öffentlichen Appelle hinauszugelangen oder
akademisch-interdisziplinär neues Vertrauen zu gewinnen.

Kulturwissenschaften und Altes Testament – Themen und Perspektiven

Friedhelm Hartenstein

Angelika Berlejung, Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), Universitätsverlag Freiburg und Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1998, XII + 547 S. – *Angelika Berlejung/Bernd Janowski* (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Mohr Siebeck Tübingen 2009, XII + 723 S. – *Dörte Bester*, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT II/24), Mohr Siebeck Tübingen 2007, XII + 304 S. – *Richard van Dülmen*, Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben (UTB 2254 S), Böhlau Köln 2001, VI + 150 S. – *Martin Ebner/Irmtraud Fischer/Jörg Frey u. a.* (Hg.), Der Himmel = JBTh 20 (2005), Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2006, XII + 472 S. – *Bernd Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2006, XVI + 444 S. – *Bernd Janowski/Beate Ego* (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Mohr Siebeck Tübingen 2001, IX + 587 S. – *Körperkonzepte im Ersten Testament*. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, hg. v. Hedwig Jahnow-Forschungsprojekt, Kohlhammer Stuttgart 2003, 254 S. – *Bernhard Lang/Colleen McDannell*, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens (es 1586), Suhrkamp Frankfurt 1990, 578 S. – *Tryggve N. D. Mettinger*, No graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context (CB.OT 42), Almqvist & Wiksell Stockholm 1995, 252 S. – *Silvia Schroer/Thomas Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2005, XIV + 191 S.

Weitere Literatur:

Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (Beck'sche Reihe 1307), Beck München 2007, 344 S. – *Hans Belting*, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, Beck München 1990, 700 S. – *Hans Belting*, Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft (Bild und Text), Fink München 2001, 278 S. – *Walter Burkert*, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion (C. H. Beck Kulturwissenschaft), Beck München 1998, 279 S. – *David McL. Carr*, Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, University Press Oxford 2005, XIV + 330 S. – *Cornelius Castoriadis*, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie (stw 867), Suhrkamp Frankfurt 1990, 612 S. – *Mary Douglas*, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur [1970] (Fischer Taschenbücher Wissenschaft 7365), Fischer Taschenbuch Frankfurt 1986, XI + 253 S. – *Norbert Elias*, Über den Prozeß der Zivilisation I–II [1939] (stw 158/159), Suhrkamp Frankfurt 1997, zus. 1103 S. – *Clifford Geertz*, Religion als kulturelles System [1966]: Clifford Geertz, Dichte Beschreibung (stw 696), Suhrkamp Frank-