

Soziologische Schriften

Band 87

**Der Begriff der Askese
in der Religionssoziologie
Max Webers**

Von

Christian Lührsen



Duncker & Humblot · Berlin

CHRISTIAN LÜHRSEN

Der Begriff der Askese in der Religionssoziologie
Max Webers

Soziologische Schriften

Band 87

Der Begriff der Askese in der Religionssoziologie Max Webers

Von

Christian Lührsen



Duncker & Humblot · Berlin

Der Fachbereich für Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin hat diese Arbeit im Jahre 2021
als Dissertation angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten
© 2022 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Satz: 3w+p GmbH, Rimpfing
Druck: CPI buchbücher.de gmbh, Ulm
Printed in Germany

ISSN 0584-6064
ISBN 978-3-428-18637-2 (Print)
ISBN 978-3-428-58637-0 (E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☺

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Danksagung

Beruhet die Leistung des Schreibens einer wissenschaftlichen Arbeit auf dem Können des Verfassers, so wäre es verfehlt, all jene Personen unerwähnt zu lassen, die für den jahrelangen Arbeitsprozess so wichtig waren. Erst durch ihre Ratschläge, die mit ihnen geführten Diskussionen, ihre Korrekturvorschläge und allgemeine Unterstützung wurde die vorliegende Arbeit überhaupt ermöglicht und durch ihre Begleitung in die vorliegende Form gebracht.

Daher möchte ich meinen ersten Dank gegenüber meiner Betreuerin, Frau Prof. Dr. Almut-Barbara Renger, aussprechen, durch die ich überhaupt erst auf das Thema der vorliegenden Untersuchung aufmerksam geworden bin. Zudem danke ich ihr für ihre hilfreichen Anregungen, ihre konstruktive Kritik, ihre Diskussions- wie Gesprächsbereitschaft sowie ihre Geduld.

Ebenso möchte ich Herrn Prof. Dr. Jürgen Mohn danken, der mir mit seiner Expertise über die philosophischen und soziologischen Grundlagen der Religionswissenschaft wichtige Impulse gegeben und mich mit seinen Anmerkungen immer wieder auf den richtigen Weg zurückgeführt hat.

Weiterhin danke ich Herrn Prof. Dr. Wulf, dessen Ratschläge und erbauenden Worte mich gerade in der schwierigsten, nämlich der Anfangsphase meines Forschens in meinem Erkenntnistreben bestärkt und mir einen gesunden Respekt vor der mir gestellten Aufgabe gelehrt haben.

Die gegenseitige studentische Hilfe, sowohl in fachlicher als auch emotionaler Hinsicht, ist eine Grundlage akademischen Forschens. Deshalb möchte ich meinen Kommilitonen danken, die mein Arbeiten nicht nur mit ihren fachlichen und wissenschaftlichen Einschätzungen kritisch begleiteten, sondern die mit mir auch die vielen Tage, Wochen und Monate in der Universität teilten. Ebenso gebührt mein Dank meinem guten Freund Thomas Kieslinger, der sich meine häufig unerwartet vorgebrachten Ideen und Überlegungen nicht nur geduldig anhörte, sondern diese auch gründlich und ausführlich beantwortete, kritisierte und mich hierdurch häufig vor dem Begehen von wissenschaftlichen Sackgassen bewahrt hat. Darüber hinaus danke ich all jenen, die hier nicht namentlich genannt werden und die mir doch mit ihren Einsichten und kritischen Anmerkungen so manches Mal einen anderen, häufig besseren Weg zeigten.

Nun bedarf eine Dissertation nicht nur der wissenschaftlichen und akademischen Betreuung, gelehrten Diskussionen und geselligen Pausen, sondern der materiellen Unterstützung, um die umfassende Hingabe an das wissenschaftliche Erkenntnistreben zu ermöglichen, sowie der ideellen Förderung, um auch das außerwissen-

schaftliche Urteilsvermögen nicht zu vernachlässigen. Dies wurde mir dankenswerterweise durch ein Stipendium der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung ermöglicht.

Zu guter Letzt möchte ich meiner Familie danken, die mich über die Jahre hinweg immer unterstützt hat; in dem Vertrauen, dass ich das, was ich mir vorgenommen habe, auch schaffe. Ihr gilt mein besonderer Dank!

Berlin, im Frühjahr 2022

Christian Lührsen

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungssystematik	11
A. Einleitung – Aufgabe, Gegenstand und Methode der Untersuchung	12
B. Max Webers frühe Kultur- und Begriffstheorie	22
I. Die ‚Krise des Historismus‘ und der Kulturbegriff um 1900	25
II. Das Problem der historischen Erkenntnis	30
III. Webers Handlungs- und Kulturtheorie	33
IV. Der Wert als leitendes Prinzip kulturwissenschaftlicher Forschung	37
V. Max Webers Theorie der Kulturerkenntnis	40
VI. Verstehen und Handeln	43
VII. Die idealtypische Begriffsbildung	48
VIII. Zwischen Theorie und Geschichte: Zusammenfassung	55
C. Die Genese des idealtypischen Askesebegriffs in <i>Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus</i>	57
I. Zum kultur- und wissenschaftshistorischen Kontext der Protestantismusstudie	59
1. Kapitalismus als Epochensignum bei Werner Sombart und Georg Simmel	59
2. Das Protestantismus-Moderne-Narrativ im 19. Jahrhundert	65
3. Der Askesebegriff in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie um 1900	71
a) Immanuel Kant	72
b) Friedrich Nietzsche	73
c) Otto Zöckler	75
d) Adolf von Harnack	79
e) Julius Kaftan	81
f) Wilhelm Bender	84
g) Positive und negative Askese: Zusammenfassung	87
II. Webers idealtypischer Begriff der Askese in der <i>Protestantischen Ethik</i>	88
1. Webers Beschäftigung mit dem Zusammenhang von Religion und Wirtschaft	89
2. These und Objekt der Protestantismusstudie: Der ‚Geist‘ des Kapitalismus	91
a) Die These vom ökonomischen Erfolg des Protestantismus	92
b) Das Objekt der Untersuchung: Wahlverwandschaft zwischen Idee und Ökonomie	94

3. Der Askesebegriff in der <i>Protestantischen Ethik</i>	99
a) Der lutherische Berufsbegriff	99
b) Der asketische Protestantismus	100
c) Calvinistische Prädestinationslehre und innerweltliche Askese	107
d) Calvinismus und Katholizismus: Innerweltliche und außerweltliche Askese	118
e) Calvinismus und Luthertum: Askese und Mystik	128
f) Methodismus und Pietismus: Mischformen zwischen Askese und Mystik	140
g) Die asketische Gemeinschaft: Die Sekte	143
h) Das moderne Berufsethos	146
i) „Nur radikaler Idealismus konnte das schaffen“: Zum Zusammenhang von Askese, Beruf, Moderne und Persönlichkeit in der <i>Protestantischen Ethik</i>	155
aa) Askese und Moderne	156
bb) Askese, Persönlichkeit und Beruf	159
j) Innerweltliche Askese als historische Kausalität und Ursprung der bürgerlichen Lebensführung: Zusammenfassung	165
D. Der Askesebegriff in Webers (späten) Religionssoziologie	169
I. Webers (späte) Religionssoziologie im werkgeschichtlichen Kontext	170
1. Von der <i>Protestantischen Ethik</i> zur Religionssoziologie	170
2. Webers ‚Durchbruch‘: Die Frage nach dem ‚okzidentalen Rationalismus‘	172
3. Die universalhistorische Perspektive und die Weltreligionen	176
4. Religionsforschung und -diskurs um 1900	179
5. Das Verhältnis zwischen <i>Wirtschaft und Gesellschaft</i> und der <i>Wirtschaftsethik der Weltreligionen</i>	183
6. Begriffliche und methodische Erweiterungen: Sinnhaftes und soziales Handeln	186
a) Sinn und soziales Handeln: Webers Theorie der verstehenden Soziologie	188
b) Zum Verhältnis von Ideen und Handeln in der Religionssoziologie	193
II. Religionsgeschichte als Ethisierungs- und Rationalisierungsprozess	195
1. Magisch-religiöses Handeln	197
2. Die Entstehung der religiösen Ethik	202
3. Die Erlösungsreligion	205
4. Die prophetische Zäsur	208
5. Gott und Welt: Das Theodizeeproblem	213
6. Die sozialen Träger der Rationalisierung religiöser Weltbilder	215
7. Die ‚Theodizee des Leidens‘ und die ethische Religiosität	219
8. Webers Typologie der ‚rationalen Theodizeen‘	223

III.	Der Askesebegriff im System der religiösen Lebensführung	226
1.	Webers Einordnung des Askesebegriffs in seine Systematik der religiösen Lebensführung	227
2.	Magische Heilmethodik und Askese	229
3.	Die soteriologische Heilmethodik	232
4.	Askese und Mystik in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘	235
a)	Das asketische ‚Werkzeug‘ und das mystische ‚Gefäß‘	236
b)	Askese und Mystik als typologische Begriffe	240
c)	Der ‚asketische Okzident‘	249
IV.	Askese als idealtypischer Komplementärbegriff im Kulturvergleich zwischen ‚Okzident‘ und Asien	252
1.	Formen des praktischen Rationalismus: Innerweltliche Askese und Konfuzianismus	254
2.	Asketisch-okzidentale und mystisch-indische Religiosität	259
a)	Der Hinduismus: Von der magischen Askese zur soteriologischen Mystik	260
b)	Buddhistische Mystik als rational defizitäre Weltablehnung	265
3.	Die asketische Persönlichkeit des ‚Okzidents‘ und der ästhetisch-mystische Intellektualismus des ‚Orients‘: Webers Begriff der innerweltlichen Askese im kolonialen und kulturkritischen Diskurs seiner Zeit	270
V.	Innerweltliche Askese und Entzauberung	278
1.	Ethisierung und ‚Entzauberung‘: Die alttestamentarische Ethik	279
2.	Die Ausbreitung der innerweltlichen Askese außerhalb des Puritanismus‘: Webers zweiter Sektenaufsatz	283
3.	Der Berufsmensch als Asket	287
E. Askese zwischen Religion und Geschichte: Abschließende Zusammenfassung ...		293
Literaturverzeichnis		300
I.	Primärliteratur	300
II.	Sekundärliteratur	307
Sachregister		329

Abkürzungssystematik

In der folgenden Untersuchung werden alle Zitate aus den Schriften Max Webers der Max Weber-Gesamtausgabe entnommen. Die dazugehörige Quellenangabe wird innerhalb des Textes in Klammern angegeben und unterliegt folgender Systematik: An erster Stelle wird die Abteilung in römischer Ziffer angegeben, zu der der Band innerhalb der Max Weber-Gesamtausgabe gehört, aus dem zitiert wird. Durch einen Schrägstrich abgegrenzt, erfolgt die Bandangabe in arabischer Zahl. Abschließend wird die zugehörige Seitenanzahl genannt.

Beispiel: (I/9, 293) = Abteilung I/Band 9, Seite 293.

Wird ein Halbband zitiert, erfolgt dessen Angabe hinter der Bandangabe, von der sie durch einen Punkt abgegrenzt wird. Die letzte Zahl gibt auch hier die Seite an.

Beispiel: (I/4.2, 568) = Abteilung I/Band 4. Halbband 2, Seite 568.

Wirtschaft und Gesellschaft ist in der Max Weber-Gesamtausgabe in Teilbänden gegliedert. Zur Kenntlichmachung einer Zitation aus einem der Teilbände erfolgt die Angabe des jeweiligen Teilbandes durch einen Mittelstrich hinter der Bandangabe.

Beispiel: (I/22-2, 282) = Abteilung I/Band 22-Teilband 2, Seite 282.

A. Einleitung – Aufgabe, Gegenstand und Methode der Untersuchung

Kaum ein Denker hat für die zeitgenössischen kultur- und sozialwissenschaftlichen Debatten sowie Diskurse jene Bedeutung erlangt wie der Historiker, Jurist, Nationalökonom und Soziologe Maximilian Carl Emil Weber (1864–1920),¹ genannt Max Weber. Anlässlich des XIV. Weltkongresses für Soziologie 1998 in Montreal veranlasste die *International Sociological Association* 1997, 77 Jahre nach dem Tod Webers, eine Umfrage unter ihren Mitgliedern, in der diese die für sie wichtigsten soziologischen Werke des 20. Jahrhunderts nennen sollten. Auf den ersten Platz wurde Webers postum komponiertes, ediertes und publiziertes Werk *Wirtschaft und Gesellschaft* gewählt, den vierten Platz belegte seine Studie *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*.² Über Webers eigene Schriften hinaus trug die Rezeption seines Werkes in den großen soziologischen Theorieentwürfen des 20. Jahrhunderts, insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg, bei: Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann, Talcott Parsons und Alfred Schütz, um nur einige zu nennen, haben wichtige Impulse für ihre eigene Arbeit aus den Werken Webers erhalten.³ Ob in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Kernfächern, wie beispielsweise der Kultur- und der Politikwissenschaft, der Soziologie oder in den kulturbezogenen Disziplinen, beispielsweise der Indologie und der Islamwissenschaft, der Judaistik, der Sinologie oder Japanologie – Webers im ersten Quartal des 20. Jahrhunderts entstandenes soziologisches Œuvre gilt bis heute als ein Standardwerk für die Analyse kultureller, politischer, religiöser sowie sozialer Prozesse und Strukturen. Dasselbe gilt für die Religionswissenschaft und in besonderem Maße für die soziologische Religionsforschung, deren Einführungswerke selten ohne eine Nennung des Namens Webers oder eine Skizze seiner zentralen Theorien auskommen.⁴

Worin die enorme Popularität Webers genau liegt, soll hier nicht erörtert, sondern nur anhand von zwei Punkten skizziert werden.⁵ Ein Grund liegt in seiner, zumindest

¹ Vgl. Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (2020), 4.

² Vgl. International Sociological Association o.D.

³ Vgl. Thomas Schwinn (2018), 145.

⁴ Als Beispiele der Nennung Webers zentraler Begriffe und Theoreme aus den deutschsprachigen Einführungswerken zur Religionswissenschaft sowie -soziologie seien genannt: Günther Kehr (1968), 27–32; Hubert Knoblauch (1999), 39–57; Volkhard Krech (1999), 9–12; Klaus Hock (2002), 84–87; Hans G. Kippenberg/Kocku von Stuckrad (2003), 52–53; Udo Tworuschka (2015), 87; Patrick Heiser (2018), 63–71.

⁵ Ein wichtiger Grund für Webers Popularität nach dem Zweiten Weltkrieg mag in der englischsprachigen Forschung liegen, die über die Arbeit Talcott Parsons mit den Werken

in der zweiten Phase seines soziologischen Schaffens (1913–1920),⁶ universalhistorischen Perspektive, durch die er zahlreiche Anknüpfungspunkte für historische, kulturwissenschaftliche sowie soziologische Fragestellungen vorbereitet hat. Als zweiter Grund ist anzumerken, dass sich Webers Werk auch als ‚Steinbruch‘ anbietet, dessen häufig unsystematischer Charakter dazu einlädt,⁷ sich der darin befindlichen Teile – etwa die Handlungstheorie, die Herrschaftstypologie, seine Ausführungen zum modernen Beruf oder seine Prognosen über die kulturelle Entwicklung der Moderne – zu bedienen.⁸

Die Ursache des teils fragmentarisch erscheinenden Charakters der ‚späten Soziologie‘ (Wolfgang Schluchter) Webers mag einerseits darin liegen, dass er sie vor seinem Tod nicht fertigzustellen vermochte; eine andere liegt in seinem begriffstheoretischen Zugang zum Feld der Kultur-, Religions- und Sozialforschung, der seine Ausführungen um Begriffe konzentriert, die ihm als Richtschnur wissenschaftlicher Erkenntnis dienen sollen und die er unter der Bezeichnung des Idealtypus in die wissenschaftliche Kulturforschung und Soziologie eingeführt hat. Dementsprechend ist es erstaunlich, dass die Weber-Forschung, die inzwischen eine immense und kaum zu erfassende Anzahl an Publikationen hervorgebracht hat,⁹ wenige Analysen und Reflexionen zu den zentralen Begriffen im Werk Webers vorzuweisen hat. Wenn es solche gibt, sind diese Bestandteil einer systematischen Betrachtung bestimmter Konzepte, Themen und Theorien Webers; beispielsweise in

Webers in Berührung kam. Zur Rezeption Webers in den USA und die Vermittlung durch Talcott Parsons vgl. Lawrence Scaff (2011). Zu Parsons Weber-Rezeption vgl. Uta Gerhardt (2019). Heinz Steinert betont, dass Weber ein herausragendes Talent im gesellschaftlichen Netzwerken besaß und sein (vermeintliches) Postulat einer kulturellen Überlegenheit der ‚nordatlantisch-protestantischen‘ Kultur sich als intellektuelles Rüstzeug im Kalten Krieg angeboten habe; vgl. Heinz Steinert (2010), 265–268.

⁶ Obwohl Weber als Gründungsfigur der Soziologie gilt, hegte er lange Zeit eine Aversion gegen diese Fachbezeichnung, die er erst am Ende seines Lebens aufgab. Der Grund liegt darin, dass die Soziologie um 1900 als eine akademische Disziplin verstanden wurde, die anhand naturwissenschaftlicher Methoden auf die Begründung einer allgemeinen Gesellschaftswissenschaft abziele. Sowohl der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf historisch-gesellschaftliche Prozesse als auch dem Gesellschaftsbegriff stand der historisch, juristisch und nationalökonomisch geschulte Weber kritisch gegenüber; vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 25–26. Daher werden im Folgenden die frühen methodologisch-theoretischen Schriften als auch die Erstfassung der Protestantismusstudie, um die es in den Kapiteln 2 und 3 geht, als kulturwissenschaftliche und jene Arbeiten ab 1909, um die es in Kapitel 4 geht, als (religions-)soziologische Arbeiten bezeichnet.

⁷ Ob der unsystematische Charakter der Schriften Webers an seinem frühen Tod liegt oder an „the gap between the acuity of his thought and the unstudied disorder of his style of expression“, wie der Übersetzer der englischen Ausgabe der Religionssoziologie Webers behauptet, wird in dieser Studie nicht diskutiert; Ephraim Fischhoff (1963), XVI.

⁸ Vgl. Ralf Dahrendorf (1994), 71–72.

⁹ Für eine ausführliche Bibliografie der Sekundärliteratur zu Weber und seinem Werk bis 1977, unabhängig der Sprache, in der sie verfasst wurden, vgl. Gert Schmidt/Constans Seyfarth (1977). Für eine jüngere Bibliografie, die jedoch nur die englischsprachigen Veröffentlichungen berücksichtigt, vgl. Alan Sica (2004).

der Analyse der Weber'schen Herrschaftssoziologie von Stefan Breuer,¹⁰ der religionssoziologischen Grundbegriffe durch Christopher Adair-Totef¹¹ oder jener zu Webers Religionshermeneutik von Georg Neugebauer.¹²

Dabei dürfen die methodischen Vorteile einer Begriffsanalyse nicht übersehen werden. Begriffe stellen semantische wie sprachliche Konkretisierungen kollektiver Erfahrungen dar, die sich innerhalb einer kulturellen, sozialen und sprachlichen Gruppe in einem bestimmten historischen Raum bilden und die dort herrschenden Selbstverständlichkeiten in einem Diskurs manifestieren.¹³ Die Konkretisierung von Erfahrung und deren Kommunikation schließt immer eine Standardisierung ein, sie ordnet die Wirklichkeit, macht diese kommunizierbar¹⁴ und erlaubt „Perspektiven der Wirklichkeitswahrnehmung transparent und kommunikabel zu machen“.¹⁵ Begriffe sind immer Bestandteil eines Diskurses, hier in Anschluss an Ralf Konersmann verstanden als ‚Kontextualisierbarkeitsfelder‘, über den erst die ihnen immanenten und diese konstituierenden Bedeutungen begreifbar sind.¹⁶ Durch die sprachliche Materialität des Begriffs, seine Verknüpfung von außerwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Diskursen und der jeweiligen Theorie, ist eine Präzision bei der Untersuchung des Verbegrifflichungsprozesses in einem bestimmten Diskurs möglich, der einer reinen Theorieanalyse schwer zugänglich ist. Hierdurch lassen sich innerhalb einer Begriffsanalyse im Rahmen wissenschaftlicher Theorienbildung jene ‚Perspektivitäten‘ respektive Urteile genauer herausarbeiten, die das zu bezeichnende Objekt mitgestalten und die dazugehörige Theorie beeinflussen.¹⁷ Denn Sprache, und mit ihr Begriffe, muss als „methodisch irreduzible Letztinstanz verstanden [werden], ohne die keine Erfahrung und keine Wissenschaft von der Welt zu haben sind“.¹⁸ Begriffe sind keine Epiphänomene der gesellschaftlichen wie natürlichen Wirklichkeit, sie formen diese ebenso, wie sie durch sie geformt werden. Dabei werden sie nicht aus Prinzipien gebildet, sondern sind die Fortbildungen „eines von weit herkommenden Geschehens“.¹⁹ Begriffe sind immer historisch. Daher muss auch jede Begriffsanalyse der Historizität ihres Gegenstandes Rechnung tragen.

¹⁰ Vgl. Stefan Breuer (2011).

¹¹ Vgl. Christopher Adair-Totef (2015); Christopher Adair-Totef (2016).

¹² Vgl. Georg Neugebauer (2017).

¹³ Vgl. Ernst Müller/Falko Schmieder (2016), 375–377.

¹⁴ Vgl. Michael Häder (2010), 34.

¹⁵ Werner J. Patzelt (1986), 117.

¹⁶ Vgl. Ralf Konersmann (2006), 372.

¹⁷ Vgl. Hans-Georg Gadamer (1999), 78–79. Wenn in der vorliegenden Untersuchung von Gegenständen oder Objekten (der Erkenntnis) geschrieben wird, dient das dazu, den Text nicht mit weiteren Wörtern zu belasten, die unter die oben genannten Begriffe fallen, wie etwa Eigenschaften, Prozesse, Verhältnisse, Zustände und weitere.

¹⁸ Reinhart Koselleck (2016), 99.

¹⁹ Hans-Georg Gadamer (2010), 4.

Dabei darf nicht übersehen werden, dass Begriffe in ihrer Bedeutung nicht eindeutig sind. Reinhart Koselleck hat diesen Sachverhalt in Abgrenzung des Begriffes zum Wort deutlich gemacht: „Ein Wort kann eindeutig werden, weil es mehrdeutig ist. Ein Begriff dagegen muß vieldeutig bleiben, um Begriff sein zu können. Der Begriff haftet zwar am Wort, ist aber zugleich mehr als das Wort“.²⁰ Gerade diese Relativität und Vieldeutigkeit des Begriffes aufzuzeigen ist Aufgabe der Begriffsgeschichte, denn sie „durchkreuzt jene Standardauffassung des Begriffes als eines letzten, unangreifbaren und fraglosen Besitzes, die bis auf den heutigen Tag verbreitet ist“.²¹ Die Aufgabe der begriffshistorischen Untersuchung ist somit einerseits die Erfassung des Begriffes in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, und damit seiner zeitlichen Relationen auf die ihn konstituierenden Diskurse, andererseits ihn „ständig zu überprüfen, instandzuhalten und zu schärfen“.²²

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist die umfassende hermeneutische Analyse des Begriffes der Askese im religionssoziologischen Werk Max Webers, die sich am Wort orientiert, um den dazugehörigen Begriffsinhalt im historischen wie semantischen Kontext zu erschließen.²³ Ziel ist es, einerseits Webers Verständnis der Askese darzulegen, andererseits den Stellenwert dieses Begriffes innerhalb seiner Religionssoziologie zu erörtern. Hierbei werden ebenfalls die normativen Gehalte herauszuarbeiten sein, die dem Weber'schen Askesebegriff inhärent sind.

Indem Weber den Begriff der Askese für seine kulturwissenschaftlich-soziologische Arbeit nutzt, greift er einen Begriff aus der europäischen Kulturgeschichte auf, dessen Wurzel bis in die Antike reichen. Das erste Mal fassbar wird der Askesebegriff bei Homer als das Verb *askein*, der darunter so viel wie ‚(kunstvoll) bearbeiten‘ versteht. Im Laufe der griechischen Geschichte kommt dem Begriff zunehmend die Bedeutung ‚sich in etwas üben‘ zu, worunter etwa das Einüben respektive Einlernen von Tugenden verstanden wurde.²⁴ Eine Semantik des Entsagens erhält der Begriff Askese ab dem ersten vorchristlichen Jahrhundert unter dem Einfluss dualistischer Vorstellungen, wie diese teils in frühgnostischen, neuplatonischen und neupythagoreischen Philosophien vertreten wurden.²⁵ Als der Begriff von den antiken christlichen Gemeinden aufgegriffen wurde, verstärkte sich dessen Bedeutung von Entsagung und Verzicht durch die eschatologischen Erwartungen des Paulus und steigerte sich bis ins Mittelalter, in dem Askese fast ausschließlich als Leidens- wie Verzichtleistung verstanden wurde, die darauf abziele, die ver-

²⁰ Reinhart Koselleck (1972), XXII. Die hier von Koselleck vorgenommene Unterscheidung zwischen Begriff und Wort wurde vonseiten der modernen Sprachwissenschaft als ‚naturalistischer Begriffsrealismus‘ kritisiert; vgl. Ernst Müller/Falko Schmieder (2016), 297–298.

²¹ Ralf Konersmann (2006), 369.

²² Norbert Hinske (1986), 188.

²³ Zum Verhältnis von Begriff und Wort in den Sozialwissenschaften vgl. Rolf Prim/Heribert Tilmann (1997), 26–28.

²⁴ Vgl. Jan Bergman (1979), 195–196.

²⁵ Vgl. Henriette Harich-Schwarzbauer (1999), Sp. 831.

meintlich gefährlichen Neigungen der Sinne abzutöten und die Leiden Jesu Christi nachzuempfinden.²⁶ Asketische Forderungen prägten die Religiosität des Mittelalters, vor allem jene der Mönche und den diesen nahestehenden Laien, bis das monastische Ideal des Asketen durch die Reformatoren in Nord- und Mitteleuropa verworfen wurde, die darin einen Leistungs- sowie Gesetzesgedanken sahen, denen sie ihr Ideal der ‚christlichen Freiheit‘ entgegenstellten.²⁷ Dieser Sachverhalt hinderte viele protestantische Gruppen jedoch nicht daran, asketische Praktiken, etwa die Kirchenzucht, in ihre Religiosität zu integrieren.²⁸ In den nachfolgenden Jahrhunderten wurde Askese in Europa zunehmend mit katholischer Religiosität gleichgesetzt und diente seitens der Protestanten als Pejorativum gegen die Katholiken in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts. Die abwertende Konnotation des Askesebegriffes hielt sich lange Zeit in den protestantischen Gebieten des deutschen Sprachraumes, auch in den akademischen Disziplinen der Philosophie und Theologie.²⁹ Dieser Umstand änderte sich zunehmend durch die Schriften Webers.³⁰ Wie zu zeigen sein wird, greift dieser den Askesebegriff das erste Mal in seiner kulturwissenschaftlichen und religionssoziologischen Arbeit *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* auf,³¹ um ihn als idealtypisches Instrument bei der Beantwortung seiner Frage nach der Herkunft des modernen kapitalistischen Profitstrebens anzuwenden. Hierfür nimmt er eine innerbegriffliche Systematisierung vor, die dem Aufzeigen von Differenzen in den Formen christlicher Ethiken dient und ihn zur Unterscheidung von außer- wie innerweltlicher Askese führt. Obwohl somit vor allem dem Begriff der innerweltlichen Askese eine zentrale Bedeutung in Webers Theorie zur Entstehung des modernen Kapitalismus zukommt und sein Askesebegriff bereits in der empirischen wie historischen Forschung Anwendung gefunden hat,³² ist die Forschung über den Begriff selbst bislang spärlich geblieben.³³ Von der bisherigen Untersuchungen des Weber’schen Askesebegriffes ist die Studie Wolfgang Schluchters mit dem Titel *Religion und Lebensführung* hervorzuheben, in der dieser die Askese als Element der Systematik der religiösen Lebensführung im Werk Webers unter handlungstheoretischen und systematischen Aspekten untersucht.³⁴ Schluchters Ziel ist es, die Weber’sche Systematik der religiösen Lebensführung

²⁶ Vgl. Gerhard Schlatter (1990), 60–61.

²⁷ Vgl. Ulrich Köpf (1998), Sp. 836–837.

²⁸ Vgl. Ulrich Köpf (1998), Sp. 837.

²⁹ Vgl. Kapitel C.I.3. und C.II.3.i).

³⁰ Vgl. Walter Michael Sprondel (1971), Sp. 542.

³¹ Zur Bedeutung der Weber’schen Protestantismusstudie für die Kulturwissenschaft vgl. Ute Daniel (2002), 77–90; Marcel Siepmann (2012).

³² Zu nennen sind hierfür folgende Aufsätze und Monografien: Vgl. Gert H. Müller (1973); G. S. Aurora (1986); Caroline Walker Bynum (1991), 53–78; Ilana Friedrich Silber (1993); Richard Valantasis (1995); Lutz Kaelber (1995); Lutz Kaelber (1996); Harold B. Jones Jr. (1997); Lutz Kaelber (1998); Scott Blanshard (2001).

³³ Vgl. Christopher Adair-Toteff (2016), 61.

³⁴ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 80–96.

stärker zu spezialisieren und zu systematisieren.³⁵ In der englischsprachigen Literatur hat sich Christopher Adair-Totef in seinen Werken *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion* und in *Max Weber's Sociology of Religion* mit dem Askesebegriff Webers beschäftigt. Für ihn stehen diskurs- und religionshistorische sowie theoretische Fragestellungen im Vordergrund.³⁶ Sowohl bei Schluchter als auch bei Adair-Totef werden Askese und Mystik in Webers Werk vornehmlich gemeinsam als Komplementäre untersucht. In jüngerer Zeit hat sich Georg Neugebauer in *Max Webers Religionshermeneutik* mit der von Weber beschriebenen soteriologischen Methoden und somit auch mit der Askese auseinandergesetzt.³⁷ Dabei nimmt Neugebauer unter anderem eine begriffshistorische Analyse vor und bezieht einige jener Autoren in seine Untersuchung mit ein, deren Schriften Webers Askeseverständnis nachhaltig beeinflusst haben. Begriffs- und diskursgeschichtlich hat Hubert Treiber Webers Askesebegriff respektive -verständnis erforscht. In seinem 1991 erschienenen Aufsatz *Im Westen nichts Neues. Menschwerdung durch Askese* untersucht er das Askesekonzept von Weber im Vergleich mit jenem Friedrich Nietzsches. Beide haben demnach das Konzept des asketischen Lebens mit dem für das wilhelminische Bürgertum typische Ideal der Persönlichkeit verknüpft, das im Zusammenhang mit den Vorstellungen von Erziehung und Selbstdisziplinierung stand.³⁸ Auf die Differenz zwischen Nietzsches und Webers Askesekonzept geht er genauer in seinem 1999 erschienenen Aufsatz *Zur Genese des Askesekonzepts bei Max Weber* ein. Während für Nietzsche Askese vor allem pflichtgemäße Disziplinierung bedeute, verstehe Weber hierunter eine ethisch-religiös motivierte Lebensführung.³⁹ In jüngster Zeit haben sich Jakob Schultz und Laurin Schwarz im Lemma ‚Askese‘ der zweiten und ergänzten Auflage des *Max Weber-Handbuchs* mit dem gleichnamigen Begriff im Werk Webers auseinandergesetzt. Dabei nehmen sie in ihrer werkhistorischen Perspektive eine thematische Binnendifferenzierung des Askesebegriffes vor und beschreiben Webers Unterscheidung von inner- und außerweltlicher Askese, den durch ihn hergestellten Zusammenhang zwischen Askese und modernem Berufsethos und Askese und kapitalistischem Geist, sowie zum Schluss das Verhältnis zwischen Askese und Mystik im Werk Webers.⁴⁰

Abgesehen vom letztgenannten Titel, der einen groben Überblick gibt, stellt keine der genannten Abhandlungen eine systematische Betrachtung des Weber'schen Askesebegriffs dar; sie alle untersuchen diesen entweder als Teil eines Aspektes seiner religionssoziologischen Theorie oder stellen nur eine Skizze dar. Daher macht es sich die vorliegende Untersuchung zur Aufgabe, den Askesebegriff einerseits in theoretischer, andererseits begriffshistorischer Hinsicht zu analysieren. Theoretisch

³⁵ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 94–96.

³⁶ Vgl. Christopher Adair-Totef (2015), 55–81; Christopher Adair-Totef (2016), 61–77.

³⁷ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 297–321, 362–371.

³⁸ Vgl. Hubert Treiber (1991), 307.

³⁹ Vgl. Hubert Treiber (1999), 276–282.

⁴⁰ Vgl. Jakob Schultz/Laurin Schwarz (2020).

werden die begriffs-, handlungs-, kultur- und wissenschaftstheoretischen Aspekte des Askesebegriffs in Webers Werk analysiert, um dessen theoretische Funktion für sein religionssoziologisches Opus herauszuarbeiten. Begriffsgeschichtlich werden der Askesebegriff und die mit ihm zusammenhängenden respektive ihm komplementären Begriffe auf die ihnen inhärenten kulturhistorischen und religionssoziologischen Interpretationen sowie die ihnen impliziten Wertungen untersucht, die im Kaiserreich, dem ‚Laboratorium der Moderne‘,⁴¹ den wissenschaftlichen Diskurs und damit auch Webers Weltansicht prägten. Die leitende These der vorliegenden Studie lautet, dass der Askesebegriff nicht nur der Kern der Weber’schen Religionssoziologie ist, sondern sich anhand dessen die zentralen Motive seines (religions-)soziologischen Werkes entwickeln: Seine Begriffs- und Handlungstheorie exemplifiziert Weber das erste Mal dort, wo er den Begriff der innerweltlichen Askese bildet, um die Entstehung der modernen kapitalistischen Mentalität aus der puritanischen Ethik wissenschaftlich nachzuzeichnen. Damit verknüpft ist seine Theorie der kapitalistischen und europäischen Moderne im Besonderen und der Kulturgeschichte des ‚Okzidents‘ im Allgemeinen.⁴² Die Kultur des Okzidents habe laut Weber seinen Ursprung im altisraelitischen Gottesbild, was er nicht nur durch eine Untersuchung des antiken Judentums, sondern auch anhand von kulturvergleichenden Studien zu den Religionen Chinas und Indiens beweisen will. Hierfür lässt sich der Askesebegriff als ein ‚roter Faden‘ durch sein Werk legen, um daran seine methodischen, thematischen und theoretischen Schwerpunkte herauszuarbeiten.

Um bei der Untersuchung von Bedeutung und Stellung des Askesebegriffs im Opus Webers dessen dynamischen Charakter genügend zu berücksichtigen, orientiert sich der Aufbau der vorliegenden Arbeit an dessen Werkgeschichte. Die Analyse wird im zweiten Kapitel (B.) mit einer Darstellung der Begriffs-, Kultur- und Wissenschaftstheorie Webers einsetzen, wie er diese zu Beginn seiner kulturwissenschaftlichen Forschung in den zwischen 1903 und 1906 verfassten und veröffentlichten Aufsätzen *Roschers ‚historische Methode‘*, *Knies und das Irrationalitätsproblem* und *Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* dargelegt hat. Innerhalb dieser Schriften entwickelte er seine Theorie des Verstehens sowie seine idealtypische Begriffstheorie, die bis heute seine herausragende Stellung als Methodologe und Theoretiker der Kultur- und Sozialwissenschaften begründet. Eine Darstellung der Weber’schen Methodologie wie Theorie ist

⁴¹ Vgl. Uwe Puschner/Christina Stange-Fayos (2015), 8.

⁴² Die folgende Untersuchung wird sich nahe an den Texten Webers orientieren. Um diese Textnähe zu bewahren und nicht durch die Einführung fremder Begriffe die Transparenz der Studie zu mindern, werden weitestgehend die von Weber genutzten Begriffe verwendet. Dies trifft auch auf den problematischen Begriff des ‚Okzidents‘ zu. Dennoch soll dies nicht den Eindruck entstehen lassen, der Autor wäre sich nicht über die Problematik des Okzidentbegriffs im Klaren. Es sei daher bereits an dieser Stelle festgehalten, dass Webers Interpretation des Okzidents respektive des sogenannten okzidental Rationalismus eine deutsche Variante des europäischen Okzidentalismus darstellt, der den ‚Westen‘ erhöht und den ‚Osten‘ abwertet; vgl. Georg Jochum (2017), 34. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Okzidentalismus vgl. Fernando Coronil (1996); Gabriele Dietze (2015).

für die vorliegende Arbeit deshalb von Bedeutung, insofern er seine Protestantismusschrift auch als Exemplifizierung seiner methodologischen wie theoretischen Versuche versteht und die frühen Reflexionen die theoretischen Grundlagen seiner späteren inhaltlichen Beschäftigung mit Fragen der gesellschaftlichen Ordnung und deren Beschreibbarkeit bilden. Des Weiteren ist die Darlegung seiner Theorie der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung bei einer Analyse seines Begriffs der Askese unabdingbar, wird hierdurch erst deutlich, nach welchen Maßstäben dieser konstruiert wird, wie er sich zu anderen Begriffen verhält und welches Erkenntnisziel Weber mit ihm verbindet.

Daran anschließend wird im dritten Kapitel (C.) die Genese seines Askesebegriffs in seiner frühesten kulturwissenschaftlich-religionssoziologischen Schrift *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*, im Folgenden auch kurz *Protestantische Ethik*, Protestantismusschrift oder Protestantismusstudie, untersucht. Zu Beginn des Kapitels werden die Diskurse dargelegt, die Webers Protestantismus-Kapitalismus-Theorie beeinflusst haben, sowie der Askesebegriff im akademischen Kontext des 19. Jahrhunderts anhand ausgewählter Philosophen und Theologen exemplarisch skizziert, um vor diesem Hintergrund eine begriffsgeschichtliche Verortung Webers vorzunehmen. Daran anschließend wird der Askesebegriff in der Protestantismusstudie untersucht. Begonnen wird die Textanalyse mit einer Darlegung der Begriffsbildung anhand des konkreten Vorgehens Webers. Darauf folgend wird der Begriff der Askese näher bestimmt und in seine historisch-genetischen wie komparativ-systematischen Bestandteile aufgelöst, um ihn einerseits in der Weber'schen Schrift, andererseits hinsichtlich seiner Ursprünge bei anderen, von Weber in der *Protestantischen Ethik* direkt zitierten Autoren ausführlich zu beschreiben. Am Schluss des dritten Kapitels werden die im Askesebegriff enthaltenen kulturkritischen sowie ethischen Motive untersucht, wie sich diese sowohl in Webers Protestantismusstudie als auch in seiner zur Zeit ihrer Niederschrift entstandenen Privatkorrespondenz finden lassen. Zentral sind hierfür vor allem die Konzepte von Beruf und Persönlichkeit.

Im daran anschließenden vierten Kapitel (D.) wird der Askesebegriff innerhalb der Weber'schen ‚späten Religionssoziologie‘ untersucht, wie er diese ab etwa 1913 in dem Kapitel ‚Religiöse Gemeinschaften‘ seines Werkes *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie in seinen Studien in *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, im Folgenden auch kurz *Wirtschaftsethik*, verfasst hat. Seine in der Protestantismusstudie dargelegte Theorie zur Entstehung des kapitalistischen ‚Geistes‘ bildet den Ausgangspunkt für seine späten religionssoziologischen Schriften; nunmehr geht es aber nicht mehr einzig um die Entstehung des kapitalistischen Geistes, sondern dieser wird von Weber als Ausdruck eines sogenannten praktischen Rationalismus begriffen, der ausgehend von Europa und Nordamerika welthistorische Bedeutung erlangt habe. Es wird nachgezeichnet, dass Weber den Askesebegriff hier als heuristisches und idealtypisches Instrument anwendet, anhand dessen er die Unterschiede zwischen den europäischen und den asiatischen Kulturen und Religionen idealtypisch beschreibt. Der inhaltlichen Untersuchung seiner späten religionssoziologischen Werke werden

die werkgeschichtlichen Zusammenhänge sowie die methodologischen und theoretischen Weiterentwicklungen vorangestellt, die Weber nach dem Verfassen seiner *Protestantischen Ethik* vorgenommen hat. Hierdurch werden die theoretischen wie inhaltlichen Änderungen in Webers Werk parallel im Blick gehalten und etwaige Differenzen, Aporien und Paradoxien erklärt, die sich zwischen Askesebegriff und Theorie ergeben. Daran anknüpfend erfolgt die inhaltliche Analyse der religionssoziologischen Schriften. Den Beginn macht die Untersuchung des religionssoziologischen Kapitels aus *Wirtschaft und Gesellschaft*, in dem Weber die Begriffe und Theorien, etwa jene des religiösen Handelns, ausgearbeitet hat. Dabei werden auch weitere Kapitel aus *Wirtschaft und Gesellschaft* hinzugezogen, um bestimmte Aspekte genauer zu untersuchen. Im Anschluss daran wird der Askesebegriff in den Studien zu Konfuzianismus und Taoismus, Hinduismus und Buddhismus und zum Schluss in den Ausführungen Webers zum antiken Judentum aus der *Wirtschaftsethik* untersucht. Am Ende dieser Betrachtungen steht eine Analyse von Webers ‚zweitem Sektenaufsatz‘, in dem er die Ausbreitung der innerweltlichen Askese über die puritanischen Kreise hinaus skizziert, sowie seine Reden *Wissenschaft als Beruf* und *Politik als Beruf*, um diese auf Konvergenzen zwischen seiner wissenschaftlichen Theorie und seinen persönlichen Überzeugungen hinsichtlich des Askesebegriffs zu untersuchen.

Viel wurde über das Leben und die Person Max Webers geschrieben. Lange Zeit galt die von seiner Ehefrau verfasste Biografie als das Standardwerk über sein Leben.⁴³ Auch in jüngster Zeit scheint das Interesse am Lebens- und Denkweg Webers nicht abzubrechen. Hervorzuheben sind hier die jüngeren Weber-Biografien von Joachim Radkau, Dirk Kaesler und Jürgen Kaube.⁴⁴ Angesichts dieser profunden wie umfassenden Darstellungen von Charakter und Lebensweg Webers wird in dieser Arbeit von einer biografischen Einführung abgesehen. Anmerkungen und Skizzen zu seinen Lebensumständen werden dort angeführt, wo diese einem besseren Verständnis der Werkgeschichte dienen. Ebenso wird auf die Bewertung der Person und des Werkes Webers hinzuweisen sein, die sich häufig in der Rezeption subtil fort schreibt. Hans Joas hat auf die affirmative Haltung hingewiesen, die nicht selten die Weber-Rezeption bestimmt.⁴⁵ Zwischen den Schriften Webers und jener kaiserzeitlichen Denker, die er als Quellen zu Rate gezogen hat, liegen laut Joas für viele Rezipienten eklatante Unterschiede hinsichtlich der sich darin befindlichen Urteile vor: Werden Webers Schriften als einzig der wertfreien Erkenntnis und methodischen Redlichkeit verpflichtet verstanden, würden die von ihm konsultierten Werke zeitbedingte Vorurteile aus der Sicht des gebildeten, meist liberalen und protestantischen Bürgertums reproduzieren. Dabei darf nicht übersehen werden, dass sich „in

⁴³ Vgl. Marianne Weber (1989).

⁴⁴ Vgl. Joachim Radkau (2013); Dirk Kaesler (2014); Jürgen Kaube (2014). Zur Familiengeschichte Webers vgl. Guenther Roth (2001). Lesenswert ist darüber hinaus das biografische Essay von M. Rainer Lepsius (2016), 143–271.

⁴⁵ Vgl. Hans Joas (2014), 27–28. Dabei bezieht er sich exemplarisch auf den Aufsatz Edith Hanks über Webers Konzept der Erlösungsreligion; vgl. Edith Hanke (2001).

Max Webers Denken und Werk zentrale Grundprobleme seiner Epoche“ abzeichnen.⁴⁶ Eine Untersuchung, die sich von jener Annahme leiten ließe, Webers Werk sei frei von zeitbedingten Werturteilen, würde ein stark verkürztes und verzerrtes Bild wiedergeben.

Weit mehr noch als über sein Leben wurde über Webers Denken debattiert, seine Theorien und Methoden wurden diskutiert, kritisiert, verworfen oder weiterentwickelt. Die von ihm genutzten Begriffe kamen dabei meist nur im Kontext seiner Theorien in das Blickfeld der Untersuchungen. Dieses Versäumnis wirkt umso schwerer, als Begriffe die Werkzeuge sind, anhand derer wir uns den Gegenständen annähern und sie unserer Erkenntnis unterwerfen.⁴⁷ Die Aufgabe der vorliegenden Studie besteht auch darin, einen Beitrag zur Schärfung und Wartung des Erkenntnisinstrumentes des Weber'schen Askesebegriffs zu leisten, um methodische wie theoretische Rechenschaft wissenschaftlicher Kultur-, Religions- sowie Sozialforschung zu gewährleisten und eine Orientierung zukünftiger empirischer wie historischer Untersuchungen zu ermöglichen.

⁴⁶ Wolfgang J. Mommsen (1974a), 9. Dazu Weber selbst: „[E]ine jede Wissenschaft, auch die einfach darstellende Geschichte, arbeitet mit dem Begriffsvorrat ihrer Zeit“ (I/7, 225).

⁴⁷ Vgl. Hans-Georg Gadamer (1999), 79.

B. Max Webers frühe Kultur- und Begriffstheorie

Will man sich das Werk Webers systematisch erschließen, muss man bei seinen frühen Theorien zu Wissenschaft, Kultur und Begriff beginnen. Hierin entwickelt er seinen Idealtypus und seine Theorie des Handelns und Verstehens – seine wohl wirkmächtigsten theoretischen Hinterlassenschaften. Die Aufgabe der folgenden Untersuchung besteht nicht in einer umfassenden und systematischen Analyse der gesamten frühen Wissenschaftslehre, sondern in Darlegung der Theorie Webers von der Konstruktion der kulturwissenschaftlichen Objekte und der idealtypischen Begriffe.⁴⁸ Einleitend wird dem Problem von Geschichte und Kultur als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung um 1900 dargestellt, um darauffolgend Webers Lösungsvorschlag nachzuzeichnen. Das Kapitel schließt mit der Darstellung der Weber'schen Begriffs- und Theoriebildung, dem Idealtypus.

Als Ausgangspunkt dienen seine beiden beziehungsweise drei frühen theoretischen Schriften seiner sogenannten Wissenschaftslehre:⁴⁹ Der 1903 verfasste und ein Jahr später erschienene Text *Roschers ‚historische Methode‘*, der 1905 und 1906 verfasste und daran anschließende und später mit dem erstgenannten zusammengefügte Aufsatz *Knies und das Irrationalitätsprinzip* sowie Webers zentrale theoretische Frühschrift *Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. Dieser, im Folgenden Objektivitätsaufsatz genannt, ist der leitende Text der folgenden Darstellung, da Weber in diesem seine „programmatischen Intentionen in systematischer Form kundtat“ und er die „eindrucksvollste und präziseste Argumentation“ aufweist.⁵⁰ Die beiden erstgenannten Texte dienen der eingehenderen Betrachtung bestimmter Argumente und Auffassungen Webers, die im Objektivitätsaufsatz von ihm nur angerissen werden. Dem Verfassen dieser Texte ist von 1898 bis etwa 1902 eine Nervenerkrankung Webers und damit einhergehend eine berufliche wie persönliche Krise vorausgegangen, aufgrund dessen er 1903 seine

⁴⁸ Die Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie Max Webers ist inzwischen in unzähligen Abhandlungen erfolgt. Eine ausführliche Auflistung aller bisher dazu erschienenen Publikationen soll hier nicht geleistet werden. Ausführlich zu Webers Methodologie beziehungsweise zu Teilaspekten dieser unter anderem: Alexander von Schelting (1934); Thomas Burger (1987); Pietro Rossi (1987); Guy Oakes (1990); Wolfgang Schluchter (1991a); Gerhard Wagner/Heinz Zipprian (1994); Werner Gephart (1998); Volker Kruse (1999); Friedrich H. Tenbruck (1999); Uta Gerhardt (2001).

⁴⁹ Der Begriff der ‚Wissenschaftslehre‘ war zu Zeiten Webers ein geläufiger Begriff für Reflexionen über Probleme der Wissenschaft, wie Tenbruck mit Verweis auf die Schriften von Hermann von Helmholtz und Rudolf von Virchow nachweist. Es handelt sich damit nicht um eine Entlehnung von Johann Gottlieb Fichtes ‚Wissenschaftslehre‘, wie Johannes Winkelmann behauptet; vgl. Friedrich H. Tenbruck (1994), 377.

⁵⁰ Lawrence Scaff (1994), 687.

Anstellung als Professor für Nationalökonomie in Freiburg aufgab. Infolge seiner Erkrankung setzte er sich nach der Jahrhundertwende mit den theoretischen Fragen der nationalökonomischen wie kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung auseinander, gleichzeitig zu seiner Niederschrift der *Protestantischen Ethik*, die in zwei Teilen in den Jahren 1904 und 1905 im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, im Folgenden auch mit *Archiv* abgekürzt, erschienen ist.⁵¹ Webers theoretisches Schaffen und seine erste religionssoziologische Untersuchung stehen somit in einem engen biografischen Zusammenhang.

Das sich durch Webers frühe theoretische Schriften ziehende Grundmotiv ist die Frage nach der Objektivität historisch arbeitender Wissenschaften. Dabei geht es ihm um die Beantwortung der Frage, inwieweit die aus historischem Material gewonnenen Erkenntnisse und Ergebnisse, wissenschaftliche, und folglich objektive Gültigkeit beanspruchen können. Weber stellt sich damit dem in seiner Zeit häufig vorgebrachten Vorwurf, den historisch arbeitenden Wissenschaften würde es an Wissenschaftlichkeit mangeln, da es diesen nur um das Sammeln individueller Ereignisse ginge, ohne diese in einen größeren und kausalen Kontext zu stellen.⁵² Die ersten beiden genannten Werke bestehen weitestgehend aus Webers Auseinandersetzung mit verschiedenen zeitgenössischen Theorien kultur- und geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis und deren Vertretern und reichen von der Kritik der Begriffsbildung Wilhelm Roschers und der These der Irrationalität der Geschichte bei Karl Knies bis hin zur Auseinandersetzung mit einer psychologisch begründeten Geisteswissenschaft bei Hugo Münsterberg. Da beide Schriften in Form von Kritiken verfasst wurden, weitestgehend dieselben Fragen behandeln, zeitlich direkt aufeinander folgen und auch gemeinsam unter dem Titel *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* veröffentlicht wurden, werden sie als ein Text behandelt und im Folgenden Roscher-Knies-Aufsatz beziehungsweise -Text genannt.

Anders verhält es sich mit dem zeitlich parallel dazu entstandenen Objektivitätsaufsatz, in dem Weber das Forschungsprogramm des *Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* darlegt, dessen Vorsitz er 1904 gemeinsam mit Edgar Jaffé und Werner Sombart übernommen hatte. Diese Schrift gilt als zentrale Darstellung des Weber'schen Forschungsprogrammes; in ihr legt er seinen Standpunkt über die Methodik der Erforschung in den historischen Wissenschaften und ihrer Theoriebildung dar und skizziert bereits ausführlich seine Position, die er in dem 1909 in den Sozialwissenschaften entbrannten sogenannten Werturteilsstreit einnimmt. Mit seinem Objektivitätsaufsatz verfolgte er zwei Ziele: Zum einen musste er sich und das *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* innerhalb des Werturteilsstreites

⁵¹ Von circa 1898 bis 1902 litt Weber unter einer schweren persönlichen Krise, die ihm seinen Heidelberger Lehrstuhl kostete. Der zuvor höchst produktive Lehrstuhlinhaber, der vor dieser Krise in wenigen Monaten ganze Bücher verfasste, veröffentlichte in dieser Zeit gerade einmal 36 Seiten; vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 40 Anm. 39. Ausführlich zu Webers Leiden und den Einfluss dieser Krise auf sein Schaffen in Joachim Radkau (2013), 245–289.

⁵² Vgl. Friedrich H. Tenbruck (1994), 379.

in der Nationalökonomie positionieren. Damit setzt sich Weber hauptsächlich am Beginn seines Aufsatzes auseinander und stellt ausführlich seine Position der Werturteilsfreiheit dar, nach der sich aus erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnissen keine normativen Handlungsanweisungen ableiten ließen.⁵³ Das zweite von ihm verfolgte Ziel ist festzustellen, „in welchem Sinne [...] es ‚objektiv gültige Wahrheiten‘ auf dem Boden der Wissenschaften vom Kulturleben *überhaupt* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 144) gibt.

Weber beabsichtigte nie eine umfassende und systematische Methodologie zu entwerfen und keiner seiner Schriften erhebt einen solchen Anspruch.⁵⁴ Er hat sich auch nach der Vollendung der drei genannten frühen Theorietexte mit Fragen der historischen Erkenntnis auseinandergesetzt, weshalb er weder im Roscher-Knies-noch im Objektivitätsaufsatz abschließende Aussagen trifft. Viele zentrale Begriffe der Weber'schen Soziologie werden erst in späteren Aufsätzen vertiefend reflektiert, ausgearbeitet, modifiziert oder ganz neu eingeführt, etwa der Ordnungsbegriff,⁵⁵ während dem Handlungsbegriff bereits in den oben genannten frühen Aufsätzen eine zentrale Bedeutung zukommt.⁵⁶ Doch lassen sich die zentralen Begriffe, Konzepte und Denkrichtungen Webers bereits in den frühen Schriften finden und ein Bruch mit den dort entfalteten Gedanken lässt sich trotz diverser Änderungen, Modifikationen und Neubewertungen auch in den späteren Werken nicht erkennen.⁵⁷ Seine methodologisch-theoretische Hauptschaffensphase, die Wolfgang Schluchter auf die Jahre

⁵³ Vgl. Wolfgang Schluchter (2005), 93–95. Wurde das Konzept und Ideal der Werturteilsfreiheit von Weber auf den Begriff gebracht, hat es Georg Simmel bereits in seiner 1892/93 erschienenen *Einleitung in die Moralwissenschaft* formuliert; vgl. Georg Simmel (1991), 10–11. Zur Werturteilsfreiheit bei Georg Simmel vgl. Werner Jung (2016), 32. Dafür, dass Georg Simmel als Begründer des Anspruches auf Werturteilsfreiheit zu gelten habe, argumentiert Heinz-Jürgen Dahme; vgl. Heinz-Jürgen Dahme (1984), 213.

⁵⁴ „Nicht von einer systematischen Fragestellung geht die WL [Wissenschaftslehre] aus, sondern von einer aktuellen Verlegenheit, in die sich der Fachwissenschaftler durch jene Ausnahmesituation versetzt fand, die Unsicherheit über das Ziel, die Mittel und so über den ‚Sinn‘ der wissenschaftlichen Erkenntnis verbreitete“; Friedrich H. Tenbruck (1994), 378.

⁵⁵ Den Ordnungsbegriff führt Weber in seinem 1913 erschienenen Aufsatz *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* ein (vgl. I/12, 408).

⁵⁶ Während sich der in diesem Kapitel zu behandelnde Handlungsbegriff aus den Weber'schen Frühschriften einzig auf die Kategorien Mittel und Zweck konzentriert, wird der Handlungsbegriff ab der 1907 veröffentlichten Schrift *R. Stammers ‚Überwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung* ausgebaut und modifiziert, bis hin zu Webers 1921 postum erschienenen und unvollendeten Schrift *Soziologische Grundbegriffe*, in der er seine berühmten vier Handlungskategorien ausführt.

⁵⁷ Auf die konzeptionelle und theoretische Konstanz in Webers Werk weist besonders sein späterer Umgang mit seinem Protestantismusaufsatz hin. Zum einen verteidigte er 1907 und 1910 seine in dieser Schrift angewandte Methode gegenüber Karl Fischer und Felix Rachfahl als auch seine inhaltlichen Ergebnisse gegen Lujo Brentano und Werner Sombart; vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 71–83. Zum anderen stellt er seine Studie über die Bedeutung der protestantischen Ethik für den Kapitalismus seinem 1919 teils erschienenen mehrbändigen Werk über die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* ohne bedeutende inhaltliche Veränderungen voran; vgl. Wolfgang Schluchter (2016b), 70–71.

1903 bis 1907 eingrenzt und in welcher Weber seine Methodologie ausarbeitet, wird auch in seinen späteren Schriften nicht revidiert⁵⁸ und die von Weber in seinem Objektivitätsaufsatz aufgeworfene Fragestellung, das „seiner methodologischen Arbeit zugrunde liegende Leitmotiv“ bleibt bestehen.⁵⁹

Bei der Beschäftigung mit seiner Wissenschaftslehre stellt sich die Schwierigkeit, dass Weber „nicht sonderlich darum bemüht [war], seine zentralen Behauptungen argumentativ zu untermauern“.⁶⁰ Vielmehr beließ er es bei den Darstellungen seiner Methoden und wissenschaftlichen Prinzipien. Um Webers Argumentation besser herausarbeiten zu können, werden daher einige der von ihm genannten Schriften anderer Autoren zitiert.

I. Die ‚Krise des Historismus‘ und der Kulturbegriff um 1900

Zentral für Webers frühe methodischen und theoretischen Schriften ist der Begriff der Kultur, womit er sich einer zu seiner Zeit wichtigen Kategorie der Bestimmung der Gesellschaft bedient.⁶¹ „Um 1900 ist ‚Kultur‘ zentrale Kategorie zur Dimensionierung gesamtgesellschaftlicher Wirklichkeit und gedankenloses Modewort zugleich“.⁶² In weiten Teilen der wilhelminischen Gesellschaft wurde eine moralische sowie sinnhafte Desorientierung verspürt, hervorgerufen durch Industrialisierung, Urbanisierung und der zunehmenden Spezialisierung in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft sowie den Verlust allgemein anerkannter politischer sowie religiöser Sinnsysteme und das Entstehen einer Massenkultur, die insbesondere dem bildungsbürgerlichen Ethos bedrohlich erschien.⁶³ Galt der Kulturbegriff dem liberalen deutschen Bürgertum lange Zeit als semantisches Bindeglied zwischen klassisch-humanistischem sowie emanzipatorischem Bildungsideal und Fortschrittsgedanken, entwickelte er um die Jahrhundertwende herum eine neue Dynamik, nachdem die Verbindung zwischen den beiden das Bürgertum prägenden Konzepten zunehmend verloren ging.⁶⁴ Ab 1900 kulminiert im Kulturbegriff die Ambivalenz, die für Weber und seine Zeitgenossen damit verbunden war: Auf der einen Seite befand sich die gesellschaftliche Emanzipation durch modernes Denken und moderne Institutionen, auf der anderen Seite stand kulturkritisches Denken, das die Moderne als Ort der Entwurzelung und Heimatlosigkeit verstand.⁶⁵

⁵⁸ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 62.

⁵⁹ Guy Oakes (1990), 27.

⁶⁰ Guy Oakes (1990), 27.

⁶¹ Zur Geschichte und Semantik des Kulturbegriffs im deutschen Sprachraum siehe die klassische Darstellung bei Norbert Elias (1976), 1–42. Dazu ergänzend sowie korrigierend vgl. Georg Bollenbeck (1996), 31–159.

⁶² Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf/Gangolf Hübinger (1989), 12.

⁶³ Vgl. Stephan Moebius (2010), 20–21.

⁶⁴ Vgl. Georg Bollenbeck (1999), 18.

⁶⁵ Vgl. Stephan Moebius (2010), 20.

In den Geisteswissenschaften machte sich die ‚Krise der Moderne‘ insbesondere durch den sogenannten Historismus bemerkbar. Mit dem Begriff Historismus ist sowohl eine Strömung innerhalb der Geschichtswissenschaft als auch eine kulturhistorische Epoche bezeichnet, die von der Annahme geleitet sind, dass alle Institutionen und Werte historische, einzigartige und kontingente Produkte seien. Damit greift der Historismus alle Allgemeinheiten, Substanzen und Werte an und gipfelt in einem universalen Relativismus, der auch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis historischer Phänomene radikal in Frage stellt.⁶⁶ Der Historismus nahm zum einen seinen Ausgang in der theoretischen Kritik an der aufklärerischen Vorstellung einer universellen Vernunft, die für viele Menschen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts den Terror der Französischen Revolution zu verantworten hatte.⁶⁷ Zum anderen entstand das historistische Weltbild aus der Ablehnung der idealistischen Geschichtsphilosophie Hegels.⁶⁸ Beidem wurde der Primat der Geschichte gegenübergestellt: Nicht mehr sollte die Geschichte nach Vernunftkategorien geordnet und in einen größeren Zusammenhang integriert werden, um damit der Legitimation eines bestimmten Weltbildes zu dienen, sondern Geschichte wurde verwissenschaftlicht und entfunktionalisiert. Der Historismus ist damit in die ab dem Ende des 18. Jahrhunderts einsetzende Dynamisierung der Wissenschaften einzuordnen, die unter anderem eine ‚Empirisierung‘ beinhaltete und den Wert wissenschaftlicher Erkenntnis an ihre empirische Evidenz knüpfte.⁶⁹ Dieser Anspruch auf empirische Überprüfbarkeit darf nicht über die irrationalen Momente hinwegtäuschen, von denen sich die Geschichtswissenschaftler des Historismus, allen voran Leopold von Ranke, haben leiten lassen. Durch ihre Kritik an Hegel wurde häufig übersehen, dass der Historismus selbst Konzepte und Vorstellungen der idealistischen Geschichtsphilosophie fortführte. So lag ihm die Vorstellung zugrunde, dass sich die empirischen Daten der Geschichte einzig durch Ideen miteinander in Beziehung bringen ließen.⁷⁰ So würden sich laut Leopold von Ranke etwa einzig im Staat die Ideen verwirklichen.⁷¹ Dies ist der Grund für die Konzentration der historistischen Geschichtsschreibung auf die Politik-, Rechts- und Staatsgeschichte, die ihr um 1900 von den anderen historisch arbeitenden Fächern zum Vorwurf gemacht wurde. Denn unter dem Eindruck des Historismus historisierten auch die anderen Geistes- und Staatswissenschaften wie die Theologie, die Jurisprudenz, die Philosophie und die Nationalökonomie ihre Forschungsobjekte. Damit kam der Geschichtswissenschaft im späten 19. Jahrhundert die Bedeutung einer Leitwissen-

⁶⁶ Vgl. Thomas Nipperdey (1994), 637.

⁶⁷ Vgl. Hans G. Kippenberg (1996), 89. Der Historismus knüpfte an die Methode der aufklärerischen Geschichtsschreibung, kritisierte aber deren Funktionalisierung im Sinne eines universalen Fortschrittsglaubens; vgl. Jörn Rüsen (1993), 251.

⁶⁸ Obwohl sich der Historismus in Deutschland durch seine Kritik an der Hegel’schen Geschichtsphilosophie konstituierte, wäre seine Existenz ohne die Aufnahme idealistischer Konzepte nicht möglich gewesen; vgl. Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (1992), 30–34.

⁶⁹ Vgl. Herbert Schnädelbach (1999), 106–107.

⁷⁰ Vgl. Jörn Rüsen (1993), 250–251.

⁷¹ Vgl. Jörg Baberowski (2005), 70.

schaft zu.⁷² Aus der akademischen Geschichtsforschung ‚sickerte‘ der Historismus in weite Teile der deutschen Gesellschaft und erreichte im Deutschen Kaiserreich eine „kulturelle Hegemonialstellung“.⁷³ Die Folge war eine weitverbreitete Anschauung, nach der die gesellschaftlichen Institutionen keinen objektiven Status besäßen und überlieferte Traditionen wie auch Handlungsnormen ihre überzeitliche Bedeutung verloren.⁷⁴

Die Geschichtswissenschaftler am Ende des 19. Jahrhunderts zogen daraus vermehrt die Konsequenz, sich einzig auf die politische und Staatsgeschichte und die Erkenntnis des Individuellen zu konzentrieren, sich als wissenschaftliche Kulturelite zu verstehen und eine kulturtheoretische Abstinenz zu pflegen, die zum Abbruch des Dialogs mit den anderen historisch arbeitenden Wissenschaften führte. Ab den 1880er Jahren kam in den geschichtlich forschenden Wissenschaften außerhalb der Geschichtswissenschaft vermehrt die Diskussion auf, in der es um die Frage nach dem „Status wissenschaftlicher Forschung, um die Begründung von Werten, die richtiges Handeln ermöglichen, und um die Bedingungen einer optimalen Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse ging [...]“.⁷⁵ Friedrich Nietzsches *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* von 1874 gilt als eines der frühesten und einflussreichsten Werke der Historismuskritik.⁷⁶ Diese Kritik am Historismus geht über methodische und theoretische Fragen hinaus. Dem neugewonnenen Bewusstsein um die Relativität von Werten, Normen und Handlungsstrukturen, das die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Verarbeitung moderner Erfahrungen verneinte und die Geschichtswissenschaft in ihrer Funktion als kulturelle Leitwissenschaft verloren sah, wurde ebenfalls widersprochen.⁷⁷ In dem durch den Historismus entstandenen Vakuum zwischen Individuum und Institution (meistens dem Staat), Subjekt und objektiver Erkenntnis sollte der Kulturbegriff als vermittelnde Instanz dienen.

Da der Kulturbegriff um 1900 in Opposition zum Naturbegriff definiert wurde, galt erstgenannter „als Inbegriff geschichtlicher Lebenswelt“.⁷⁸ Damit wird einem Hinweis vorweggegriffen, der weiter unten ausgeführt wird: Kultur ist Sinn, doch lässt sich dieser nur historisch erfahren. Daraus folgt das Problem, dass sich aus der Geschichtswissenschaft kein Wert ableiten lässt. Hierdurch gerieten die kulturwissenschaftlich arbeitenden Historiker in eine Frontstellung gegen die etablierten Historiker des Kaiserreichs, die im Nationalstaat den Primat des historischen Handelns sahen. Für die Kulturhistoriker wurde der Nationalstaat nur noch zu einem politischen Gebilde mit Bedeutung unter vielen. Mit dem Begriff der Kultur verband

⁷² Vgl. Thomas Nipperdey (1994), 663.

⁷³ Gangolf Hübinger (1988), 150.

⁷⁴ Vgl. Thomas Nipperdey (1994), 637.

⁷⁵ Otto Gerhard Oexle (2007), 77.

⁷⁶ Ausführlich dazu vgl. Otto Gerhard Oexle (1986), 129–132.

⁷⁷ Vgl. Gangolf Hübinger (1989), 27–30.

⁷⁸ Vgl. Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf/Gangolf Hübinger (1989), 16.

sich im wissenschaftlichen Bereich zudem der Anspruch, die divergierenden geisteswissenschaftlichen Disziplinen unter der gemeinsamen Betrachtungsweise der Kultur wieder zusammenzufügen.⁷⁹

Paradigmatisch für die Diskussion um eine Kulturgeschichte ist der sogenannte Lamprecht-Streit. Dieser wurde durch den Leipziger Historiker Karl Lamprecht ausgelöst, der den Historismus durch eine ‚Kulturgeschichte‘ zu ersetzen gedachte. Der Objektbereich der historisch arbeitenden Wissenschaften sollte sich nicht mehr auf die Geschichte von Staaten und Ideen konzentrieren, sondern in stärkerem Maße die kulturellen sowie sozialen Kollektivkräfte in die Forschung miteinbeziehen.⁸⁰ Diesem Konzept Lamprechts folgend, sei es die Aufgabe der Geschichtswissenschaft allgemeine historische Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten. Dabei ist anzumerken, dass der Begriff der Kulturgeschichte bei Lamprecht stärker eine sozial- als eine kulturhistorische Fragestellung bezeichnet.⁸¹ Die ab 1851 einsetzende neue akademische Disziplin der historischen Wirtschaftsforschung kritisierte die traditionelle und idealistisch geprägte Geschichtswissenschaft und betonte die Eigendynamik der Ökonomie, die sich nicht auf die spontanen Affekthandlungen von Kollektiv oder Subjekt reduzieren ließe.⁸² Mit Kulturgeschichte ist im Allgemeinen die Hoffnung der historisch arbeitenden Wissenschaftler um 1900 gemeint, „jeweils den objektiven Ausdruck der subjektiven Erfahrung von Vergesellschaftungsprozessen“⁸³ zu rekonstruieren. Da die Kulturgeschichte häufig mit organischen und evolutionistischen Modellen und sozialpsychologischen Methoden arbeitete, verband man mit ihr das Ideal der Einheitswissenschaft im Sinne der Naturwissenschaft und eines „kausalgenetische[n] Gegenwartbezug[s]“.⁸⁴

Dass dem Begriff der Kultur in der Diskussion um die Gegenwart und Zukunft von Wissenschaft und Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts ein wichtiger Stellenwert zukommt, steht im Zusammenhang mit dessen Bedeutung in der deutschen Gelehrtentradition. Der um 1900 verhandelte Kulturbegriff hat seine Ursprünge im Modernediskurs des 18. Jahrhunderts und insbesondere in der Philosophie Immanuel Kants, der von dort aus über Wilhelm von Humboldt und Johann Pestalozzi breiten Einfluss auf das deutsche Bürgertum ausübte.⁸⁵ Der Königsberger Philosoph unterscheidet zwischen der dienenden Technik als Zivilisation und der Kultur als Inbegriff der ‚Moralität‘. Wilhelm von Humboldt radikalisierte den Unterschied, indem er die Kultur mit dem Innerlichen und die Zivilisation mit dem Äußerlichen verband. Die daraus entstandene Kultur-Zivilisation-Dichotomie ist eine nur im Deutschen

⁷⁹ Vgl. Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf/Gangolf Hübinger (1989), 16–17.

⁸⁰ Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (1992), 141.

⁸¹ Zum Lamprecht-Streit vgl. Stefan Haas (1994), 112–158; Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (1992), 141–146.

⁸² Vgl. Stefan Haas (1994), 43.

⁸³ Gangolf Hübinger (1989), 32.

⁸⁴ Gangolf Hübinger (1989), 32.

⁸⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2005b), Sp. 1889.

vorhandene Unterscheidung:⁸⁶ Zivilisation ist das Nützliche, das der Kultur gegenüber nur von minderem Wert ist, oberflächlich verbleibt und die Wirklichkeit in ihrer Tiefe nicht zu erfassen vermag; der Begriff der Kultur meint hingegen die künstlerischen, religiösen und geistigen Tatsachen und Bereiche.⁸⁷ Die Konjunktur des Kulturbegriffs um 1900 weist darauf hin, dass er nicht nur aus methodischen Fragen heraus Anklang im wissenschaftlich gebildeten Bildungsbürgertum fand. Mit seiner Bedeutungsdimension des ‚Inneren‘ diente er der Selbstverortung einer Klasse, die sich selbst durch Bildung und Innerlichkeit definierte.⁸⁸ Kultur und Geschichte sollten nicht nur der Wissenschaft als zentrale Denkkategorien dienen, sondern auch der Gesellschaft zur Einheit verhelfen.

Für Norbert Elias stellt die Konjunktur des Kulturbegriffs um 1900 auch eine bürgerliche Opposition gegen die aristokratische Kulturhegemonie im Kaiserreich dar.⁸⁹ Demnach bedeutete Kultur in diesem Kontext einen Rückzugsraum und Freiheit für den Bürger, der sich einem ‚Zwingstaat‘ gegenüber sah, in dem er im Gegensatz zum Adel als Mensch zweiter Klasse behandelt worden sei.⁹⁰ Folgt man dieser Auffassung Elias’, lässt sich Webers Werk als Form der bürgerlichen Geschichtsschreibung verstehen, um der eigenen Klasse eine selbstbewusste Stellung in der modernen Welt zu verleihen, wobei seinem Askesebegriff hierbei eine zentrale Bedeutung zukommt. Es wird an späterer Stelle darauf zurückzukommen sein.⁹¹

Mit der Konjunktur des Kulturbegriffs und der Unternehmung Kulturgeschichte zu betreiben, ging das Bedürfnis seiner Definition einher. Was die wissenschaftlichen Kulturdefinitionen über alle theoretischen Lager hinweg eint, ist die Uneindeutigkeit ihres Begriffs: „So gewinnt der Kulturbegriff hohe Allgemeinheit und Variabilität zugleich“.⁹² Für Webers theoretische Arbeit ist insbesondere der neukantianische Kulturbegriff von Bedeutung, der sich in der Debatte zwischen Wilhelm Dilthey und Wilhelm Windelband ab 1894 entfaltete⁹³ und mit dem ein epistemologisches und wissenschaftstheoretisches Programm verknüpft ist, das Weber aufnimmt und zur Grundlage seiner Wissenschaftslehre macht.

⁸⁶ Vgl. Wilhelm Perpeet (1984), 370.

⁸⁷ Vgl. Wilhelm Perpeet (1984), 369.

⁸⁸ Auf die Bedeutung des Begriffs ‚Bildung‘ für Teile des deutschsprachigen Bürgertums und dessen quasireligiöse Bezüge hat Reinhart Koselleck hingewiesen; vgl. Reinhart Koselleck (2016), 112–114.

⁸⁹ Vgl. Norbert Elias (1998), 166–171.

⁹⁰ Vgl. Norbert Elias (1998), 166.

⁹¹ Vgl. Kapitel C.II.3.i) dieser Arbeit.

⁹² Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf/Gangolf Hübinger (1989), 16.

⁹³ Vgl. Uta Gerhardt (2001), 56. Weber setzt sich im Roscher-Knies-Aufsatz mit der Position Wundts auseinander (vgl. I/7, 258–270).

II. Das Problem der historischen Erkenntnis

Das Problem, vor dem sich Weber in seinen frühen theoretischen Schriften gestellt sieht, ist, wie sich eine Wissenschaft von der Kultur und damit auch für ihn von den ökonomischen und damit sozialen Dingen methodologisch begründen lässt. Genauer besehen besteht dieses Problem aus zwei Fragen, mit denen er sich auseinandersetzen muss. Zum einen die epistemologische Frage nach der wissenschaftlichen Begründbarkeit der Sozialökonomie als Kulturwissenschaft (vgl. I/7, 166–167). Die andere Frage ist die, in welchem Verhältnis wissenschaftliche Erkenntnis sowie persönliche und politische Werturteile zueinanderstehen. Weber wirft diese Fragen nicht selbst auf, sondern beteiligt sich an einer bestehenden Diskussion, die bereits seit längerem in der deutschsprachigen Nationalökonomie geführt wurde. Dass diese Debatte, so bedeutend ihre Fragestellung auch für andere akademische Disziplinen war, in der Nationalökonomie ihren Ausgang nahm, hatte mit ihrem Selbstverständnis als einer „wertesetzenden gesellschaftspolitischen Leitdisziplin“ zu tun.⁹⁴ Dieses Selbstverständnis wurde in den 1890er Jahren kritisiert, indem man versuchte, sich von der älteren ethisch-politisch orientierten Historischen Schule abzugrenzen, um die Nationalökonomie stärker als objektive und wertneutrale Wissenschaft zu etablieren.⁹⁵ Damit einher ging die kritische Reflexion der historischen Methode, die der geschichtlichen Betrachtung den Primat zuerkannte, und eine Distanzierung gegenüber ihrem Anspruch, Werturteile zu bilden, die die Historische Schule aus ihrer Forschung meinte abzuleiten.

Einen ähnlichen Anspruch vertrat der Historische Materialismus.⁹⁶ Wie die Historische Schule meinte auch diese auf die Werke Karl Marx' und Friedrich Engels zurückgehende theoretische Richtung innerhalb der deutschsprachigen Nationalökonomie aus ihren historischen Forschungen Werturteile ableiten zu können, ging aber darüber hinaus und formulierte historische Gesetzmäßigkeiten, nach denen der Wirtschaftsprozess, und mit ihr die gesellschaftliche Entwicklung, verlaufen würde. Mit dem Historischen Materialismus hat Weber sich bereits in seiner Vorlesung zur ‚Allgemeinen (,theoretischen‘) Nationalökonomie‘ im Wintersemester 1894/95 beschäftigt. In dieser kritisiert er die Annahme der materialistischen Gesellschaftsauffassung, Kultur wäre bloß die Widerspiegelung der materiellen Verhältnisse. Weder seien die Bedürfnisse der Menschen immer ökonomischer Natur, noch erzeugten die gleichen ökonomischen Verhältnisse die gleichen religiösen Vorstellungen. Hinzukommend betont er die Eigengesetzlichkeit menschlichen Denkens, das sich nicht kausal aus den ökonomischen Verhältnissen ableiten lasse (vgl. III/1,

⁹⁴ Rita Aldenhoff (1989), 47.

⁹⁵ Vgl. Rita Aldenhoff (1989), 47.

⁹⁶ Als Bezeichnung des Theorie- und wissenschaftlichen Werkes von Karl Marx wird in dieser Arbeit der Begriff des Historischen Materialismus genutzt, der von Friedrich Engels geprägt wurde und eine Geschichtstheorie meint, die den materiellen Produktionsprozess als die Grundlage historischer Entwicklungen betrachtet; vgl. Wilhelm Goerdts (1980), Sp. 859–861. Mit Marxismus ist hingegen eine politische Strömung gemeint, die ihre politischen und sozialen Ziele aus den Schriften Karl Marx' bezieht; vgl. Ulrich Dierse (1980), Sp. 758–759.

365). Dabei geht es ihm nicht um ein bloßes Zurückweisen des Historischen Materialismus, sondern um dessen Überwindung, „bei Anerkennung seines relativen Rechts für eine umfassende Analyse von Kulturercheinungen“. ⁹⁷ Zwar sei es nicht zu leugnen, dass die materiellen Verhältnisse die Gesellschaft beeinflussen, sie determinieren diese aber nicht (vgl. III/1, 365). In seinem Objektivitätsaufsatz formuliert Weber eine Kritik an der „materialistischen Geschichtsauffassung“ in dem alten genial-primativen Sinne etwa des kommunistischen Manifests“, der er vorwirft „die ökonomischen ‚Triebkräfte‘ [als] die ‚eigentlichen‘, einzig ‚wahren‘, in ‚letzter Instanz überall ausschlaggebenden“ (I/7, 169) gesellschaftlichen Faktoren anzuerkennen. ⁹⁸ Insbesondere mit dem sogenannten Basis-Überbau-Modell, nach dem Kultur bloß der ideologische Überbau der Gesellschaft sei und der Legitimation der ökonomischen Verhältnisse diene, die die eigentlichen Triebkräfte gesellschaftlicher Entwicklungen darstellen, ⁹⁹ setzt sich Weber immer wieder auseinander. Wolfgang Schluchter hat in seiner Arbeit die Bedeutung des Historischen Materialismus als Kontrahenten in Webers wissenschaftlichem Schaffen unterstrichen. ¹⁰⁰ Demnach habe dieser eine theoretische, eine methodische sowie eine inhaltliche Kritik an Marx formuliert, die sich auf dessen Basis-Überbau-Modell beziehungsweise ‚ökonomischen Monismus‘, seine hegelianisch geprägte Begriffsbildung und den sozialökonomischen Schwerpunkt bezieht. ¹⁰¹

Zwar durchzieht die Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus das gesamte Werk Webers, ¹⁰² doch geht es ihm in seiner Kritik nicht nur um die Lehre von Marx und Engels, sondern im Allgemeinen um Gesellschaftstheorien, die die sozialen Triebkräfte aus einem einzigen Prinzip abzuleiten meinen. Dazu zählen für

⁹⁷ Wolfgang Schluchter (2016a), 3.

⁹⁸ Webers Kritik am Marxismus steht in der Tradition der Historischen Schule der Nationalökonomie. So kritisierten die älteren Nationalökonomien Gustav Schmoller und Lujo Brentano die Vereinseitigung des Menschen auf die Ökonomie bei Karl Marx; vgl. Rita Aldenhoff (1993), 80–81. Auch Georg Simmels Theorie der historischen Erkenntnis und seine sich daran anschließende Soziologie nimmt ihren Ausgang in seiner Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus; vgl. Werner Jung (2016), 34. Es ist bei dem Verhältnis von Weber zum Historischen Materialismus zu beachten, dass viele Schriften Marx‘, die ein weitaus subtileres und ‚undogmatischeres Bild‘ seiner Philosophie zeigen, erst knapp zehn Jahre nach Webers Tod publiziert wurden; vgl. Anthony Giddens (1973), 65.

⁹⁹ Vgl. Lawrence Scaff (1994), 687.

¹⁰⁰ Das Verhältnis Webers zu den Theorien Karl Marx‘ ist ein seit den 1920ern weitverbreitetes Thema in der Weber-Rezeption. Wie Joachim Radkau nachweist, kannte Weber zwar die zentralen Schriften Marx‘ und hat sich auch immer wieder mit diesem und dessen Theorien beschäftigt. Ein zentrales Thema waren er und seine Lehren für Weber aber nicht; vgl. Joachim Radkau (2013), 161–163

¹⁰¹ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 64–79.

¹⁰² In seiner ab dem Sommersemester 1897 gehaltenen Vorlesung über ‚Allgemeine (theoretische) Nationalökonomie‘ stellt Weber die Theorie Marx‘ dar, gesteht ihr partielle Richtigkeit zu, kritisiert aber die omnipräsente Bedeutung der Ökonomie darin (vgl. III/1, 364–365). Diese Kritik zieht sich durch sein ganzes Werk und findet sich in seiner 1919 verfassten ‚Einleitung‘ in die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* wieder (vgl. I/19, 88).

ihn ebenso die „Gesellschaftstheorien“ auf „naturwissenschaftlicher“ Grundlage“ (I/7, 170) wie die in seiner Zeit populären Rassentheorien (vgl. I/7, 170). Er sieht in all diesen wissenschaftlichen Positionen einen „monistische[n] Zug“ (I/7, 169), der bestimmte Kulturvorgänge auf bestimmte Begriffe beziehungsweise ‚soziale Entitäten‘, wie etwa die Klasse, das Milieu, die Rasse oder die ‚Zeitumstände‘ kausal zurückführt und „lediglich unser *Nichtwissen* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 170) dokumentieren würde.¹⁰³ Hier zeigt sich, dass beide Leitfragen Webers nach der Grundlage der Kulturwissenschaft – der kulturwissenschaftlichen Epistemologie und der Werturteilsfrage – ineinander verschränkt sind. Denn indem Weber die Möglichkeit einer ‚monistischen‘ Gesellschaftstheorie zurückweist und so die Autonomie der Kultur und ihrer Erforschung verteidigt, will er diese auch vor außerwissenschaftlichen Werturteilen bewahren.

Trotz dessen sich Weber ausführlich zu Problemen der kultur- und geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis geäußert hat, ging es ihm nie um den Entwurf einer in sich geschlossenen Theorie der Kulturwissenschaft, sondern „um die Bedeutung der ökonomischen Interpretation des Geschichtlichen“ (I/7, 171). Damit kritisiert er die in der Nationalökonomie seiner Zeit gängigen Unterscheidung menschlichen Verhaltens entweder als ein rationales und damit ökonomisches oder als irrationales und somit nicht-ökonomisches (vgl. I/7, 171–172). Weber verwirft in der Erforschung der menschlichen Kultur jede „Reduktion auf ökonomische Ursachen“ (I/7, 173). Für ihn scheint es etwa unmöglich zu sein – um seine eigenen Beispiele aufzugreifen –, die Bankgeschichte eines Volkes aus rein wirtschaftlichen Kategorien abzuleiten oder etwa die Sixtinische Madonna aus ihrem sozialökonomischen Kontext heraus zu erklären (vgl. I/7, 173). Eine ‚monokausale‘ Beobachtung und Erkenntnis ist für Weber nur in methodischer Hinsicht zulässig, insofern diese „die Einschulung des Auges auf die Beobachtung der Wirkung qualitativ gleichartiger Ursachenkategorien und die stete Verwendung des gleichen begrifflich-methodischen Apparates alle Vorteile der *Arbeitsteilung* bietet [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 173). Er erweitert die Untersuchung ökonomischer Prozesse, indem er diese im Zusammenhang mit anderen Kulturerscheinungen wie jene der Politik, des Rechts oder der Religion stellt, was, wie weiter unten ausgeführt wird,¹⁰⁴ mit seinem Kulturbegriff zusammenhängt. Diese stark perspektivischen und themenbezogenen Fragestellungen sind auch der Grund dafür, dass seine methodologischen Schriften den Charakter von Gelegenheitsschriften tragen.¹⁰⁵

¹⁰³ Vgl. Rita Aldenhoff (1993), 80–81.

¹⁰⁴ Vgl. Kapitel B.I.2. dieser Arbeit.

¹⁰⁵ Vgl. Klaus Lichtblau (1994), 533. Auch Guy Oakes hat darauf hingewiesen, dass Weber selbst immer wieder betonte, keine eigene Wissenschaftstheorie zu verfassen; vgl. Guy Oakes (1994), 149.

III. Webers Handlungs- und Kulturtheorie

Webers methodischer Ausgangspunkt ist das menschliche Handeln,¹⁰⁶ das er anhand der Kategorien Mittel und Zweck formalisiert (vgl. I/7, 146–147).¹⁰⁷ Das Abstimmen der Mittel in Bezug auf den Zweck vermag praktisch gesehen die Möglichkeit der Chancenabwägung, ob eine Handlung erfolgreich ist und mittelbar abzuschätzen, ob das Verfolgen eines bestimmten Zwecks im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten sinnvoll erscheint oder nicht (vgl. I/7, 147). Der handelnde Mensch müsse sich nach Weber also immer die Frage nach den Kosten stellen, die das Erreichen eines Zwecks erfordern (vgl. I/7, 147). Ob der Mensch bereit ist, die anfallenden negativen Auswirkungen eines wirksamen Handelns zu tragen, ist eine Frage der subjektiven Vorlieben und seiner „persönlichen Weltanschauung“ (I/7, 147).¹⁰⁸ Die Zwecke menschlichen Handelns werden laut Weber durch Ideen konstituiert respektive vorgegeben (vgl. I/7, 148); die Aufgabe der Kulturwissenschaft sieht er folglich darin, die Ideen, nach denen ein Mensch handelt oder für die er ‚kämpft‘, „dem geistigen Verständnis zu erschließen“ (I/7, 148). Eine weitere Aufgabe der Kulturwissenschaft sieht Weber in dem Verständnis der Ideen und der kritischen Beurteilung des Verhältnisses von Handlungen und Ideen:

„Aber die wissenschaftliche Behandlung der Werturteile möchte nun weiter die gewollten Zwecke und die ihnen zugrunde liegenden Ideale nicht nur verstehen und nacherleben lassen, sondern vor allem auch kritisch ‚beurteilen‘ lehren. *Diese* Kritik freilich kann nur dialektischen Charakter haben, d. h. sie kann nur eine formallogische Beurteilung des in den geschichtlich gegebenen Werturteilen und Ideen vorliegenden Materials, eine Prüfung der Ideale an dem Postulat der inneren *Widerspruchslosigkeit* des Gewollten sein [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 149).

Folglich solle die Aufgabe der Wissenschaft nicht die Beurteilung sein, ob eine Idee und die daraus resultierende Handlung gut oder schlecht sei, sondern die

¹⁰⁶ Den Handlungsbegriff als soziologische Kategorie führt Weber erst in dem 1906 geschriebenen und 1907 veröffentlichten Aufsatz *R. Stammlers ‚Überwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung* ein (vgl. I/7, 578–590). Vgl. weiterhin zum Weber’schen Handlungsbegriff Werner Gephart (1998), 43–90. Die berühmt gewordene Handlungstypologie wird von Weber erst in seinem Kapitel *Soziologische Grundbegriffe aus Wirtschaft und Gesellschaft* eingeführt (vgl. I/23, 175).

¹⁰⁷ Dadurch erhält Webers Werk ein Alleinstellungsmerkmal: Kein anderer der frühen Soziologie operierte mit dem Individuum als Ausgangspunkt; vgl. Werner Gephart (1998), 41. Gleichzeitig übernimmt Weber mit seinem ‚methodischen Individualismus‘ Prämissen, die sich aus der bürgerlichen Gesellschaft ergeben; vgl. Gebhard Kirchgässner (2013), 12. Der Primat der Handlung in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung wurde von Georg Simmel kritisiert, der darin eine Ausklammerung des Geistigen aus den gesellschaftswissenschaftlichen Betrachtungen sah; vgl. Uta Gerhardt (2001), 234.

¹⁰⁸ In der traditionellen Theorie des Zweck-Mittel-Prinzips galt die Auswahl der Mittel dem Zweck gegenüber lange Zeit als wertindifferent. Erst Gunnar Myrdal hat dieser Annahme in seinem ‚klassischen‘ Aufsatz von 1933 explizit widersprochen; vgl. Gunnar Myrdal (1933), 310–312. Indem für Weber die Auswahl der Mittel nicht nur von zweckökonomischen Faktoren abhängt, sondern persönliche Überzeugungen für ihn ebenfalls ein Selektionskriterium sind, unterläuft er implizit das traditionelle Zweck-Mittel-Schema.

Prüfung des Verhältnisses zwischen Handlung und Idee in formallogischer Hinsicht. Ein Interesse werde dort zu einem Wert, wo die subjektive Überzeugung dem Interesse und der damit verbundenen Idee eine Geltung als Wert als etwas für den Einzelnen ‚objektiv‘ Wertvolles zuspreche (vgl. I/7, 150). Da es Weber an dieser Stelle darum geht, festzustellen, ob das Werturteil eine persönliche oder eine erfahrungswissenschaftliche Angelegenheit ist, äußert er sich nicht über das Verhältnis zwischen Interesse und Wert.¹⁰⁹

Mit der methodischen Zentrierung um das Zweck-Mittel-Schema fundiert Weber seine Methodologie der Kultur- respektive Sozialwissenschaft mit dem traditionellen ökonomischen Modell des Wirtschaftssubjektes beziehungsweise *homo oeconomicus*.¹¹⁰ Hierunter wird ein theoretisches Individuum verstanden, das die Mittel in einem situativ adäquaten Verhältnis zu dem zu erreichenden Zweck auswählt und sich dementsprechend verhält, dabei über ein Höchstmaß an Information über die konkrete Situation verfügt und dessen Interesse ein rein ökonomisches ist.¹¹¹ Um das Modell des *homo oeconomicus* für kulturwissenschaftliche Analysen operationalisierbar zu machen, bedarf Weber einer wissenschaftlichen Theorie der Kultur, die seinem theoretischen Anspruch, eine ‚Wirklichkeitswissenschaft‘ zu betreiben (vgl. I/7, 174), genügt und deren Konstituierung er mit einer Kritik an älteren wissenschaftlichen Modellen verknüpft.

Mit Wirklichkeit bezeichnet Weber vorerst „die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens“ (I/7, 174), und demnach will die von ihm als solche bezeichnete Wirklichkeitswissenschaft „den Zusammenhang und die Kulturbedeutung in ihre[n] einzelnen Erscheinungen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 174) erforschen.¹¹² Die Wirklichkeit wissenschaftlich zu erfassen ist für ihn keine Erkenntnis der sachlichen, sondern der gedanklich kohärent erfassten Zusammenhänge von Gegenständen (vgl. I/7, 167–168). Sein Wissenschaftsverständnis fußt auf der in der akademischen

¹⁰⁹ Es ist anzunehmen, dass hier die später ausgeführte Unterscheidung zwischen zweck- und wertrationalem Handeln implizit vorliegt, die Weber erst in seinen *Soziologischen Grundbegriffen* von 1920 ausführt (vgl. I/23,175–177).

¹¹⁰ Mit seiner Übernahme des *Homo oeconomicus* in seine Theorie der Kulturwissenschaft reiht sich Weber in eine lange europäische Denktradition ein. Der historische Ursprung des *Homo oeconomicus* lässt sich historisch nicht genau feststellen. Gemeinhin gilt John Stuart Mill als erster Nationalökonom, der das Modell des ‚ökonomischen Menschen‘ genutzt hat; vgl. Joseph Persky (1995), 222. Stephen Lofthouse und John Vint vertreten jedoch die Position, das Modell ließe sich bereits bei Platon und Aristoteles finden; vgl. Stephen Lofthouse/John Vint (1978). Zu Zeiten Webers wurde das Modell des *Homo oeconomicus* durch die aufkommende Psychologie, aber auch durch den Historismus verstärkt in Frage gestellt; vgl. Manfred Tietzel (1981), 116.

¹¹¹ Kirchgässner weist auf die seines Erachtens häufig anzutreffende Fehlannahme hin, der *Homo oeconomicus* verfüge in der ökonomischen Theorie stets über die ‚Allinformation‘ seiner Situation; vgl. Gebhard Kirchgässner (2013), 17. Dies mag für Kirchgässners Verständnis zutreffen, nicht jedoch für Weber, der in seiner Vorlesung zur ‚Allgemeinen (theoretischen) Nationalökonomie‘, die er von 1894 bis 1899 in Freiburg hielt, die Allwissenheit des *Homo oeconomicus* betont (vgl. III/1, 205–206).

¹¹² Den Wirklichkeitsbegriff entnimmt Weber der Philosophie Rickerts.

Philosophie seiner Zeit weit verbreiteten Annahme,¹¹³ es gebe zwischen dem menschlichen Denken und der Wirklichkeit einen „*hiatus irrationalis* [kursiv im Original; C. L.]“,¹¹⁴ ergo Theorie und Praxis, Begriff und Wirklichkeit stünden in einem inkongruentem Verhältnis zueinander und die Wirklichkeit zeichne sich durch „eine schlechthin unendliche Mannigfaltigkeit von nach- und nebeneinander auftauchenden Vorgängen“ (I/7, 184–185) aus, die gedanklich nie vollkommen zu erfassen seien; diese Annahme bildet die ontologische Prämisse der Weber'schen Methodologie (vgl. I/7, 62). Die Wirklichkeit sei demnach weder empirisch noch theoretisch vollständig fassbar. Aus dieser Grundannahme heraus formuliert Weber seine theoretische Kritik an der Geschichtsauffassung des Historischen Materialismus, die vorgeblich jede historische Erscheinung auf ökonomische Ursachen zurückführe (vgl. I/7, 169), sowie der biologistischen Geschichtsauffassung, der zufolge „alles historische Geschehen Ausfluß des Spiels angeborener ‚Rassenqualitäten‘ gegeneinander sei“ (I/7, 170).¹¹⁵ All diese Annahmen würden Teilbereiche menschlichen Lebens verabsolutieren, um aus diesen eine gesellschaftlich-historische Kausalität und daraus einen Sinn der Geschichte abzuleiten; auch hier sieht Weber epistemologische und ethische Fragen vermengt. Er schlussfolgert, dass immer nur ein Teil dieser Welt den „Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bilden“ (I/7, 175) könne, der sich aus den Prinzipien konstituieren würde, nach denen der Mensch sein Erkenntnisinteresse ausrichtet: Ob der Mensch das Allgemeine oder das Individuelle zu erkennen gedenkt. Während die Naturwissenschaft darauf abziele, Gesetze zu erkennen, nach denen sich die Prozesse der Natur richten, und dementsprechend von der Wirklichkeit abstrahieren müsse, sei der Kulturwissenschaft nach Weber daran gelegen, das Individuelle und Konkrete, die Geschichte, also das ‚Wirkliche‘ zu erkennen und zu verstehen, was mit den Erkenntniszielen der Naturwissenschaften unmöglich wäre (vgl. I/7, 178). Weber definiert die Kulturwissenschaft wie folgt: „Wir haben als ‚Kulturwissenschaften‘ solche Disziplinen bezeichnet, welche die Lebenserscheinungen in ihrer *Kulturbedeutung* zu erkennen streben [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 181). Es lässt sich festhalten, dass die Begriffe Kultur- und Geschichtswissenschaft von ihm synonym benutzt werden: Mit Kultur ist der inhaltliche, mit Geschichte der logische Status des wissenschaftlichen Objektes gemeint.¹¹⁶

Weber greift damit die kulturwissenschaftliche Methodologie Heinrich Rickerts auf, mit dem er seit Jugendjahren befreundet war und in seiner Zeit als Freiburger Professor regen akademischen Austausch pflegte. Rickert lässt sich zur sogenannten Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus zählen, die zu einer Strömung in-

¹¹³ Vgl. Guy Oakes (1990), 28.

¹¹⁴ Guy Oakes (1990), 28.

¹¹⁵ Zu Webers ablehnender Haltung gegenüber vermeintlich wissenschaftlich fundierten rassistischen Weltbildern vgl. Karl-Ludwig Ay (1993); Uta Gerhardt (2006), 50–51.

¹¹⁶ Vgl. Guy Oakes (1990), 50–53.

nerhalb der Philosophie des 19. Jahrhunderts gehörte,¹¹⁷ die auf der Basis des Kritizismus' Immanuel Kants eine Erneuerung der akademischen Philosophie mit erkenntnis- und wissenschaftstheoretischem Schwerpunkt anstrebte und sich gegen die angeblich idealistische sowie materialistische ‚Metaphysik‘ ihrer Zeit richtete.¹¹⁸ Im Besonderen setzten sich die neukantianischen Denker mit dem wissenschaftlichen Positivismus auseinander, dessen Vertretern sie vorwarfen, die Erkenntnis der Einzelwissenschaften gegenüber dem philosophischen Erkenntnisanspruch überzubewerten sowie eine ‚primitive Epistemologie‘ zu vertreten, die die Wirklichkeitserkenntnis rein auf Basis sinnlicher Wahrnehmung beschränken würde.¹¹⁹ Im deutschen Sprachraum war vor allem Friedrich Albert Langes Werk *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866–1875) für die Entstehung und Verbreitung des Neukantianismus von Bedeutung.¹²⁰ Zwar wiesen beide Strömungen des Neukantianismus – die Marburger und die Südwestdeutsche Schule – erhebliche Differenzen auf,¹²¹ jedoch zielten beide „auf den Ausweis und die Sicherung der Rationalität der Kultur“.¹²² Darin wurzelt auch die ablehnende Haltung des Neukantianismus gegenüber dem ab 1900 in der akademischen Welt sehr populären Begriff des Lebens.¹²³ Die sogenannte Südwestdeutsche Schule des Neukantianismus zeichnete sich durch die Übernahme des kantischen Methodenkonzepts aus, das unter der Zuhilfenahme des Geltungsbegriffs zu einer Kulturphilosophie ausgebaut wurde.¹²⁴ Rickert argumentiert in seiner Methodologie der Kulturwissenschaft somit auch nicht ontologisch, sondern in Anlehnung an Kant transzendentalphilosophisch. Er formuliert in seiner 1896 erstmals erschienenen methodologischen Hauptschrift *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, dass die Wirklichkeit logisch unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten sei: „Sie wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird

¹¹⁷ Der deutsche Neukantianismus muss mit ähnlichen Projekten, einen philosophischen Neuanfang auf der Basis der Philosophie Kants zu versuchen, im europäischen Kontext gesehen werden; vgl. Helmut Holzhey (2004), 33. Zur Entstehungsgeschichte des Neukantianismus vgl. Klaus Christian Köhnke (1986).

¹¹⁸ Vgl. Helmut Holzhey (2004), 28–29, 34–35. Die Gemeinsamkeit jener Positionen, Schulen wie Spielarten, die unter dem Begriff Neukantianismus zusammengefasst werden, ist der erkenntniskritische wie -theoretische Zugang zu philosophischen wie wissenschaftlichen Fragen; vgl. Herbert Schnädelbach (1999), 134.

¹¹⁹ Vgl. Helmut Holzhey (2004), 30. Die Begriffe Positivismus und Materialismus wurden in den epistemologischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts häufig synonym benutzt. Ebenso gleichen sich die Vorwürfe gegenüber den (vermeintlichen) Vertretern des Positivismus über die einzelnen epistemologischen Positionen hinweg; vgl. Yvonne Bernart (2003), 72–78.

¹²⁰ Vgl. Klaus Christian Köhnke (1986), 233.

¹²¹ Zum Unterschied zwischen der Marburger und der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus vgl. die Beiträge in Christian Krijnen/Andrzej J. Noras (2012).

¹²² Helmut Holzhey (2004), 37.

¹²³ Vgl. Helmut Holzhey (2004), 39. Eine ausführliche Kritik der Lebensphilosophie hat Heinrich Rickert in seinem Werk *Die Philosophie des Lebens* von 1920 vorgenommen; vgl. Heinrich Rickert (1920).

¹²⁴ Vgl. Helmut Holzhey (2004), 39.

Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere“.¹²⁵ Natur und Geschichte sind unter diesem Gesichtspunkt Abstraktionen der Wirklichkeit, die logisch nach unterschiedlichen Prinzipien erfolgen würden: Die Naturerkenntnis ist eine Abstraktion der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen, die Geschichte die Abstraktion der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des Individuellen.¹²⁶ Wie bereits gezeigt, folgt Weber Rickert und unterscheidet die Natur- und die Kulturerkenntnis ebenfalls nicht ontologisch, indem er Natur und Kultur unterschiedliche ontologische Status zuordnet, sondern indem er ein jeweils unterschiedliches Erkenntnisinteresse annimmt, das den Erkenntnisprozess der jeweiligen Wissenschaft leite (vgl. I/7, 162). Während sich die Naturerkenntnis folglich durch das Auffinden universeller Gesetzmäßigkeiten konstituiere, entstehe die Kulturerkenntnis durch das Interesse am Individuellen.

Es stellt sich nun die Frage, wie das Individuelle zum Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis werden kann, wenn die Wirklichkeit doch – der Vorstellung eines *hiatus irrationalis* entsprechend – eine unendliche Anzahl von Perspektiven und somit Objekten ermöglicht.¹²⁷ Da Weber, der schon als junger Student in Heidelberg mit neukantianischem Denken in Berührung kam und von diesem beeinflusst wurde,¹²⁸ sich in seiner seine Methodologie stützende Kulturtheorie auf Rickert bezieht, wird im Folgenden skizziert, wie dieser die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis des Individuellen methodologisch anhand seiner Axiologie begründet. Hierdurch wird nachvollziehbar, was für Weber die Gegenstände historischer respektive kulturwissenschaftlicher Forschung sind.

IV. Der Wert als leitendes Prinzip kulturwissenschaftlicher Forschung

Heinrich Rickert verfasste seine Methodologie der Kulturwissenschaft im Kontext der Diskussion um die logische Grundlegung der Geschichtswissenschaft, die ihren Ausgang in der Debatte um die Einteilung der bekannten Erfahrungswissenschaften nahm, die zwischen Wilhelm Windelband, Rickerts Mentor, und Wilhelm Dilthey in den 1890ern ausgetragen wurde. Windelband wollte die Wissenschaften nicht mehr nach der traditionellen inhaltlich bestimmten Dichotomie von Natur- und Geisteswissenschaften unterteilt wissen, sondern plädierte in seiner 1894 gehaltenen

¹²⁵ Heinrich Rickert (1902), 255.

¹²⁶ Vgl. Wolfgang Schluchter (2006), 214.

¹²⁷ Vgl. Heinrich Rickert (1902), 32–35.

¹²⁸ In dem Brief vom 14. Juni 1882 an seine Mutter schreibt Weber, dass er das oben genannte Werk von Friedrich Albert Lange gelesen habe und es auf ihn durch seine „eminente nüchterne Entwicklungsweise erfrischend“ (II/1, 279) gewirkt habe. Im Brief an seinen Vater vom 3. September 1883 schreibt Weber, dass seine „liebste Lektüre [...] Langes Geschichte des Materialismus“ sei, „dessen ruhige u[nd] realistische Auffassung sich entwickeln zu sehen ein wahres Behagen ist“ (II/1, 352). Zu Webers Lektüre des Werkes von Lange vgl. Joachim Radkau (2013), 156–159.

Straßburger Rektoratsrede für eine methodologisch und nicht sachlich orientierte Einteilung der Wissenschaften in nomothetisch und idiographisch respektive ‚Gesetzes-‘ und ‚Erfahrungswissenschaften‘.¹²⁹ Dagegen sprach sich Dilthey weiterhin für eine inhaltliche Differenzierung aus, die die Wissenschaften nach ihren Gegenständen einordnen solle.¹³⁰ Ginge es nach Windelband, sollten Erkenntnis und Wissen nicht dem Inhalt, sondern seiner Behandlung nach unterschieden werden.¹³¹ Er begründet hiermit die oben genannte und für die Südwestdeutsche Schule des Neukantianismus charakteristische Unterscheidung zwischen der nomothetischen Erfahrungswissenschaft, deren Erkenntnisziel die Feststellung des Generellen, Gesetzmäßigen, Gleichbleibenden ist, und der idiographischen Erfahrungswissenschaft, die auf die Erkenntnis des Einzigartigen, Individuellen und Konkreten abziele.¹³² Die von Windelband vorgenommene Unterscheidung der Wissenschaften ist nicht absolut: Seine Abgrenzung war keine ontologische, sondern eine „*Typologie wissenschaftlicher Verfahrensweisen* [kursiv im Original; C. L.]“¹³³, wodurch nicht auszuschließen sei, dass sich idiographische wie nomothetische Methoden in derselben Disziplin finden lassen.¹³⁴

Rickert übernimmt die transzendentalphilosophisch begründete Differenzierung der Wissenschaften seines Mentors und konstruiert auf dieser Grundlage seine Methodologie der Kulturwissenschaft. Das Objekt kulturwissenschaftlichen Erkenntnisstrebens ist für Rickert das sogenannte historische Individuum.¹³⁵ Das historische Individuum unterscheidet sich von allen anderen Individuen in der Welt, leblose wie lebende eingeschlossen, durch seinen Bezug zu allgemeinen Werten, Werte also, die entweder mit allgemeiner Geltung auftreten oder von allen Mitgliedern einer Gruppe anerkannt werden.¹³⁶ Trifft letzterer Fall zu, spricht Rickert von Kulturwerten¹³⁷ als den „gemeinsame[n] Angelegenheit[en] im Leben der

¹²⁹ Vgl. Hans-Ludwig Ollig (1979), 56–57.

¹³⁰ Vgl. Helmut Holzhey (2004), 95–96.

¹³¹ Vgl. Wilhelm Windelband (1915), 145. Die Rektoratsrede Windelbands ist in seiner Textsammlung *Präliedien* erschienen, die dieser Ausführung in der Fassung von 1915 zugrunde liegt.

¹³² Vgl. Herbert Schnädelbach (1974), 137–143.

¹³³ Herbert Schnädelbach (1974), 141.

¹³⁴ Vgl. Wilhelm Windelband (1915), 156. Häufig wurde Windelband vorgeworfen, er würde die Geschichtsschreibung stärker im Bereich der Kunst als der Wissenschaft verorten, was auf dem Missverständnis beruhte, dass man seine Unterscheidung der Wissenschaften als eine ontologische betrachtete; vgl. Herbert Schnädelbach (1974), 141. Auch Weber missverstand Windelband und rückte die Geschichtsschreibung in die Nähe der Kunst. Erst die Lektüre von Rickerts *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* konnte ihn von der Möglichkeit einer logischen Begründung der Geschichtswissenschaft überzeugen; vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 45–47 Anm. 49.

¹³⁵ Vgl. Heinrich Rickert (1902), 336.

¹³⁶ Vgl. Heinrich Rickert (1902), 357.

¹³⁷ Vgl. Heinrich Rickert (1902), 576–577.

Völker“.¹³⁸ Hiermit führt Rickert eine substantielle Unterscheidung zwischen Natur und Kultur ein, die sich in die wissenschaftliche Begriffsbildung zieht: Kultur ist das Konkrete und Sinnvolle, Natur das Allgemeine und Sinnlose. Die Scheidung von Kultur und Natur hängt mit der methodologischen Unterscheidung von Kultur- und Naturwissenschaft zusammen, wodurch sich Rickerts neukantianische „These vom Primat der Epistemologie bestätigt“.¹³⁹ Für ihn ist maßgeblich, dass ein Individuum Bezug zu allgemeinen Werten hat, damit es sich als ein historisches Individuum, ergo als ein kulturwissenschaftliches Objekt konstituiert.¹⁴⁰ Diese Beziehung zwischen Wert und Individuum bezeichnet Rickert als Wertbeziehungslehre, die bei der „individualisierende[n] Wirklichkeitsauffassung des praktischen Lebens“ ansetzt.¹⁴¹ Da es ihm um die wissenschaftliche Erkenntnis kultureller Objekte und nicht um Normen menschlicher Sozietät geht, muss er eine Unterscheidung vornehmen, um den Wert als Prinzip objektiver Beobachtung zu bewahren. Um dies zu gewährleisten, führt Rickert die Unterscheidung zwischen Werturteilen beziehungsweise praktischen Wertungen und den „rein theoretischen Wertbeziehungen“ ein.¹⁴² Der Kulturwissenschaftler müsse demnach von seinen eigenen alltäglichen Werturteilen ausgehen, die dieser qua Abstraktionsprozess zwischen persönlichem Werturteil und theoretischer Werterkenntnis unterscheidet.¹⁴³ Rickerts Theorie basiert damit auf einer Wert/Wertungsdichotomie: Die Wertung besteht in einem praktischen Ja-oder-nein-Urteil, das theoretische Beziehen auf diesen Wert abstrahiert von der praktischen Stellungnahme.¹⁴⁴ Dabei sind die Werte, nach denen sich der Forscher in seinem Erkenntnistreben zu richten hat, Kulturwerte, Werte also, deren Verwirklichung alle Angehörigen einer historischen Gruppe mehr oder weniger verfolgen. Und diese Werte stünden wiederum auf eine uns unbekannt Weise mit objektiven Werten in einer Beziehung.¹⁴⁵ Wichtig ist für den Fortgang der Auseinandersetzung mit Webers Wissenschaftslehre nicht die philosophische Begründung Rickerts, sondern dass Weber eben diese nicht teilt, sich aber an dessen Terminologie bedient und etwa mit Kulturwerten überindividuelle Normen bezeichnet (vgl. I/9, 141), deren ontologischer Status aber für Weber irrelevant ist: „[D]er ‚Wert‘ [wird] bei Weber von einem normativen zu einem historisch deskriptiven Begriff“.¹⁴⁶

Mit seiner axiologischen Grundlegung der kulturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie verknüpft Rickert zwei Diskurse, die im 19. Jahrhundert prägend wie

¹³⁸ Heinrich Rickert (1902), 578.

¹³⁹ Guy Oakes (1990), 86.

¹⁴⁰ Vgl. Heinrich Rickert (1902), 357–358. Ausführlich auch Guy Oakes (1990), 77–81.

¹⁴¹ Heinrich Rickert (1902), 354.

¹⁴² Vgl. Heinrich Rickert (1902), 88–89.

¹⁴³ Vgl. Heinrich Rickert (1902), 356. Ausführlich zur Werttheorie Heinrich Rickerts vgl. Hermann T. Krobath (2009), 57–70.

¹⁴⁴ Vgl. Guy Oakes (1994), 146.

¹⁴⁵ Guy Oakes hat nachgewiesen, dass Rickerts auf der kantischen Transzendentallogik beruhende Beweisführung logisch nicht schlüssig ist; vgl. Guy Oakes (1990), 105–107.

¹⁴⁶ Ernst Müller/Falko Schmieder (2016), 196.

verbreitet waren: Zum einen die bereits genannte, die Südwestdeutsche Schule des Neukantianismus auszeichnende Frage nach einer transzendentalphilosophischen Grundlegung der kulturwissenschaftlichen Methodologie. Und zum anderen den Wertbegriff, der durch den industriell-technischen und naturwissenschaftlichen Fortschritt in der Mitte des 19. Jahrhunderts den Begriff des Guten ablöste, denn die mit diesem zusammenhängende „Konvergenz zwischen dem *ens* und dem *bonum* [Kursiv im Original; C. L.]“¹⁴⁷ konnte nicht länger aufrecht erhalten werden.¹⁴⁸ Zwar wurde der Wertbegriff, den der Philosoph Hermann Lotze aus der Nationalökonomie in die Philosophie überführte, hauptsächlich innerhalb der akademischen Philosophie aufgenommen, hatte aber eine Bedeutung für das gesamte Bildungsbürgertum, das sich nicht mehr durch die klassische praktische Philosophie zu legitimieren vermochte: „Die Werttheorien und -philosophien werden als Substitut oder funktionales Äquivalent für die alte praktische Philosophie formuliert“.¹⁴⁹

V. Max Webers Theorie der Kulturerkenntnis

Wie bereits festgestellt greift Weber in seinem Objektivitätsaufsatz die oben skizzierte Methodologie Heinrich Rickerts auf und integriert diese in seine theoretische Reflexion der Kulturwissenschaft.¹⁵⁰ Wie auch für Rickert zeichnet sich für Weber das Individuelle, als Forschungsobjekt der Kulturwissenschaft, als Objekt mit ‚Kulturbedeutung‘ aus (vgl. I/7, 162). Kulturbedeutung ist für Weber die empirische Wirklichkeit, die mit Wertideen in Beziehung steht und dadurch sinnhafte Geltung erlangt (vgl. I/7, 162). Eine Kulturbedeutung ist ein dem Menschen bekanntes Objekt materieller wie immaterieller Natur, dem durch eine Wertbeziehung Bedeutung zukommt. Diese Bedeutung erlangt ein Gegenstand aber nicht, indem man ihn in eine Beziehung setzt, durch welche er Merkmale mit so viel anderen Gegenständen wie möglich teilt, also einen Durchschnittstypen erstellt (vgl. I/7, 183). Weber begründet diese axiologische Erkenntnistheorie erneut mit dem *hiatus irrationalis*: „[N]ur durch die Voraussetzung, daß ein *endlicher* Teil der unendlichen Fülle der Erscheinungen allein *bedeutungsvoll* sei, wird der Gedanke einer Erkenntnis *individueller* Erscheinungen sinnvoll [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 184). Und diesen Teil bezeichnet Weber als Kultur: „‚Kultur‘ ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter *endlicher* Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 184). Oakes fasst diesen Standpunkt Webers wie folgt zusammen: „Kultur ist, was sich durch Kulturbedeutung auszeichnet, und Kulturbedeutung wiederum läßt sich verstehen als die

¹⁴⁷ Herbert Schnädelbach (1999), 199.

¹⁴⁸ Sowohl Hegel als auch Marx kannten das Gute als philosophische Kategorie noch, wandten sie aber auf die Geschichte und Gesellschaft an und sahen in ihm keine Kategorie *sui generis*; vgl. Helmut Kuhn (1973), 674–677.

¹⁴⁹ Jürgen Gebhardt (1989a), 38.

¹⁵⁰ Vgl. Peter-Ulrich Merz-Benz (2014), 323.

Bedeutsamkeit, die wir einer Erscheinung aufgrund ihres Wertbezogenheits zu schreiben“.¹⁵¹

Webers Definition der Kultur und die aus dieser abgeleiteten Definition des kulturwissenschaftlichen Forschungsfeldes sind sehr formal. Ihm geht es in seiner Wissenschaftslehre nicht um den Gehalt eines Wertes¹⁵² – dieser wird in bestimmter Hinsicht erst Thema in seiner Protestantismusstudie –, sondern darum, dass Menschen zu einem Wert Stellung nehmen müssen und sich das Wie dieses Stellungennehmens im historischen Material äußert (vgl. I/7, 189). Das Wie des praktischen Stellungennehmens wird damit zum eigentlichen Objekt historischen Forschens. Dabei kommt der Askese ein zentraler Stellenwert zu; wie diese Untersuchung zeigen wird, gilt sie Weber als eine der historisch wirkmächtigsten Formen der praktischen Stellungennahme.¹⁵³ Von Rickert übernimmt Weber die dezisionistische Auffassung, dass die Persönlichkeit eines Forschers über die Auswahl des Forschungsobjektes bestimmt, die jener mit den ihm wichtigen Werten verknüpft: „Die kulturwissenschaftliche Erkenntnis in unserem Sinn ist also insofern an ‚subjektive‘ Voraussetzungen *gebunden*, als sie sich nur um diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit kümmert, welche irgend eine – noch so indirekte – Beziehung zu Vorgängen haben, denen wir *Kulturbedeutung* beilegen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 191). Weber geht es folglich darum, dass der kulturwissenschaftliche Forscher die Relevanz seiner Forschungsfrage an seinen Kulturbedeutungen auszurichten habe. Die Forschungsthemen seien ergo an die Wertüberzeugungen des Wissenschaftlers gebunden.¹⁵⁴

Michael Schmid weist darauf hin, dass Webers Feststellung der Wertbeziehung von forschendem Subjekt und zu erforschendem Objekt trivial sei und diese keine notwendige Aussage über die Begriffsbildung und die Kausalannahmen beinhalte.¹⁵⁵ Im letzten Punkt behält Schmid Recht und eine methodische Anleitung aus dem Postulat der Wertbeziehung Webers zwingend abzuleiten ist nicht möglich. Doch erscheint Webers Aussage weniger trivial, wenn man seine Theorie der Wertbeziehung mit jener von Rickert vergleicht. Denn anders als Rickert unternimmt Weber keinen Versuch der Feststellung objektiver Werte.¹⁵⁶ Im Gegenteil äußerte Weber zwar in einer Notiz an seine Frau Marianne Weber aus dem Jahre 1902, er habe bei Rickert alles das in logisch konsistenter Form vorgefunden, was er selbst bereits

¹⁵¹ Guy Oakes (1990), 36.

¹⁵² Hier weicht Weber von der Methodologie Rickerts ab. Diesem ging es darin nämlich um eine größtmögliche Objektivität, wohingegen Weber sich nur für die logische Struktur kultur- und geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis interessierte; vgl. Johannes Weiß (2010), 57–58. Zur Objektivitätsbegründung von Werten bei Rickert vgl. Guy Oakes (1990), 94–98.

¹⁵³ Vgl. die Kapitel C.II.3.h), C.II.3.i), D.III.4.c) und D.IV.3. dieser Arbeit.

¹⁵⁴ Weber übersieht, dass auch in den Naturwissenschaften Fragen ausgehend von Wertüberzeugungen gestellt werden; vgl. Ernest Nagel (1972), 74–75.

¹⁵⁵ Vgl. Michael Schmid (2004), 548–549.

¹⁵⁶ Vgl. Johannes Weiß (2010), 60–61.

konzipiert habe, jedoch kritisierte er Rickerts Wertbegriff.¹⁵⁷ Genauer führt Weber seine Kritik in dem sogenannten Nervi-Fragment aus, worunter einige Anmerkungen methodologischer und geschichtsphilosophischer Natur zu verstehen sind, die er in seinem Erholungsurlaub in dem gleichnamigen Ort an der ligurischen Küste 1903 aufschrieb. In diesen Notizen äußert er starke Zweifel an der Gültigkeit von Rickerts Wertphilosophie, die, sobald sie hinter einem Interesse einen objektiven Wert festzustellen gedenkt, zur Metaphysik werde und so in den Bereich des Normativen gerate (vgl. I/7, 623–626). Eine ausschließliche Zuordnung der Weber'schen Methodologie zum Neukantianismus wäre schon aus diesem Grund unzulässig.¹⁵⁸ Während nämlich sein Freiburger Kollege anhand transzendentallogischer Syllogismen die Existenz objektiver Werte als Grundlage jeder kulturwissenschaftlichen Erkenntnis, die für ihn damit steht und fällt, postuliert,¹⁵⁹ benutzt Weber den Begriff des Wertes als heuristischen Zugang zur Kultur als wissenschaftlichem Objekt.¹⁶⁰ Denn indem der Forscher ein Erkenntnisinteresse mit einem bestimmten historischen Wert verknüpft, stellt er eine gedankliche Konvergenz mit dem historischen Objekt her, für das der Wert eine Handlungsnorm dargestellt hat respektive das aufgrund einer Handlungsnorm entstanden ist. Forscher und Forschungsobjekt beziehen sich auf den gleichen Wert, der eine theoretisch, der andere praktisch.

Es scheint plausibel, dass Weber diese Modifikation der Rickert'schen Methodologie unter Einfluss des Marginalprinzips der Grenznutzenschule formulierte. Nach diesem ist der ökonomische Wert eines Objektes von radikal subjektiver Natur.¹⁶¹ Diese These stand jener der Historischen Materialisten gegenüber, die mit Engels und Marx den Standpunkt vertraten, der Wert eines Objektes lasse sich objektiv anhand des zu seiner Herstellung benötigten Arbeitsaufwandes messen.¹⁶² Indem Weber diese modifizierte Werttheorie in seine Handlungstheorie integriert, gelangt er zu scheinbar wissenschaftsfähigen Schlüssen, die sich aus dem objektiven Verhalten eines Akteurs hinsichtlich seines subjektiven wertbezogenen Zwecks ergeben, und scheint dabei streng erfahrungswissenschaftlich zu verfahren.¹⁶³ Diese Modifikation der Rickert'schen Werttheorie impliziert die Ablehnung transzen-

¹⁵⁷ Vgl. Marianne Weber (1989), 273.

¹⁵⁸ Vgl. Uta Gerhardt (2006), 52.

¹⁵⁹ Diesen Versuch unternimmt Rickert ausführlich im fünften Kapitel ‚Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus‘ seines 1904 erstmals erschienenen Werkes *Der Gegenstand der Erkenntnis*, in welchem er sich kritisch mit verschiedenen epistemologischen Positionen seiner Zeit auseinandersetzt; vgl. Heinrich Rickert (2018), 36–173. Guy Oakes hat Rickerts Position zusammengefasst und diese einer Kritik unterzogen. Demnach vermag Rickert zwar einen absoluten Wert transzendentallogisch festzustellen. Dieser besitzt jedoch nur formalen Charakter und lässt sich logisch nicht mit der kulturellen Wirklichkeit verknüpfen; vgl. Guy Oakes (1990), 105–110.

¹⁶⁰ Weber übersieht, dass sich die Revision von Begriffen und Theorien rückwirkend auf die diese tragenden Kulturbedeutungen auswirken kann; vgl. Michael Schmid (2004), 549.

¹⁶¹ Vgl. Sandye Gloria-Palermo (1999), 21–22; Hans Joas (1996), 59.

¹⁶² Vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 30.

¹⁶³ Vgl. Duk-Yung Kim (2002), 261.

dentallogisch zu bestimmender objektiver Werte. Problematisch ist an dieser Modifikation der Verlust einer analytischen Ordnung,¹⁶⁴ anhand derer sich die historischen Individuen respektive Objekte logisch aufeinander beziehen lassen könnten: Weber übernimmt den Dezinisionismus, der der Wahl des Erkenntnisinteresses zugrunde liegt, auch in seinen Erklärungsprozess, wenn er die logisch-objektive Bestimmung qua transzendentallogischer Schlüsse von Werten ablehnt. Hierdurch verfügt er über keine Beurteilungsmaßstäbe mehr, anhand derer er die kulturhistorische Bedeutung der zu untersuchenden Objekte festzustellen vermag.

Nicht nur durch die Anreicherung des neukantianischen Wertbegriffs mit der nationalökonomischen Werttheorie distanziert sich Weber von Rickert, sondern auch durch die Bestimmung des individuellen, wertbezogenen Handelns als zentralen Gegenstand historischer Forschung. Denn für Rickert bilden nicht die wertbezogenen und subjektiven Handlungszwecke die Geschichte. Die Begriffe bilden sich für den Freiburger Neukantianer anhand von allgemeinen Werten, die vom Konsens der jeweiligen historischen Gemeinschaft abhängig sind. Der aus Webers Handlungstheorie folgende ‚methodische Individualismus‘ ist Rickert fremd, historische Erkenntnis bezieht sich bei ihm immer auf das kulturelle Kollektiv.¹⁶⁵

Durch die Adaption und Modifikation der Werttheorie Rickerts gelingt es Weber, die Handlung und den sie motivierenden Wert zum Objekt der historisch ausgerichteten Wissenschaften zu begreifen. Damit verknüpft ist die Frage nach der Erkenntnis der Motivation menschlichen Handelns, die sich im ausgehenden 19. Jahrhundert um den Begriff des Verstehens entfaltet hat. Dieser wird auch für Weber zu einem zentralen methodischen Prinzip, durch das das Erkenntnisobjekt des Kulturforschers begriffen werden kann: Erst wenn der das Handeln leitende Wert des historischen Objektes verstanden wird, kann auch die Kausalität seines Handelns begriffen werden. Dieses Verfahren wird Weber erstmalig am Beispiel des innerweltlichen Asketen in seiner Protestantismusstudie veranschaulichen.¹⁶⁶ Im Folgenden wird Webers Theorie des wissenschaftlichen Verstehens und dessen Zusammenhang mit der Handlungstheorie skizziert und näher untersucht.

VI. Verstehen und Handeln

Mit dem Begriff des Verstehens ist im wissenschaftstheoretischen Diskurs um 1900 eine historische Epistemologie gemeint, die von Johann Gottfried Herder im deutschsprachigen Raum¹⁶⁷ erstmals in Abgrenzung zur komparativen Erkenntnis-

¹⁶⁴ Vgl. Richard Münch (1992), 42.

¹⁶⁵ Vgl. Werner Gephart (1998), 86–87.

¹⁶⁶ Vgl. Kapitel C.II. dieser Arbeit.

¹⁶⁷ In den anderen europäischen Sprachen gibt es keine vergleichbaren Begriffe; vgl. Thomas Haussmann (1991), 148.

methode der Aufklärer benutzt¹⁶⁸ und von Friedrich Schleiermacher und Johann Gustav Droysen zur Methode der Geschichtswissenschaft erklärt wurde.¹⁶⁹ Hieraus ergab sich die Frage, wie Geschichte zum Objekt wissenschaftlicher Beobachtung werden kann. Denn wenn Geschichte nur versteh- und nicht erklärbar wäre, so wäre Geschichtsschreibung Kunst beziehungsweise Literatur und keine auf objektive Erkenntnis abzielende Wissenschaft. Die Antwort Wilhelm Diltheys war die für lange Zeit einflussreichste. Er übernahm den Begriff des Verstehens in seinem 1883 erstmals erschienenen Werk *Einleitung in die Geisteswissenschaften* und setzte das geisteswissenschaftliche Verstehen, durch das historische Personen und deren Lebensäußerungen erkannt werden sollen, dem naturwissenschaftlichen Erklären entgegen.¹⁷⁰ Grundlegend für geisteswissenschaftliches Verstehen ist bei Dilthey „letztlich eine Gleichartigkeit zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis, wie sie im Falle der Naturwissenschaft nicht vorliegt“.¹⁷¹

Weber entwickelt seine Theorie des Verstehens als historische Methode nicht in direkter Auseinandersetzung mit Dilthey, sondern in seiner Schrift *Knies und das Irrationalitätsprinzip*, in der er die These des Nationalökonomen Karl Knies zurückweist, nach der sich das menschliche Handeln durch Irrationalität ergo Unberechenbarkeit auszeichnen würde. Die vermeintliche Irrationalität menschlichen Handelns sei nach Knies Ausdruck der Willensfreiheit, ein Versuch, so Weber, die „Dignität der ‚Geisteswissenschaften‘ zu begründen“ (I/7, 274). Er erwidert dem Standpunkt Knies’, dass im menschlichen Handeln keine Irrationalität festzustellen sei, sondern gesellschaftliche Einrichtungen immer den Zweck verfolgen würden, eine bestimmte Wirkung auf das menschliche Bewusstsein zu entfalten (vgl. I/7, 274). Für Weber ist dementsprechend auch kein prinzipieller Unterschied zwischen der Berechenbarkeit von Naturvorgängen und menschlichen Handlungen feststellbar (vgl. I/7, 274–275). Berechenbarkeit meint für Weber hier Kausalität. Die Frage nach der Kausalität trete dort auf, wo ein Objekt sich nicht seinen typischen Mustern entsprechend verhält. Das gelte sowohl für die Kultur- als auch für die Naturwissenschaft (vgl. I/7, 277). Der Unterschied besteht für Weber in der Form der Feststellung der Kausalität. Die Naturwissenschaft sieht ihre Aufgabe darin, den individuellen Fall mit dem bekannten nomologischen Wissen in Deckung zu bringen und den Vorgang dementsprechend zu begreifen. Die Feststellung der Kausalität in der Kulturwissenschaft hingegen sei eine qualitativ andere: „Mit anderen Worten: individuelles Handeln ist, seiner sinnvollen *Deutbarkeit* wegen, – soweit diese reicht – prinzipiell spezifisch weniger ‚irrational‘ als der individuelle Naturvorgang [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 278). Mit Deutung bezeichnet Weber die Erkenntnis eines bestimmten Handlungsmotivs beziehungsweise Sinnes einer Handlung, mit Deutbarkeit den potenziellen Erkenntnisgrad des Handlungsmotivs (vgl. I/7, 279). Die

¹⁶⁸ Vgl. Egon Flaig (1996), 263–265.

¹⁶⁹ Vgl. Thomas Hausmann (1991), 149.

¹⁷⁰ Vgl. Wilhelm Dilthey (1884).

¹⁷¹ Peter-Ulrich Merz-Benz (1990), 72.

Erkenntnis der menschlichen Handlung, und damit der sozialen Wirklichkeit, sei dann garantiert, wenn das menschliche Verhalten „nach seiner Befähigung zur Rationalität“ begriffen werde.¹⁷² Indem also das menschliche Handeln als durch Ideen und Interessen motiviert und normiert verstanden wird, wird es laut Weber deut- und erklärbar.¹⁷³

Den Begriff des deutenden Verstehens entwickelt Weber in seiner Auseinandersetzung mit der psychologischen Epistemologie Hugo Münsterbergs im *Roscher-Knies-Aufsatz*. Dieser hatte in seinem 1900 erschienen Werk *Grundzüge der Psychologie* eine auf Erkenntnistheorie und Axiologie beruhende Psychologie entworfen, in der dieser das Verhältnis zwischen subjektivierender und objektivierender Erkenntnis erörtert. Für Weber, der Münsterberg sehr schätzte, bedeutete diese Schrift den Versuch, die Frage nach dem Verhältnis zwischen subjektiver und objektiver Erkenntnis zu klären. Für Münsterberg darf die Psychologie nicht positivistisch agieren, indem sie sich auf den direkten Gegenstand, das psychische Objekt, bezieht, und folglich anhand eines psychisch-physischen Dualismus arbeitet, der die Wirklichkeit auf Bewusstseinsströme des Individuums reduzieren würde.¹⁷⁴ Für Münsterberg bedarf es dementsprechend einer dritten Sphäre, nämlich die der Werte, wodurch, und hierin besteht die Attraktivität seiner Arbeit für Weber, das Subjekt nicht auf das Individuum reduziert wird.¹⁷⁵ Denn die „Unmittelbarkeit des vortheoretischen Weltbezugs [begründet für Münsterberg] den ontologischen Boden für die Welt der Werte“,¹⁷⁶ auf die sich das Subjekt in seinem Denken und Handeln bezieht. Psychologische Begriffsbildung nimmt ihren Ausgang bei Münsterberg von der unmittelbaren, vortheoretischen Welt des Subjekts, dessen Erschließung „über ein unmittelbares, aktuelles Verstehen [erfolgt], das emotional gefasstes Bewerten beinhaltet“. ¹⁷⁷ Damit ist für ihn das Verstehen ein Erleben, das vor der Subjekt-Objekt-Spaltung verbleibt, wodurch es demnach keine Möglichkeit gebe, die Wertbeziehungen nomologisch, also kausal zu erkennen und zu ordnen. Weber greift Münsterbergs Theorie kritisch auf. Für ihn stehen das wirkliche, empathische Leben und die „kategoriale Betrachtung der Wirklichkeit über das Zweck-Mittel-Schema nicht im Widerspruch zueinander“. ¹⁷⁸ Er vertritt weitergehend die Auffassung, dass das „Ich‘ des wirklichen Lebens [...] nicht Objekt analysierender, mit Begriffen, Gesetzen und kausaler ‚Erklärung‘ operierender Forschung sein“ (I/7, 284) könne. Der entscheidende Fehler Münsterbergs sei es, die Unterscheidung zwischen persönlicher Wertung und theoretischer Wertbeziehung nicht vorzunehmen (vgl. I/7,

¹⁷² Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (2007), 64.

¹⁷³ Dass Verstehen die Voraussetzung des Erklärens ist und beide keine unterschiedlichen Erkenntniskategorien sind, wurde auch von der späteren Forschung bestätigt; vgl. Thomas Haussmann (1991), 233.

¹⁷⁴ Vgl. Peter Isenböck (2016), 17–18.

¹⁷⁵ Vgl. Peter Isenböck (2016), 18.

¹⁷⁶ Peter Isenböck (2016), 18.

¹⁷⁷ Peter Isenböck (2016), 19–20.

¹⁷⁸ Peter Isenböck (2016), 22.

283–284 Anm. 27). Subjektivierende Erkenntnis bleibe für Münsterberg auf die Vorgänge des Einfühlens und des Verstehens beschränkt, die keinen Weg zu einer objektivierenden Erkenntnis freilegen könnten (vgl. I/7, 289–290).

Das argumentative Ziel Webers ist es, die subjektiven Erkenntnis-kategorien des Verstehens anhand einer Theorie des deutenden Verstehens in den Dienst einer objektiv-nomologischen Erkenntnis zu stellen (vgl. I/7, 306–307).¹⁷⁹ Zwar stünde eine solche Theoriearbeit noch am Anfang, aber die „logisch weitaus entwickeltsten Ansätze einer *Theorie* des ‚Verstehens‘ [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 308) sei in Georg Simmels Schrift *Probleme der Geschichtsphilosophie* von 1892 zu finden. Diesem komme laut Weber die Bedeutung zu, als erster zwischen dem objektiven Verstehen des Sinnes einer Äußerung und der subjektiven Deutung des Motivs eines handelnden Menschen unterschieden zu haben (vgl. I/7, 310). Für Simmel bedeute Weber zufolge Verstehen das Begreifen des Geäußerten; im Deuten werde der Äußernde begriffen. Weber entgegnet dem, dass das Verstehen des Geäußerten nicht nur einen theoretischen, sondern ebenso einen praktischen Bezug habe, wenn etwa Wertgefühle und Werturteile des Adressaten angesprochen werden, um kein theoretisches Deuten, sondern ein direktes praktisches Verhalten zu motivieren (vgl. I/7, 311). Dieses praktische Verhalten, als Reaktion auf eine Äußerung, ist in dem subjektiven, auf Stellungnahme abzielenden Begriff des Verstehens von Münsterberg enthalten, das eine Deutung von Motiven weder anstrebt noch dazu fähig ist (vgl. I/7, 311). Das alltägliche Verstehen beziehe sich Weber folgend immer auf den ‚objektiven‘, eindeutigen Sinn einer Aussage, zu welchem der Adressat eine werturteilende Stellung einnimmt (vgl. I/7, 311). Die Deutung hingegen ist für Weber eine „sekundäre, in der künstlichen Welt der Wissenschaft heimische Kategorie“ (I/7, 311). Deutung ist für ihn immer theoretischer Natur und erfolge dann, wenn der Sinn einer Äußerung nicht eindeutig und eine Verständigung mit dem Äußernden nicht möglich, das Verstehen des Sinnes einer Äußerung aber praktisch notwendig sei (vgl. I/7, 311–312). Das Deuten ist in der empirischen und historischen Kulturwissenschaft für Weber „eine Form *kausalen* Erkennens [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 312), das sich auf „verständlich *deutbares* menschliches Sich-Verhalten [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 318) und den rationalen Charakter seiner Motivation beziehe (vgl. I/7, 319–320). Rationales Handeln liegt für Weber dann vor, wenn es ein Ziel anhand von Mitteln erreichen will; der Grad der Rationalität einer Handlung messe sich an der Deutlichkeit des Zieles und der Kenntnis der Mittel (vgl. I/7, 355–357). Die rationale Verbindung von Mittel und Zweck verleihe dem rationalen Handeln eine epistemologische Evidenz, da die Handlung hierdurch „*der generalisierenden Kausalbetrachtung* im Sinne der ‚Gesetzlichkeit‘ in spezifischem Maße zugänglich ist [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 355). Weber begründet diese Feststellung mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer rationalen Ordnung der Wirklichkeit nach Erfahrungsregeln, ohne die eine Abschätzung des Erfolges einer Handlung nicht möglich sei und die Kenntnis von Erfahrungsregeln die Wahl der Mittel beeinflusse,

¹⁷⁹ Vgl. Peter Isenböck (2016), 23.

deren Adäquanz für den Zweck über den Erfolg bestimmt (vgl. I/7, 355–357). Die Annahme der Rationalität einer Handlung wird von Weber als eine technische Bewertung bezeichnet, die der Hypothesenbildung diene, um entweder ein hypothetisch rationales Motiv anhand eben jenes Zweck-Mittel-Schemas abzugleichen oder um zu ermitteln, weshalb das bekannte Motiv eines Akteurs zu einem anderen Ergebnis geführt hat. Weber argumentiert diese Position mit der hypothetischen Rationalität des Menschen, wenn dieser in vollem Umfang des relevanten Wissens und ohne Handlungshindernisse agieren könnte: In dem Maße, indem der Mensch sich frei verhält, sein Verhalten also weniger „durch ‚äußeren‘ Zwang oder unwiderstehliche ‚Affekte‘ nicht getrübler ‚Erwägungen‘“ (I/7, 361) beschränkt werde, desto stärker würde sich sein Handeln anhand der Kategorien Mittel und Zweck orientieren. Das freie Handeln hat für Weber immer auch die Bedeutung des Befreit-seins zu etwas, „nämlich zur Entwicklung des Handelns einzig mit den Mitteln des Verstandes“.¹⁸⁰ Rational ist für Weber also ein Handeln, das sich an Mittel und Zweck orientiert. Die höchste Form rationalen Handelns liegt dann vor, wenn Mittel und Zweck sich auf einen gemeinsamen Wert als Ziel hin orientieren. Denn erst hierdurch sei der Verstand in der Lage, das Handeln stringent auf den Wert hin zu erkennen (vgl. I/7, 361–362).

Mit dem rationalen Handeln verknüpft Weber den Begriff der Persönlichkeit, den er von der „romantisch-naturalistischen Wendung des ‚Persönlichkeits‘gedankens“ (I/7, 362) unterschieden wissen will. Persönlichkeit ist für Weber hier die Konstanz eines inneren Verhältnisses eines Menschen zu ‚letzten Werten‘ und ‚Lebensdeutungen‘, die sich in einem teleologisch-rationalen Handeln äußere (vgl. I/7, 362). Eine Persönlichkeit konstituiere sich demzufolge durch die Konstanz ihrer Wertbeziehung, die die Motivation ihres teleologisch-rationalen Handelns sei. Rationalität des menschlichen Handelns konstituiert Weber entsprechend seiner Natur-Kultur-Differenz: Frei und rational wird das Handeln dann, je weniger es den „Charakter des ‚naturhaften Geschehens‘ an sich trägt“ (I/7, 362).¹⁸¹ Hieran zeigt sich, dass den epistemologischen und methodologischen Ansichten Webers mit einer ethischen Norm verknüpft sind. Dies, wie im späteren Verlauf der Arbeit gezeigt wird, äußert sich in prägnanter Form am Beispiel des innerweltlichen Asketen.¹⁸²

Die Handlung deutend zu verstehen ist für Weber also kein (bloßes) Sich-einfühlen in das historische Objekt, sondern das Deuten einer kognitiven Operation, die sich im sinnhaften Bezug menschlichen Verhaltens äußert. Hier verknüpft Weber erneut seine Kultur- mit seiner Wissenschaftstheorie: Da der Mensch für ihn ein handelndes Wesen ist, verlaufe die Geschichte nicht (nur) irrational, sondern sie ist objektiv erkennbar und in Kausalitätsketten begreif- und beschreibbar. Dabei ist zu

¹⁸⁰ Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (2007), 55.

¹⁸¹ Vgl. Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (2007), 55.

¹⁸² Vgl. Kapitel C.II.3.i) dieser Arbeit.

betonen, dass Weber nicht behauptet, der Mensch würde immer rational handeln; er hebt das rationale Handeln bloß aufgrund seiner methodischen Eignung hervor.¹⁸³

Damit einem deutenden Verstehen wissenschaftliche Gültigkeit zukommt, bedürfte es nach Weber einer kontrafaktischen begrifflichen Vorkonstruktion, die ein bestimmtes Handeln danach befragt, wie es verlaufen wäre, hätte es sich nach rein rationalen Gesichtspunkten orientiert.¹⁸⁴ Die Möglichkeit einer solchen Operation beziehe sich für ihn immer nur auf „allein in Betracht gezogene Bestandteile des Vorganges unter Abstraktion von einer Unendlichkeit anderer, die als ‚gleichgültig‘ beiseite bleiben müssen und können“ (I/7, 277). Als begriffliches Instrument hierfür führt Weber den Idealtypus ein, anhand dessen der subjektive Sinn und die objektiv erkennbare Handlung eines historischen Objektes gedanklich miteinander verknüpft werden und „hier wie überall an die Normen unseres Denkens gebunden“ (I/7, 193) sind.

VII. Die idealtypische Begriffsbildung

Die Frage nach der Bildung und Anwendung von Begriffen war in der akademischen Welt des ausgehenden 19. Jahrhunderts ein weitverbreitetes Thema. Die Vertreter des Neukantianismus, allen voran Rickert, sahen in der Begriffsbildung sogar den Primat philosophischen Denkens. Auch innerhalb der Nationalökonomie war das Thema Begriffsbildung aktuell, wie etwa die 1901 erschienene Studie *Die Herrschaft des Wortes* des von Weber geschätzten Friedrich Gottl zeigt.¹⁸⁵ Die Auseinandersetzung Webers mit der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung nimmt ihren Ausgang in der Diskussion, die zwischen Gustav Schmoller, führender Vertreter der Historischen Schule der Nationalökonomie, und Carl Menger als Repräsentant der österreichischen Grenznutzenschule im Jahre 1893 entstanden ist. Menger hatte in seiner im selben Jahr erschienenen Schrift *Untersuchung über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere die Methode der Historischen Schule*, in der Person Gustav Schmollers, scharf attackiert. Er wirft diesem vor, die Nationalökonomie aus einer rein historischen Perspektive und zu bloßem Selbstzweck zu betreiben. Schmoller und die weiteren Angehörigen der Historischen Schule betrieben, so Menger weiter, das bloße Ansammeln historischer Fakten. Diese könnten zwar anhand abstrahierender Reflexionen zu nationalökonomischen Prognosen verarbeitet werden, besäßen jedoch keinen direkten

¹⁸³ Vgl. Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (2007), 57. Zur ‚Karriere‘ der Kategorien ‚Erklären‘ und ‚Verstehen‘ in der sozialwissenschaftlichen Forschung in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg vgl. Thorsten Hagenloch (1995), 78–120.

¹⁸⁴ Vgl. Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (2007), 55.

¹⁸⁵ Vgl. Klaus Lichtblau (2011), 252–253. Eine direkte Auseinandersetzung von Weber mit der Begriffstheorie Gottls erfolgte im Roscher-Knies-Aufsatz (vgl. I/7, 313–327). Zur Bedeutung der Theorie Gottls für Webers Wissenschaftslehre vgl. Werner Gephart (1998), 49–54.

Bezug zur Klärung praktischer politischer wie wirtschaftlicher Fragen.¹⁸⁶ Dem stellt Menger seine eigene sozialwissenschaftliche Methode entgegen. Er unterscheidet zwischen der historischen Betrachtung und der abstrahierenden Methode, wie sie auch die Historische Schule zu ihrer Methodik zählte, für die er den Anspruch exakter Gültigkeit postuliert, die apriorisch, rein theoretisch und ohne empirischen Bezug operieren solle.¹⁸⁷ Durch diese Unterscheidung will Menger die Nationalökonomie einerseits von der Wirtschaftsgeschichte und Statistik, andererseits von den ‚Anwendungswissenschaften‘ Finanzwissenschaft und Volkswirtschaftspolitik abgrenzen.¹⁸⁸

Weber, der sich selbst zu den ‚Kindern der historischen Schule‘ zählt (vgl. I/7, 225–226),¹⁸⁹ übernimmt die Unterscheidung Mengers zwischen theoretisch-abstrakter Methode und der historisch-empirischen Forschung; beide stünden ihm zufolge in einem inkommensurablen Verhältnis zueinander (vgl. I/7, 197–199). Zwar führt Weber die Unterscheidung auf das bereits dargestellte Wissenschaftskonzept Rickerts zurück,¹⁹⁰ doch sieht er mit Menger die Theorie innerhalb der Nationalökonomie gegenüber der Historischen Schule als rehabilitiert an. Gleichwohl meint er in Mengers Annahme, dass eine ‚exakte Methode‘ der Nationalökonomie nach Vorbild der Naturwissenschaften möglich sei, ein „naturalistische[s] Vorurteil“ (I/7, 200) zu erkennen, wobei er sich in seiner Kritik insbesondere auf die psychologische Axiomatik der Theorie Mengers bezieht (vgl. I/7, 199–200). Anstatt einer Theoriarbeit auf psychologischer Basis in der Nationalökonomie plädiert Weber für eine – laut ihm in der Nationalökonomie schon länger angewandte – begriffliche und theoretische Synthesebildung: Den Idealtypus (vgl. I/7, 203).¹⁹¹

Unter Idealtypus versteht Weber ein „Gedankenbild“, das „bestimmte Beziehungen und Vorgänge des historischen Lebens zu einem in sich widerspruchsfreien Kosmos *gedachter* Zusammenhänge [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 202) vereint.¹⁹² Erreicht werden solle diese Widerspruchslosigkeit durch die „*gedankliche* Steigerung [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 203) konkreter Merkmale des empirischen

¹⁸⁶ Eine Zusammenfassung der methodischen Positionen Gustav Schmollers findet sich bei Annette Wittkau (1994), 63–67.

¹⁸⁷ Zur methodischen Position Carl Mengers vgl. Annette Wittkau (1994), 67–73.

¹⁸⁸ Vgl. Pietro Rossi (1987), 32.

¹⁸⁹ Wolfgang Schluchter hat mit Hinweis auf Webers Freiburger Antrittsvorlesung von 1895, in der dieser sich noch als ‚Jünger der historischen Schule‘ bezeichnete, festgestellt, dass er sich zum Zeitpunkt der Niederschrift des Objektivitätsaufsatzes bereits stärker von der Historischen Schule entfernt hat; vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 30 Anm. 11.

¹⁹⁰ Vgl. Pietro Rossi (1987), 33.

¹⁹¹ Weber spricht vom Idealtyp stets im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Theoriebildung. Keinesfalls erwähnt er den Idealtypus als Methode; vgl. Uta Gerhardt (2001), 39–40.

¹⁹² Michael Schmid weist auf die verschiedenen Bedeutungen des Idealtypusbegriffs hin, der von Weber durchaus widersprüchlich definiert beziehungsweise benannt wird; vgl. Michael Schmid (2004), 549.

rischen Materials.¹⁹³ Bestimmte historische Vorgänge ließen sich so logisch rekonstruieren.¹⁹⁴ Das Verhältnis zwischen Idealtypus als gedanklicher Utopie und historischer Wirklichkeit beschreibt Weber anhand des Beispiels des Marktes wie folgt:

„Ihr Verhältnis [der idealtypischen Utopie] zu den empirisch gegebenen Tatsachen des Lebens besteht lediglich darin, daß da, wo Zusammenhänge der in jener Konstruktion abstrakt dargestellten Art, also vom ‚Markt‘ abhängige Vorgänge, in der Wirklichkeit als in irgend einem Grade wirksam *festgestellt* sind oder *vermutet* werden, wir uns die *Eigenart* dieses Zusammenhangs an einem *Idealtypus* pragmatisch *veranschaulichen* und verständlich machen können [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 203).

Damit erfolgt die Konstitution von Begriff und Objekt in derselben Weise: Das zu untersuchende Objekt wird seiner geschichtlichen Zusammenhänge entbunden, bis nur noch das den Forscher interessierende Handlungsmotiv vorhanden ist, anhand dessen der Begriff gebildet wird, der als theoretisches Prinzip der historischen Betrachtung als Lot respektive Maßstab dienen soll:

„Er [der Idealtypus] ist ein Gedankenbild, welches nicht die historische Wirklichkeit oder gar die ‚eigentliche‘ Wirklichkeit *ist*, welches noch viel weniger dazu da ist, als ein Schema zu dienen, in welches die Wirklichkeit als *Exemplar* eingeordnet werden sollte, sondern welches die Bedeutung eines rein idealen *Grenzbegriffes* hat, an welchem die Wirklichkeit zur Verdeutlichung bestimmter bedeutsamer Bestandteile ihres empirischen Gehaltes *gemessen*, mit dem sie *verglichen* wird [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 208).

Somit konvergieren Begriff und Theorie im Idealtypus: In der Auswahl der den idealtypischen Begriff konstituierenden Merkmale wird eine Theorie konstruiert;¹⁹⁵ eine zweiteilige Funktion, die Weber unbedingt geschieden wissen will (vgl. I/7, 220). Dabei sei der idealtypenbildende Wertbezug ein logischer und solle keinesfalls als praktischer verstanden werden. Sollte denn ein praktischer Wertbezug vorliegen, der das Ideal nicht im Sinne einer Abstraktion, sondern einer vorbildlichen Norm versteht, „sind die ‚Ideen‘ dann aber natürlich nicht mehr rein logische Hilfsmittel, nicht mehr Begriffe, an welchen die Wirklichkeit vergleichend gemessen, sondern Ideale, aus denen sie wertend beurteilt wird“ (I/7, 214). Dass es Weber nicht gelingt, die Unterscheidung zwischen logischem und praktischem Wertbezug hinsichtlich seines idealtypischen Askesebegriffs aufrecht zu erhalten, wird an späterer Stelle

¹⁹³ „Zu diesem Zwecke [des Verständnisses historischer Objekte] muß er [der historische Forscher] Typen schaffen, die zwar nicht so rein wie der homo oeconomicus, aber dennoch Abstraktionen sind insofern, als sie nur wesentliche Eigenschaften besitzen, während die unwesentlichen fehlen: Sie [die Idealtypen] sind *logische* Ideale. [Kursiv im Original; C. L.]“; Josef A. Schumpeter (1965), 999–1000.

¹⁹⁴ Uta Gerhardt hat darauf hingewiesen, dass Weber den Idealtypus nur in seinen historischen Studien zur Theoriebildung genutzt hat. In seiner empirischen Arbeit *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit* findet die idealtypische Begriffsbildung keinerlei Erwähnung; vgl. Uta Gerhardt (2001), 11.

¹⁹⁵ Walter Runciman weist auf die Parallele der Weber’schen zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung hin; vgl. Walter Runciman (1972), 34.

dieser Arbeit nachgewiesen.¹⁹⁶ Vorerst jedoch sei darauf hingewiesen, dass der Idealtypus für Weber die Aufgabe hat, bei der logischen Konstruktion einer historischen Hypothese zu helfen: „Für die *Forschung* will der idealtypische Begriff das Zurechnungsurteil schulen: er *ist* keine ‚Hypothese‘, aber er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 203). Der Bildung eines Idealtypus gehe ein dialektischer Prozess voran: Erst wird ein historisches Objekt analysiert und in seine einzelnen kultursemantischen Bestandteile zergliedert. Im Anschluss daran werden diese Bestandteile als eine neue und ideell gesteigerte Synthese in Form des Idealtypus geschaffen (vgl. I/7, 218–219). Hierdurch dient der Idealtypus der Bildung genetischer Begriffe: Sollen mehrere Kulturercheinungen auf ihre (Inter-)Dependenzen hin untersucht werden, müssen diese analysiert, die ihnen gemeinsamen Bestandteile gedanklich gesteigert und in Bezug zueinander gesetzt werden (vgl. I/7, 208–209). Diese antithetisch-komparative Idealtypenbildung wird von Weber in der *Protestantischen Ethik* in Form der Unterscheidung zwischen asketischer und mystischer Lebensführung Anwendung finden.¹⁹⁷ Weber folgt in der Beschreibung der idealtypischen Begriffsbildung seinem Konzept der Wirklichkeitswissenschaft, nicht das Allgemeine, sondern das Konkrete festzustellen:¹⁹⁸ „Denn *Zweck* der idealtypischen Begriffsbildung ist es *überall*, nicht das Gattungsmäßige, sondern umgekehrt die *Eigenart* von Kulturercheinungen scharf zum Bewußtsein zu bringen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 219). Denn während die gattungsbegriffliche Ordnung anhand empirisch feststellbarer Eigenschaften konstruiert werden, seien die kulturbedeutsamen Elemente, die der Bildung des Idealtypus zugrunde liegen, durch Abstraktion und Wertbezug gewonnen worden (vgl. I/7, 222).

Weber betont den heuristischen Charakter der idealtypischen Begriffe (vgl. I/7, 219–220) und grenzt sich hierdurch, indem er, wie schon genannt, die Unterscheidung Mengers übernimmt, von der Begriffslogik ab, die eine, „naturalistischen Vorurteilen entstammende, *Vermischung* von Theorie und Geschichte [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 209) betreiben würde. Schon ein Jahr zuvor, 1903, hatte Weber sich mit dieser Problematik in seiner Schrift *Roschers ‚historische Methode‘* auseinandergesetzt. In dieser meint er nachzuweisen, dass Wilhelm Roscher, einer der Begründer der Historischen Schule der Nationalökonomie, eine durch Hegel beeinflusste Begriffsbildung angewendet habe, die dem Begriff und der Wirklichkeit denselben ontologischen Status zuordnen würde (vgl. I/7, 67–68). Weber bezeichnet diese Form der Begriffsbildung als „Emanatismus“ (I/7, 68) und bezieht sich hierbei auf die Schrift *Fichtes Idealismus und die Geschichte* des Neukantianers und ihm persönlich bekannten Rickert-Schülers Emil Lask. Dieser argumentiert in der genannten Schrift, dass für Hegel Begriffe mit steigenden allgemeinen semantischen

¹⁹⁶ Vgl. Kapitel D.III.4.c), D.IV.3. und D.V.3. dieser Arbeit.

¹⁹⁷ Vgl. die Kapitel C.II.3.e), D.III.4. und D.IV.4.b) dieser Arbeit.

¹⁹⁸ Vgl. Peter-Ulrich Merz-Benz (1990), 377.

Bedeutungen auch an Konkretion gewinnen würden.¹⁹⁹ In seinem Objektivitätsaufsatz bezeichnet Weber die emanatistische Begriffslogik als Annahme der „antischolastischen Erkenntnislehre“ (I/7, 228), nach der das Ziel der Wissenschaft die Konstruktion eines Begriffssystems sei, anhand dessen sich die Wirklichkeit vollständig und abschließend erfassen lassen könne (vgl. I/7, 225). Ein für Weber unmögliches Unterfangen, da es den *hiatus irrationalis* zwischen Denken und Wirklichkeit missachte. Daraus folgt, dass Begriffe für Weber stets analytische Abstraktionen, niemals mit dem konkreten Objekt in Deckung zu bringen seien und immer nur transitorische Gültigkeit besäßen. Dies ist auch der Grund für seine Ablehnung der „der Sprache des Lebens entnommenen *Kollektive*begriffe [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 228), die keinen analytischen Mehrwert besäßen, sondern unterschiedliche ideelle sowie materielle Interessen miteinander vermengen und „die Entwicklung der richtigen Problemstellung [...] hemmen“ (I/7, 231) würden.²⁰⁰

Guy Oakes bezeichnet Webers idealtypisches Begriffsverständnis in Abgrenzung zur emanatistischen Begriffslogik als analytisch.²⁰¹ Es verwundert daher nicht, dass Weber auch die anderen Annahmen angreift, die in seinen Augen Praxis und Theorie beziehungsweise Geschichte und Theorie miteinander vermengen würden. Darunter fallen vorgeblich entweder die geschichtsphilosophische Position, die ihre Theorie anhand der Geschichte zu beweisen versucht, oder die, nach der Ideen die eigentlichen Wirkmächte der Geschichte seien (vgl. I/7, 209–210).²⁰² Gerade die letztgenannte Auffassung stelle eine besondere Gefahr für die historische Forschung dar, da sie den Unterschied zwischen dem Idealtypus als logisch konstruiertes und heuristisches Mittel und einer Idee „im Sinn von praktischer oder theoretischer Gedankenrichtung“ (I/7, 210) verwischen würde: Geschichte und Theorie würden so ineinandergeschoben – ein Vorgang, den Weber in Marx' Theorien meint zu beobachten (vgl. I/7, 210–211). In dieser würden Geschichte und Theorie so aufeinander bezogen, dass die logische Ordnung der Begriffe und die empirische Anordnung des Begriffenen ineinander verschränkt und der Geschichtsverlauf in theoretische Vorgaben gezwängt werde (vgl. I/7, 221). Die Idealtypen würden hierdurch reale, gar metaphysische Bedeutung erhalten (vgl. I/7, 221–222) und so einen teleologischen Prozesscharakter der Geschichte implizieren (vgl. I/7, 192). Hier schließt Webers methodische Kritik an Marx' Theorie der kapitalistischen Gesellschaft an, der dementsprechend ein logischer Fehler in Bezug auf das Verhältnis von Geschichte und Theorie unterliege. Die von Marx postulierten Gesetze „haben in Wahrheit nur

¹⁹⁹ Vgl. Emil Lask (1902), 61. Ohne seinen Namen zu nennen, referiert Weber die Ansichten Emil Lasks in seiner Kritik an Roscher (vgl. I/7, 61–64). Interessanterweise erschien der später für Webers Geschichtstheorie so wichtige Begriff der Entzauberung in den postum erschienenen Schriften des 1915 gefallenen Emil Lask. Ob der Begriff erstmalig von Emil Lask oder Weber erwähnt wurde, ist unklar; vgl. Hans Joas (2019), 212.

²⁰⁰ Den Vorwurf bringt Weber auch in seiner Protestantismusstudie vor, wenn er in dieser die Vorstellung eines ‚Nationalcharakters‘ abweist (vgl. I/9, 212–213).

²⁰¹ Vgl. Guy Oakes (1990), 56.

²⁰² Dass Ideen die eigentlichen in der Geschichte waltenden Kräfte seien, war eine theoretische Prämisse des Historismus; vgl. Jörn Rüsen (1993), 250–251.

einen idealtypischen Charakter mit historisch erzeugten Kategorien“.²⁰³ Marx habe den Fehler begangen, nicht zwischen Theorie und Empirie zu unterscheiden (vgl. I/7, 221–222). Indem er seine Begriffe idealtypisch gebildet, jedoch mit empirischer Geltung versehen habe, habe er reale Gesetze in der Geschichte angenommen und ist damit für Weber der Vertreter einer Begriffsmetaphysik (vgl. I/7, 222).

Weber stellt sich dementsprechend in die Tradition der kantischen Erkenntnislehre, für die Begriffe nur Mittel mit prozeduraler und transitorischer Gültigkeit sind, die möglichst eindeutig an den Erkenntnisobjekten gebildet werden sollen, um dem historischen Wandel des Forschungsobjektes Rechnung zu tragen (vgl. I/7, 226–227). Mit der Aufwertung vergänglicher gegenüber beständiger Begriffe wertet Weber systematische und kategoriale Begriffsbildung ab. Folglich besteht für ihn der Fortschritt der kulturwissenschaftlichen Forschung in der Neu- und Umbildung von Begriffen anhand neuer Erkenntnisse über das historische Material (vgl. I/7, 225).²⁰⁴ Denn „[i]mmer neu und anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme“ (I/7, 194) und die „Ausgangspunkte der Kulturwissenschaften bleiben damit wandelbar in die grenzenlose Zukunft hinein, solange nicht chinesische Erstarrung des Geisteslebens die Menschheit entwöhnt, neue Fragen an das immer gleich unerschöpfliche Leben zu stellen“ (I/7, 194). Begriffliche Systematiken besitzen für Weber wissenschaftlich nur insofern Sinn, als „sie die *Schranken* der Bedeutung desjenigen Gesichtspunktes, der ihnen zugrunde lag, enthüllten [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 225). Diese Position relativiert Weber ab dem Beginn seiner Arbeit zum *Grundriß der Sozialökonomik* im Jahr 1909, für den er einer solideren begrifflichen Grundlage bedurfte.²⁰⁵ Diese Veränderung, hin zu einer stärker systematisierenden Begriffsbildung, lässt sich auch hinsichtlich des Askesebegriffs beobachten.²⁰⁶

Michael Schmid hat auf die Problematik hingewiesen, die sich daraus ergibt, dass Weber die Kulturwissenschaft begriffs- und nicht aussagenlogisch zu begründen versuche.²⁰⁷ Damit beginge dieser den Fehler, die Aufgabe des Begriffs, einen zu untersuchenden Sachverhalt anhand von Merkmalen zu definieren, mit der Beurteilung des Gehalts einer Aussage, in der der Begriff Anwendung findet, zu verwechseln.²⁰⁸ Daraus folgt eine undurchsichtige Gemengelage aus formaler Logik und inhaltlicher Erkenntnistheorie. Diese Problematik wird offenbar, wenn die Frage danach aufgeworfen wird, welches historische Objekt durch welches Wort – Wort im Sinne des (quasi-)materiellen Bestandteiles –, das gemeinsam mit der Bedeutung als

²⁰³ Ernst Müller/Falko Schmieder (2016), 198.

²⁰⁴ Indem die auf den Gegenstand mit Kulturbedeutung bezogene Begriffsbildung und nicht die Revidierbarkeit hypothetischer Annahmen den kulturwissenschaftlichen Fortschritt für Weber darstellt, nimmt dieser implizit an, dass eine Definition eine Wesensbestimmung sei. Das führt Weber in die Nähe der von ihm kritisierten Emanationstheorie; vgl. Michael Schmid (2004), 547.

²⁰⁵ Vgl. Klaus Lichtblau (2011), 250.

²⁰⁶ Vgl. Kapitel D.III.1. dieser Arbeit.

²⁰⁷ Vgl. Michael Schmid (2004), 546–548.

²⁰⁸ Vgl. Michael Schmid (2004), 546.

rein kognitiven Gehalt den Begriff bildet, begrifflich definiert wird. Dass Weber sich nicht um die Frage kümmert, welcher Begriff warum auf welches Objekt anzuwenden ist, liegt in seiner Fragestellung, die „nicht auf die Registrierung von semantischen Differenzen der Objektsprache, sondern auf die begriffliche Schärfe von Metatheorien“ über historisch-soziale Prozesse abzielt.²⁰⁹ Die Bildung des wissenschaftlichen Begriffs als Idealtypus ist für Weber einer dauernden (Re-)Konstruktion unterworfen, die sich am semantischen Material des historischen Objektes orientiert. Daher meint Webers „genetische Definition des Begriffsinhaltes“ (I/7, 207) auch keine begriffliche Transformation in der Zeit, sondern eine theoretisch konstruierte Genese von Begriffen aus den Bestandteilen des historischen Materials. Ihm geht es nicht um die historische Semantik eines Begriffs, sondern um dessen Vermögen des analytischen Begreifens, eben als Idealtypus.²¹⁰

Wie die theoretischen Beziehungen zwischen Rickert und Weber genau aussahen, wurde häufig und vielfältig diskutiert.²¹¹ Falsch wäre es jedoch anzunehmen, dass Rickert der einzige oder maßgebliche Einfluss auf die Methodologie Webers gewesen war, wie dies, gestützt durch Alexander von Scheltings Schrift *Max Webers Wissenschaftslehre* von 1934, lange Zeit in der Weber-Forschung angenommen und weiter oben mit Hinweis auf das Nervi-Fragment widerlegt wurde.²¹² Hierdurch würden andere, ebenso wichtige Einflüsse, die Weber fruchtbar in seine Theorie mitverarbeitete, ignoriert und auch seine kritische Distanz zu Rickert übersehen werden.²¹³ Insbesondere in Bezug auf den Idealtypus wurde diese Frage häufig diskutiert. Lange Zeit galt in der Weber-Forschung der Heidelberger Staatsrechtler Georg Jellinek als Urheber des Begriffs des Idealtypus.²¹⁴ In seiner 1900 erschienenen Schrift *Allgemeine Staatslehre* stellte Jellinek die staatswissenschaftlichen Methoden der Begriffsbildung der Idealtypen und Durchschnittstypen vor, präferierte selbst aber den letzteren als passendes Forschungsinstrument.²¹⁵ In der Forschung wurde diese Auffassung inzwischen aus werkgeschichtlichen sowie theoretischen Gründen verworfen.²¹⁶ Weber selbst schrieb dazu, dass er das Konzept des Idealtypus aus der Nationalökonomie übernommen habe, in welcher Idealbilder des Verkehrs auf dem Gütermarkt skizziert werden, wie dieser bei streng rationalem Handeln, freiem Markt und Konkurrenzlosigkeit erfolgen würde (vgl. I/7, 202).

²⁰⁹ Ernst Müller/Falko Schmieder (2016), 195.

²¹⁰ Vgl. Ernst Müller/Falko Schmieder (2016), 197.

²¹¹ Bruun gibt eine knappe Übersicht über die unterschiedlichen Positionen in dieser Frage; vgl. Hans Henrik Bruun (2001), 139

²¹² Vgl. Hans Henrik Bruun (2001), 138.

²¹³ Vgl. Uta Gerhardt (2001), 93.

²¹⁴ Vgl. Uta Gerhardt (2001), 247–251

²¹⁵ Vgl. Georg Jellinek (1921), 34–42.

²¹⁶ Dirk Kaesler und Jürgen Deininger haben darauf hingewiesen, dass Weber schon in seinen Werken aus den 1890er Jahren das Konzept zumindest in Ansätzen nutzte; vgl. Dirk Kaesler (1979), 38; Jürgen Deininger (2006), 35. Jens Kersten hat die Vorbildfunktion von Jellineks Theorie zurückgewiesen; vgl. Jens Kersten (2000), 123–138.

Schaut man sich insbesondere seine Vorlesungen zur theoretischen Nationalökonomie an, die er in den 1890er Jahren an den Universitäten Freiburg und Heidelberg gehalten hat, erscheinen hier bereits einige Konzepte und Ideen, die sich in der Begriffs- sowie Handlungstheorie seiner kulturwissenschaftlich-methodologischen Schriften wiederfinden lassen. So spricht Weber von der abstrakten Wirtschaftsanalyse, der ein abstraktes und nur auf ökonomische Motive vereinigtes Menschenmodell zugrunde liege (vgl. III/1, 205). Weiterhin ist anzumerken, dass sich der Begriff Idealtypus in einer gestrichenen Passage in Webers *Vorlesung über „Allgemeine (,theoretische‘) Nationalökonomie“*, die er im Wintersemester 1894/1895 an der Universität Freiburg hielt, findet. Hier dient der Idealtypus der Darstellung ökonomischer Prozesse (vgl. III/1, 278).

VIII. Zwischen Theorie und Geschichte: Zusammenfassung

Weber hat mit seinen methodologischen und theoretischen Schriften nie den Anspruch erhoben eine allgemeine Grundlegung der Kulturwissenschaft zu verfassen, sondern visierte eine theoretische Fundamentierung seiner historischen Untersuchung an, die er in zwei Aufsätzen 1904 und 1905 veröffentlichte und in der er der Frage nach der Entstehung dessen nachgeht, was er unter dem ‚Geist‘ des Kapitalismus versteht.

Ausgehend von der Prämisse, dass sich die Wirklichkeit durch den Menschen geistig nie vollkommen erfassen lasse, entwickelt Weber unter Zuhilfenahme der Wert- und Kulturtheorie Heinrich Rickerts seine Wissenschaftslehre. Jeder Mensch müsse sich in seinem täglichen Handeln an bestimmten ihm subjektiven Werten orientieren, die ihm durch seinen historischen Kontext, seine persönlichen Vorlieben und Überzeugungen vorgegeben sind. Indem nun der Wissenschaftler die subjektiven Werte und die objektiv erkennbaren Handlungen des historischen Objektes miteinander verknüpft, kann er diese kausal verstehen und sodann deuten beziehungsweise erklären. Um das zu erreichen, müsse er sich der idealtypischen Begriffsbildung bedienen. Hierdurch werde das historische Objekt gedanklich gesteigert und von seinem historischen Kontext abstrahiert, um so entweder historisch-genetische Entwicklungen nachzuzeichnen oder komparativ bestimmte Elemente historischer Kausalitäten herausarbeiten zu können. Diese idealtypisch gefassten Kausallinien dienen Weber der Hypothesenbildung.

Weber geht es in diesen frühen Ausführungen um die Möglichkeit einer logischen Begründung historischer Erkenntnis. Sein später berühmt gewordene Begriff des sozialen Handelns, der in der Rezeption untrennbar mit seinem Theoriewerk verknüpft ist, wird weder im Roscher-Knies- noch im Objektivitätsaufsatz genannt. Es geht Weber in seinen frühen methodologischen Schriften folglich nicht darum, wie Menschen untereinander handeln, wonach sie ihr Verhalten in Gruppen ausrichten oder das Verhältnis zwischen sozialen und politischen Ordnungen und religiösen

Vorstellungen, wie dies ab seinem 1913 veröffentlichten Kategoriensatz der Fall ist.²¹⁷ Einzig die logische Begründung eines gesicherten Nachweises von Kausalitäten in der Geschichte ist das methodologische Ziel Webers in seinen frühen theoretischen Schriften. Hierfür, so wurde gezeigt, entwickelt Weber seine Theorie der Kulturwissenschaft in der Auseinandersetzung mit und durch die Adaption sowie Modifikation von unterschiedlichen philosophischen und wissenschaftlichen Theorien.

²¹⁷ Zur Wendung Webers von der Kulturwissenschaft zur Soziologie vgl. Kapitel D.I.6. dieser Arbeit.

C. Die Genese des idealtypischen Askesebegriffs in *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*

Weber führt seinen Begriff der Askese im zweiten Teil seiner soziologischen und kulturwissenschaftlichen Frühschrift *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* ein. Sein Kernanliegen in der Protestantismusstudie ist die Erörterung der Frage nach dem Ursprung des sogenannten Geist des Kapitalismus, den er im neuzeitlichen Protestantismus verortet. Die Auseinandersetzung mit der von Weber in seiner Protestantismusstudie aufgeworfenen Frage nach der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung des Kapitalismus im Besonderen und der Moderne im Allgemeinen scheint inzwischen „ein altgewordenes Ärgernis“²¹⁸ zu sein und spielt dennoch als Ausgangspunkt für die Erforschung der Genese der modernen Welt bis heute eine wichtige Rolle.²¹⁹ Und das trotz dessen sich seine These zur Entstehung des modernen Kapitalismus aus dem Protestantismus kaum halten lässt.²²⁰ Neben jenen Studien, die das Weber'sche Forschungsprogramm weiterführen, dient seine Schrift als Inspiration ähnlicher Forschungen, wie beispielsweise jener von Gerhard Lenski²²¹ und Robert K. Merton.²²²

²¹⁸ Hartmann Tyrell (1990), 130.

²¹⁹ Der englische Wirtschaftshistoriker Richard Tawney hat sich 1922 als erster aus einer dezidiert historischen Perspektive mit Weber Protestantismus-Kapitalismus-These beschäftigt; vgl. Richard Tawney (1948). Bis heute reißt die Frage nach dem Einfluss des Protestantismus auf die Entstehung des modernen Wirtschaftslebens nicht ab, wie folgende Aufzählung zeigt. Dabei erhebt die Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern dient allein dazu, das Interesse an der von Weber aufgeworfenen Frage und deren andauernde Bedeutung zu illustrieren: Hector Robertson (1935); Kurt Samuelsson (1964); Richard van Dülmen (1988), 88–101; Jere Cohen (2002); Margaret C. Jacob/Matthew Kadane (2003), 20–49; Seth B. Abrutyn/Stephen K. Sanderson/Kristopher R. Proctor (2011), 905–911; Lutz Kaelber (2016).

²²⁰ Vgl. Heinz Steinert (2010).

²²¹ Gerhard Lenski hat sich in seiner vielbeachteten Schrift *The Religious Factor* von Weber beeinflussen lassen. Darin untersucht Lenski den Einfluss religiöser Vergemeinschaftungen auf säkulare Institutionen im Detroit der 1950er Jahre, nimmt dabei aber eine überkonfessionelle Perspektive ein und bezieht auch ethnische, ökonomische und soziale Faktoren mit ein; vgl. Gerhard Lenski (1967).

²²² In seiner erstmals 1938 erschienenen Dissertation *Science, Technology and Society in 17th-Century England* knüpft Robert K. Merton an die von Weber in seiner *Protestantischen Ethik* angeschnittene, aber nicht weiter ausgeführte These an, der Puritanismus sei von besonderer Bedeutung für die Herausbildung der empirischen Naturwissenschaften und der modernen Technik gewesen (vgl. I/9, 405 Anm. 59); vgl. Robert K. Merton (1970). Zur Diskussion um die Merton-These vgl. Bernhard Cohen (1990). Weber selbst hatte sich zur Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Wissenschaft nur vereinzelt geäußert. In dem *Positiven Resumé* zu seinem *Antikritischen Schlußwort zum ‚Geist des Kapitalismus‘* äußert Weber, dass die moderne Wissenschaft ihren Ursprung seines Erachtens im Katholizismus

Hartmut Lehmann hat auf die Kühnheit von Webers These, dass die Aus- und Verbreitung sowie Konsolidierung des Kapitalismus das Produkt des sogenannten asketischen Protestantismus seien, hingewiesen. Kein anderer Forscher seiner Zeit habe demnach eine These formuliert, die dieser annähernd glich.²²³ Dieser Annahme wird hier nicht gefolgt. Wie sich zeigen wird, hat sich Weber stark an bereits bekannten Begriffen, Konzepten und Theorien bedient, diese neu komponiert und ihnen anhand seiner Methodologie eine Prägnanz sowie Schärfe verliehen,²²⁴ was Autoren mit verwandten Fragen und Themen nicht vermochten. Daher geht der Textanalyse eine Betrachtung des historischen Entstehungskontextes von Webers kulturwissenschaftlicher Frühschrift in Kapitel C.I. voraus. Die Vorbetrachtung beginnt mit der Darlegung des diskurs- und ideengeschichtlichen Kontextes, in dem Weber seine *Protestantische Ethik* verfasst hat. Diese besteht aus ideengeschichtlich-synchronen Skizzen zu den für Webers Schrift zentralen Begriffen und Konzepten: Der Begriff des Kapitalismus um 1900 wird in Kapitel C.I.1. untersucht; daran anschließend wird eine Betrachtung des Protestantismus-Moderne-Diskurses in derselben Zeit in Kapitel C.I.2. anschließen. Der Schluss der Darlegung des ideen- und begriffshistorischen Entstehungskontextes erfolgt in Kapitel C.I.3. anhand einer exemplarischen Darstellung des Askesebegriffs in philosophischen sowie theologischen Schriften des 19. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum.

Nach der diskurs- und ideengeschichtlichen Einleitung zur *Protestantischen Ethik* erfolgt die inhaltliche Analyse der Schrift hinsichtlich des Askesebegriffs unter Beachtung der in Kapitel B. dargelegten Theorie der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Ziel der folgenden Untersuchung ist die Erörterung von Bedeutung und Stellenwert des Askesebegriffes in Webers *Protestantischen Ethik*. Hierfür werden die Bestandteile des Askesebegriffes einer Einzelbetrachtung unterzogen und diese dann hinsichtlich ihrer Ursprünge bei anderen Autoren und der dortigen Bedeutung hin untersucht. Hierbei wird sukzessive vorgegangen: Die Elemente werden direkt im Anschluss nach ihrer Erörterung in den Zusammenhang mit ihren Ursprüngen bei anderen, direkt von Weber in dem jeweiligen Kontext zitierten Autoren gestellt. Wie sich zeigen wird, synthetisiert Weber unterschiedliche systematische wie historische Betrachtungen zur christlichen Askese Europas und fügt sie in seine eigene Theorie zur Genese des kapitalistischen ‚Geistes‘ zusammen.

Es wäre verkürzend, nur auf die wissenschaftlichen Bezüge hinzuweisen, die in der *Protestantischen Ethik* zusammenwirken und zum idealtypischen Askesebegriff führen, und die kulturtheoretische Bedeutung, die eng mit Webers persönlicher

habe, ihre praktische Verwertung jedoch dem Protestantismus verdanke, ohne diese These weiter zu begründen (vgl. I/9, 738–739).

²²³ Vgl. Hartmut Lehmann (2009), 25.

²²⁴ Mag die methodisch-theoretische Unterfütterung seiner Studie die Bedeutung und Popularität der Weber'schen Frühschrift in den Kultur- und Sozialwissenschaften mitbedingten haben, ist sie auch der Grund, dass der *Protestantischen Ethik* von Historikern lange Zeit mit Distanz und Skepsis begegnet wurde; vgl. Klaus Lichtblau/Johannes Weiß (2016), 3–4.

politischer Anschauung verknüpft ist, zu ignorieren.²²⁵ Dementsprechend erfolgt am Ende der Untersuchung in Kapitel C.II.3.i) eine Analyse der kulturellen wie politischen Annahmen und Überzeugungen Webers, die in seinen Begriff der Askese eingegangen sind.

I. Zum kultur- und wissenschaftshistorischen Kontext der Protestantismusstudie

Mit seiner Protestantismusstudie steigt Weber in einer seinerzeit verbreiteten Diskussion um Ursprung und Wesen des Kapitalismus ein. Wie sich im Folgenden zeigen wird, ging es dabei nicht nur um die Frage nach der Entstehung des modernen Wirtschaftssystems, sondern um die Herkunft der modernen Welt als solcher. Daher wurde diese Debatte nicht bloß in der Nationalökonomie, sondern unter anderem auch in der Philosophie geführt. Der Nationalökonom und Kollege Webers Werner Sombart und der Philosoph Georg Simmel waren wichtige Stichwortgeber für den Kapitalismuskurs im deutschsprachigen Raum um 1900 und haben auch Webers Studien beeinflusst. Daher werden ihre Theorien hier in aller Kürze wiedergegeben.

1. Kapitalismus als Epochensignum bei Werner Sombart und Georg Simmel

Kapitalismus gehört zu den umstrittensten Begriffen in den Wirtschafts-, Sozial- und Kulturwissenschaften.²²⁶ Eine wissenschaftliche Tragfähigkeit des Kapitalismusbegriffs und seine Nützlichkeit als Analyseinstrument ökonomischer wie sozialer und kultureller Phänomene wurden insbesondere von der Wirtschaftswissenschaft bereits früh abgelehnt.²²⁷ Richard Passow, der 1918 eine kritische Sichtung deutscher, französischer und italienischer nationalökonomischer Literatur von 1870 bis 1914 zum Kapitalismusbegriff vorgenommen hat, kommt zu dem Schluss, dass es in dem von ihm untersuchten Zeitraum über zwanzig unterschiedliche und zumeist vage Kapitalismusdefinitionen gab.²²⁸ Friedrich Naumann schreibt, der Begriff des Kapitalismus habe weniger der ökonomischen Bestimmung eines Wirtschaftssystems gedient, als vielmehr der kulturhistorischen Selbstverortung und wurde mit tendenziell negativ konnotierten Umständen assoziiert.²²⁹ Passow umschreibt diese Situation wie folgt: „Mit dem Begriff des Kapitalismus verbindet sich somit stets der Nebengedanke, daß mit diesem System, wo es sich rein darstellt, eine Reihe von

²²⁵ Vgl. Klaus Lichtblau/Johannes Weiß (2016), 5–6.

²²⁶ Ausführlicher zur Geschichte des Kapitalismusbegriffs vgl. Bert Hoselitz (1967); Marie-Elisabeth Hilger (1982).

²²⁷ Zu den Nationalökonomien, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Kapitalismusbegriff abgelehnt haben, vgl. Richard Passow (1918), 6–8.

²²⁸ Vgl. Richard Passow (1918), 15–35.

²²⁹ Vgl. Friedrich Naumann (1911a), 578–579.

schweren wirtschaftlichen und sozialen Übelständen verknüpft ist“.²³⁰ Dementsprechend waren es keine Wirtschaftswissenschaftler, die den Begriff nutzten und zu dessen Popularisierung verhalfen, sondern vor allem Juristen und Historiker.²³¹ Gerade weil der Kapitalismusbegriff so vage und unbestimmt ist, diente er um 1900 als Anknüpfungspunkt für zahlreiche soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle sowie wissenschaftliche Diskurse.

Der Begriff Kapitalismus entstammt der im 16. Jahrhundert aufkommenden Bezeichnung Kapital, die sich aus dem lateinischen Wort *capitalis* ableitet, mit der die Kopfzahl der bestehenden Rinderherde im Gegensatz zu deren frischen Zuwachs bezeichnet wurde.²³² Der Begriff Kapitalismus fand in den Schriften der Ökonomen der Neuzeit und Moderne keinen Gebrauch. Weder Adam Smith noch David Ricardo benutzten ihn und selbst in den Werken von Marx und Friedrich Engels lässt sich die Bezeichnung Kapitalismus an nur einer Stelle finden.²³³ Obzwar der Kapitalismusbegriff in der Nationalökonomie früh auf Widerstand stieß und somit keine andauernde Karriere innerhalb dieser Disziplin machte, entwickelte er an deren Rändern eine ungeheure Wirkung als Bezeichnung einer kulturhistorischen Epoche. Dementsprechend konstatiert Friedrich Naumann in seinem 1911 erschienenen Aufsatz *Kulturgeschichte und Kapitalismus*, der Kapitalismus sei, trotz des Fehlens eines genauen Begriffsinhaltes, das Hauptthema der Geschichtswissenschaft der 1900er Jahre gewesen, die hierdurch von der politischen respektive Staatengeschichte des Historismus ihren Übergang zur Kulturgeschichte gefunden habe.²³⁴ Deutlich wird dies in der Protestantismusschrift Webers. Zwar begreift er hierin den Kapitalismus primär als Wirtschaftsform, identifiziert mit ihm aber auch eine Epoche der europäischen Geschichte, die gleichsam Ausgangspunkt wie Rahmen seiner historischen, kultur- wie später sozialwissenschaftlichen Studien ist.

Dass sich am Ende des 19. Jahrhunderts der kulturhistorisch, aber auch politisch gefärbte Begriff des Kapitalismus für eine Epoche der Moderne und deren Wirtschaftssystem durchgesetzt hat, hat auch seine Gründe im Generationswechsel innerhalb der Nationalökonomie in den 1880ern und 1890ern und den unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten zwischen den ‚alten‘ und den ‚jungen‘ Wirtschaftsforschern. Den Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung bildeten die Bewertung und Interpretation der Moderne und die aus diesen resultierenden Konflikte. Die jüngere Generation von Nationalökonomern, vertreten durch Sombart und Weber, brach in

²³⁰ Richard Passow (1918), 11.

²³¹ Vgl. Marie-Elisabeth Hilger (1982), 449.

²³² Vgl. Friedrich Kluge (2015), 354.

²³³ Vgl. Elmar Altvater (2001), Sp. 794.

²³⁴ Vgl. Friedrich Naumann (1911b), 1340. Zum Zusammenhang von Kapitalismus und Kulturgeschichte bei Friedrich Naumann vgl. Gangolf Hübinger (2006), 107–108. Ausführlicher hierzu die Beiträge im Sammelband von Rüdiger vom Bruch (2000).

Teilen mit ihren Vorgängern, repräsentiert durch Gustav Schmoller.²³⁵ Ein unüberbrückbarer Unterschied lag in der oben bereits erwähnten methodologischen Frage nach dem Verhältnis von Empirie und Theorie.²³⁶ Eine weitere schwer zu vermittelnde Differenz zwischen den Generationen der Nationalökonomie war wirtschaftspolitischer Natur: Glaubten die ‚Alten‘ noch an die beruhigende und einigende Kraft des preußisch geprägten deutschen Staates mit seiner paternalistischen Sozialpolitik, forderten die Jungen die offene Austragung des Klassenkampfes „im Rahmen voller Koalitions- und Vereinsfreiheit“,²³⁷ um der Arbeiterschaft eine Möglichkeit der Selbstorganisation zu geben und damit ein Gegengewicht zum bürokratischen Staat zu erschaffen.²³⁸ Marx' Klassenkampfanalyse passte der jüngeren Generation der Nationalökonomien besser zur theoretischen Erfassung der sozialen Konflikte am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts als „der in der preußischen Staatstradition wurzelnde ethische Historismus, wie er durch Gustav Schmoller und seine Schule repräsentiert wurde“.²³⁹ Naumann hat diesen Umstand wie folgt beschrieben: „Die Arbeiten von Sombart und Max Weber sind die Neuaufnahmen der marxistischen Fragestellung mit neuen Mitteln und auf Grund eines neuen halben Jahrhunderts“.²⁴⁰ Zeitgleich zu der theoretischen Entwicklung in der Nationalökonomie wuchs in der wilhelminischen Gesellschaft die Kritik an der Industrialisierung, der Marktwirtschaft und der Urbanisierung. Neben dem Aufkommen neoromantischer Agrar- und Bauernutopien, Großstadtfeindschaft und Lebensreform wurde die reformbereite Sozialdemokratie, seit 1890 stärkste Partei im Reichstag, immer mehr als Verbündeter des mehrheitlich nationalliberal eingestellten Bürgertums wahrgenommen, der die gesellschaftlichen Konflikte befrieden sollte. Dass die jüngeren bürgerlichen Nationalökonomien zur gleichen Zeit an Marx angelehnt neue Begriffe und Kategorien entwarfen, die einer präziseren Gegenwartsdeutung helfen sollten, „stellte den Versuch auch eines intellektuellen Brückenschlags zu dem Flügel der Sozialdemokratie dar, der sich von dogmatischen Denkweisen befreien wollte“.²⁴¹

In der nationalökonomischen Literatur wurde der Begriff des Kapitalismus erstmalig von Sombart in seinem 1902 erschienenen Werk *Der moderne Kapitalismus*

²³⁵ Gustav Schmoller hat in seiner Auseinandersetzung mit Werner Sombart auf die Vieldeutigkeit des Kapitalismusbegriffes hingewiesen und bereits 1903 angezweifelt, ob dieser sich in der wissenschaftlichen Literatur durchsetzen werde; vgl. Marie-Elisabeth Hilger (1982), 444.

²³⁶ Vgl. Shirō Takebayashi (2003), 158–159. Vgl. weiterhin Kapitel B.VII. dieser Arbeit.

²³⁷ Rita Aldenhoff (1993), 84.

²³⁸ Rita Aldenhoff (1989), 59. Der bürokratische Wohlfahrtsstaat mit seiner administrativen Allmacht und seiner nivellierenden Wirkung gehörte zu Webers größten politischen Befürchtungen; vgl. Horst Baier (1988), 50–52.

²³⁹ Rita Aldenhoff (1993), 84.

²⁴⁰ Friedrich Naumann (1911b), 1341. Stärker als Marx, legten die Vertreter der jüngeren Nationalökonomie in ihren Forschungen den Fokus auf die betriebliche Produktion als Charakteristikum des Kapitalismus sowie auf Mentalitäten und Gesinnungen; vgl. Jürgen Osterhammel (2011), 952–953.

²⁴¹ Vgl. Rita Aldenhoff (1993), 84.

lismus als Epochenbezeichnung genutzt. In dem dreiteiligen Werk beschäftigt er sich mit den Ursprüngen, der Entstehung und Entwicklung und dem Status quo dessen, was er als Kapitalismus bezeichnet. In der aus seiner Auseinandersetzung mit Marx' Schriften gewonnenen Theorie versteht Sombart unter Kapitalismus weniger ein Wirtschaftssystem als vielmehr eine kulturhistorische Epochenbezeichnung der Moderne, beginnend mit den großen Brüchen und Entwicklungen in Recht, Ökonomie, Staat und Politik ab der Neuzeit in Europa.²⁴²

Sombart definiert in seinem oben genannten Werk Kapitalismus als kapitalistische Unternehmung, worunter er eine Wirtschaftsweise versteht, „deren Zweck es ist, durch eine Summe von Vertragsabschlüssen über Geldwerte, Leistungen und Gegenleistungen ein Sachvermögen zu verwerten, d. h. mit einem Aufschlag (Profit) dem Eigentümer zu reproduzieren. Ein Sachvermögen, das solcher Art genutzt wird, heißt Kapital“.²⁴³ Das konstitutive Element dieses Wirtschaftens bezeichnet er als eine von den konkreten Bedürfnissen der Menschen abstrahierende Zwecksetzung.²⁴⁴ Durch den Abstraktionsprozess würde sich der Zweck immer weiter vom konkreten Menschen entfernen und erlange zunehmend Objektivität, an die andere Menschen anzuknüpfen vermögen, was die Grundlage der Dynamik kapitalistischen Wirtschaftens ausmache,²⁴⁵ insofern der Zweck „von den Zufälligkeiten der Individuen unabhängig gemacht“ werde.²⁴⁶ Hieraus entstünde ein Entfremdungsprozess, an dessen Ende die Verwertung des Kapitals dem Eigentümer als zwingende Gewalt mit objektiver Gültigkeit gegenüberetre.²⁴⁷ Die Abstraktion des Zweckes von konkreten Personen und ihren Bedürfnissen habe im Laufe der Neuzeit zu einer Formalisierung der ökonomischen Mittel in Verträgen geführt.²⁴⁸ Hierdurch habe die kapitalistische Wirtschaftsweise eine Eigenständigkeit entwickelt, die das Handeln des Unternehmers in immer höherem Maße bestimmt.²⁴⁹ Am Schluss des oben skizzierten Abstraktions- und Entfremdungsprozesses erscheint der wirtschaftliche Gewinn laut Sombart nicht mehr als Mittel menschlichen Handelns, um bestimmte Bedürfnisse zu befriedigen, sondern werde als Zweck ökonomischen Strebens ausgefasst. Sombart führt hier den später auch von Weber genutzten Begriff des kapitalistischen Geistes ein, um damit die subjektive Zweckbesetzung des ökonomischen Gewinns zu bezeichnen.²⁵⁰ In seiner Darlegung des kapitalistischen Geistes

²⁴² Vgl. Rita Aldenhoff (1993), 89.

²⁴³ Werner Sombart (1902), 195.

²⁴⁴ Vgl. Werner Sombart (1902), 195–196.

²⁴⁵ Vgl. Werner Sombart (1902), 196.

²⁴⁶ Werner Sombart (1902), 196.

²⁴⁷ Vgl. Werner Sombart (1902), 196–197.

²⁴⁸ Vgl. Werner Sombart (1902), 197.

²⁴⁹ Werner Sombart (1902), 394.

²⁵⁰ Sombart benutzt den Begriff des ‚kapitalistischen Geistes‘ als Bezeichnung für die kapitalistische Mentalität an zwei Stellen in seinem *Modernen Kapitalismus*; vgl. Werner Sombart (1902), 391, 396.

bezieht er sich auf Lujo Brentano und Gustav Schmoller.²⁵¹ Wie auch Weber später in seiner *Protestantischen Ethik*, sieht Sombart das rationale sowie versachlichte Handeln als Ausdruck der „spezifisch-moderne[n] Weltauffassung, die auf dem Postulat strikter Kausalität aufgebaut ist“.²⁵² Doch im Gegensatz zu der von Weber in seiner Protestantismusstudie aufgestellten These, das kapitalistische Handeln habe seinen Ursprung in einer spezifischen religiösen Ethik, betrachtet Sombart die Entstehung des kapitalistischen Geistes als einen rein ökonomischen Prozess, der sich historisch mit der kolonialen Expansion der europäischen Großreiche global durchzusetzen vermocht habe.²⁵³ Dementsprechend meint Sombart mit dem kapitalistischen Geist das den seines Erachtens Kapitalismus auszeichnende Erwerbsstreben, wohingegen Weber, unter dem ‚Geist des Kapitalismus‘ auch die Wertschätzung beruflichen Arbeitens versteht.²⁵⁴

In der Philosophie war es insbesondere Georg Simmel, der sich intensiv mit dem Kapitalismus, von ihm verstanden als Geldwirtschaft, in seiner 1900 erschienenen Schrift *Die Philosophie des Geldes* auseinandergesetzt hat. Grundlage der Simmel’schen Philosophie des Geldes ist seine Werttheorie. Wert ist für Simmel, ähnlich wie auch für Weber, keine Eigenschaft eines Objektes, sondern das Urteil eines Subjektes über dieses. Der Wert werde wiederum durch den Tausch bedingt, die Wirtschaft wird von Simmel als Tauschbeziehung verstanden und „die Wirtschaft selbst stellt einen ‚Spezialfall der allgemeinen Lebensform des Tausches‘ dar“.²⁵⁵ Das Geld ist Maßstab und Medium des Tausches und dies aufgrund seiner ‚Substanz‘ als Geltung. Denn während allen Tauschgegenständen ein inhaltlicher Wert zukomme und sie dadurch gelten, ist das „Geld [...] das ‚Geltende‘ schlechthin“ und erhält dadurch seinen inhaltlichen Wert, denn „es ist das zur Substanz erstarrte Gelten, das Gelten der Dinge ohne die Dinge selbst“.²⁵⁶ In dem Maße, wie die moderne Gesellschaft sich ausdifferenzieren und trotzdem auf den Austausch zwischen ihren Mitgliedern angewiesen sind, steigt die Bedeutung des Geldes als Maßstab und Medium des Tausches. Am Ende dieser Entwicklung stünde „die voll ausgebildete Tauschgesellschaft, in der alles mit allem getauscht werden kann, weil alles zur Ware geworden ist: das einzelne Ding wie der einzelne Arbeiter“.²⁵⁷

Was Simmel beschreibt, ist der Prozess der Objektivierung der Kultur gegenüber den Subjekten: Hegelianisch gesprochen ist es der ‚objektive Geist‘, der im Kapitalismus eine bislang ungeahnte Macht über das Subjekt erhält und „[e]ben diese Objektivität der Lebensverfassung geht auch von deren Beziehung zum Gelde

²⁵¹ Vgl. Shirō Takebayashi (2003), 82–86.

²⁵² Werner Sombart (1902), 199.

²⁵³ Werner Sombart (1902), 390.

²⁵⁴ Vgl. Gernot Saalman (2020), 115.

²⁵⁵ David Frisby (1984), 52.

²⁵⁶ Georg Simmel (1989), 124.

²⁵⁷ Werner Jung (2016), 61.

aus“.²⁵⁸ Am Ende dieser Entwicklung entstünde eine immer größer werdende Differenz zwischen subjektiver und objektiver Kultur, die an die Marx'schen Begriffe von Entfremdung und Fetischisierung erinnert.²⁵⁹ Das Resultat werde eine Gesellschaft sein, deren Individualverkehr sich nach dem durch den Geldverkehr oktroyierten Rationalitätsprinzip richte und „so ergibt sich ein Gewebe sachlicher und persönlicher Lebensinhalte, das sich an ununterbrochener Verknüpftheit und strenger Kausalität dem naturgesetzlichen Kosmos nähert“.²⁶⁰ Die Dominanz von Intellekt und Geldwirtschaft über die Kultur würden zu einer Zeit der Charakterlosigkeit führen.²⁶¹ Dieses von Simmel prophezeite Heraufdämmern einer geschichtslosen Welt, die den Untergang individueller Freiheit bedeutet, ist ein weit verbreitetes Bild innerhalb des Bildungsbürgertums und findet sich auch am Schluss der *Protestantischen Ethik*.²⁶² Für die Entstehung des Kapitalismus hingegen interessiert sich Simmel nicht, er erkennt die Dominanz der Geldwirtschaft über die moderne Kultur an, ohne sich ihrer Genese zu widmen und gibt nur vereinzelt Hinweise dazu, dass er sich in seiner Untersuchung auf die moderne Gesellschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts bezieht.²⁶³

Entstehung, Eigenart und Schicksal des Kapitalismus, verstanden als eine kulturhistorische Epoche, waren bereits vor Webers Arbeit zur *Protestantischen Ethik* ein verbreitetes Thema in der wissenschaftlichen Forschung des beginnenden 20. Jahrhunderts. Ähnliches gilt auch für den von Weber hergestellten Zusammenhang von Protestantismus und Moderne beziehungsweise Kapitalismus. Auch hier knüpft er an eine seit längerem in der historischen Forschung um 1900 verbreitete These an, die die Moderne als Konsequenz der Reformation und der Entfaltung der protestantischen Kultur der Neuzeit verstand.

²⁵⁸ Georg Simmel (1989), 600.

²⁵⁹ Auf die Parallelen zwischen Simmel und Marx hat David Frisby hingewiesen und dabei auf die Ähnlichkeit zwischen ihren Theorien der Arbeitsteilung verwiesen; vgl. David Frisby (1984), 54–55. Simmels marxistische Zeitgenossen sahen ihn als Apologeten der Geldwirtschaft; vgl. Heinz-Jürgen Dahme (1981), 54–58. Auf die Gefahr, das Werk Simmels anhand des Entfremdungsbegriffs zu interpretieren, hat Birgitta Nedelmann hingewiesen. Eine solche Lesart führe zu einer Verengung und Verkürzung seines philosophischen Werkes; vgl. Birgitta Nedelmann (1993), 398–401. In jüngster Zeit hat Christoph Henning Simmel erneut als Theoretiker der Entfremdung interpretiert; vgl. Christoph Henning (2015), 134–141. Dieser Entfremdungsprozess zwischen objektiver und subjektiver Kultur bildet später die Grundlage der Simmel'schen Kulturphilosophie, wie er diese in seinem 1911 erstmals erschienenen Essay *Tragödie der Kultur* dargelegt hat; vgl. Georg Simmel (1989), 385–416.

²⁶⁰ Georg Simmel (1989), 594.

²⁶¹ Vgl. Georg Simmel (1989), 594.

²⁶² Vgl. Kapitel C.II.3.i) dieser Arbeit.

²⁶³ Vgl. Werner Jung (2016), 59.

2. Das Protestantismus-Moderne-Narrativ im 19. Jahrhundert

Dass der Protestantismus ein maßgeblicher Faktor bei der Entstehung des modernen Wirtschaftssystems war, ist keine Entdeckung Webers.²⁶⁴ Bereits im Kontext der Kameralistik und des Merkantilismus im 18. Jahrhundert wurde wahrgenommen, dass die protestantischen Gebiete Europas ökonomisch meist produktiver waren als die katholischen Länder. Einher ging diese Wahrnehmung mit einer Stereotypisierung der Konfessionen: Die Protestanten würden in der Wirtschaft eine aktive und produktive Rolle einnehmen, wohingegen die Katholiken ökonomische Prozesse eher aufhielten.²⁶⁵ Dieses Protestantismus-Moderne-Narrativ erlangte im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts für das protestantisch-liberale Bürgertum im Deutschen Kaiserreich eine zentrale Bedeutung, wurde mit diesem dann auch die historische Herkunftsbestimmung bürgerlicher Emanzipation, politischer Partizipation und persönlicher Freiheitsrechte historisch, kulturell und religiös verortet. Der Ausgangspunkt der Beschäftigung mit den Zusammenhängen von Protestantismus und Moderne als Thema geschichtswissenschaftlicher Untersuchungen war insbesondere das Ende des Kulturkampfes in den 1880er Jahren, wurde aber bereits zuvor von einigen Autoren formuliert. Das Bündnis zwischen liberalem Bürgertum, konservativ-aristokratischer Elite und dem staatsnahen Protestantismus gegen den politischen Katholizismus, der im Liberalismus einen ebenso großen Feind der römischen Kirche wie im Sozialismus und den lutherischen Junkern sah, zerbrach infolge der Beendigung des Konfliktes zwischen dem preußischen Staat und dem Heiligen Stuhl in den späten 1870ern und Ende der 1880er.²⁶⁶ Was folgte war der politische Schulterschluss zwischen den von Otto von Bismarck geführten Konservativen und der katholischen Zentrumspartei. Diese Annäherung der ehemaligen politischen Gegner war eine politische Katastrophe für den Nationalliberalismus und dem ihm weitestgehend zugehörigem Bürgertum, das in weiten Teilen anglophil eingestellt war und im englischen Protestantismus, insbesondere im Puritanismus, einen Gegenentwurf zum staatsnahen Luthertum deutscher Provenienz sah.²⁶⁷ Die englischen Varianten des Protestantismus galten, anders als das Luthertum oder gar der römische Katholizismus, als Keim der modernen Welt mit ihren politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und kulturellen Errungenschaften. Dieser liberalbürgerliche Protestantismus-Moderne-Diskurs war eine Spielart des Historismus, insofern „eine teleologisch auf die eigene Sozialgruppe und ihr Gesellschaftsbild zulaufende Freiheitsgeschichte“ entworfen wurde.²⁶⁸ Hinzu kam eine um 1900 einsetzende Kritik am

²⁶⁴ Vgl. Georg Neugebauer (2019), 105.

²⁶⁵ Vgl. Paul Münch (1993), 66–67.

²⁶⁶ Der Konflikt zwischen bürgerlichem Liberalismus und Katholizismus entbrannte auch in der Folgezeit immer wieder. Besonders deutlich geht das am Beispiel des sogenannten Akademischen Kulturkampfes hervor, in dem liberale und protestantische Studenten den katholischen Studenten einen Mangel an Patriotismus, Wissenschaftlichkeit und gedanklicher Freiheit vorwarfen; vgl. Christopher Dowe (2006), 228.

²⁶⁷ Vgl. Guenther Roth (1992), 53–57.

²⁶⁸ Gangolf Hübinger (1994), 175.

lange Zeit dominierenden Fortschrittsglauben, die Weber mit seinen Zeitgenossen teilte,²⁶⁹ sowie eine zunehmende Ablehnung der das 19. Jahrhundert dominierenden Religionskritik, die vor allem mit der Aufklärung im 18. Jahrhundert einsetzte und im darauffolgenden Jahrhundert durch Ludwig Feuerbach und Karl Marx radikalisiert und auf ein philosophisch-wissenschaftliches Fundament gestellt wurde. Insbesondere die Religionsgeschichtliche Schule betonte dementsgegen, dass das protestantische Christentum ein wichtiger Faktor in der Herausbildung der Moderne gewesen sei.²⁷⁰ Weber, der noch in seiner Jugend eine gewisse Gottgläubigkeit an den Tag legte, in den späteren Jahren aber eine zunehmende Distanz zur Religion im Allgemeinen und zum Christentum im Besonderen entwickelte, avancierte mit seiner Protestantismusstudie zu einem der Hauptkritiker der atheistisch-materialistischen Religionskritik.²⁷¹

Anhand der Schriften ausgewählter Autoren wird folgend exemplarisch das wissenschaftliche Protestantismus-Moderne-Narrativ im 19. und frühen 20. Jahrhundert nachgezeichnet, um Webers eigenes Werk kultur- wie wissenschaftshistorisch stärker zu kontextualisieren.

In seinem Brief an Lujo Brentano vom 10. Oktober 1903 schreibt Weber über seine bisherige Forschung über die protestantische Wirtschaftsethik und den Calvinismus und hebt dabei lobend das 1868 erschienene Werk *Die Revolutionskirchen in England* des Kirchenhistorikers Hermann Weingarten hervor (vgl. II/4, 162–163). Weingarten zeichnet hierin die Geschichte der christlichen Gemeinden, Gruppen und Kirchen im England der Zeit des Bürgerkrieges von 1642 bis 1649 nach. Leitend für seine Studie ist seine Theorie, dass die reformierten Gemeinden und Gruppen der Bürgerkriegszeit, insbesondere der Kongregationalismus, die in der Reformation bereits angelegte Entwicklung zum modernen Individualismus als gesellschaftliches Prinzip historisch erstmalig verwirklicht haben.²⁷² Für Weingarten kommt demnach den reformierten Gruppen Englands, insbesondere den Quäkern, die geschichtliche Bedeutung zu, „[d]ie politischen Grundgedanken der modernen Welt und die Hauptaxiome des modernen Staatslebens“ hervorgebracht zu haben.²⁷³ Darunter versteht er die Menschenrechte, die er „aus dem unmittelbaren Glaubensleben und den Grundgedanken der christlichen Freiheit“ abgeleitet wissen will.²⁷⁴ Menschenrechte, für Weingarten synonym mit politischer Freiheit, konnten seines Erachtens nur aus einer religiösen Bewegung heraus entstehen, da es nach ihm einer

²⁶⁹ Vgl. Hans G. Kippenberg (1993), 351.

²⁷⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (1989), 114–115.

²⁷¹ Vgl. Michael Sukale (2002), 235–236.

²⁷² Vgl. Hermann Weingarten (1868), 32.

²⁷³ Hermann Weingarten (1868), 447.

²⁷⁴ Hermann Weingarten (1868), 447.

politischen Bewegung an Durchsetzungsfähigkeit gemangelt hätte.²⁷⁵ Daraus schließt er, dass sich die Menschenrechte ohne das Quäkertum nicht politisch durchzusetzen vermocht hätten.²⁷⁶

Auch Friedrich Engels sieht in der Einleitung zur englischen Ausgabe seiner Schrift *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* von 1892 einen Zusammenhang zwischen der Entstehung des Bürgertums sowie Kapitalismus und dem Protestantismus, insbesondere Calvinismus. Während das Luthertum nach den erfolglosen Bauernaufständen in den deutschen Ländern des 16. Jahrhunderts zu einem ideologischen Herrschaftsinstrument der Kleinfürsten avancierte, habe der Calvinismus der Selbstrechtfertigung der frühen bürgerlichen Politik und kapitalistischen Wirtschaft gedient. Engels interpretiert historisch-materialistisch die calvinistische Gnadenwahrlehre als ideellen Ausdruck des Entfremdungsprozesses von Menschen und Wirtschaft. Dieser sei infolge der ökonomischen Krisen der frühen Neuzeit entstanden, in deren Verlauf die ständisch-traditionellen ökonomischen Stabilitäten, garantiert durch Gold- und Silberpreise, ins Wanken geraten und einer neuen Wirtschaftsform, nämlich dem Kapitalismus, gewichen seien. Wie der Mensch sich in religiösen Angelegenheiten nicht mehr auf die Institution der Kirche verlassen konnte, sei er auch in ökonomischen Verhältnissen von Strukturen abhängig gewesen, auf die er keinen Einfluss zu nehmen vermochte.²⁷⁷ Politisch sei der Calvinismus in seiner demokratischen wie republikanischen Kirchenverfassung Ausdruck bürgerlichen Denkens und Engels schreibt im Kontext der *Glorious Revolution* vom Calvinismus als der ‚Kampftheorie des sich erhebenden Bürgertums‘.²⁷⁸

Besonders einflussreich für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Protestantismus und moderner Welt – sowohl für die historische Forschung im Allgemeinen als für Webers Protestantismusstudie im Besonderen – war die Theorie zur Entstehung der Menschenrechte des Heidelberger Staats- und Völkerrechtlers Georg Jellinek.²⁷⁹ Jellinek, der mit Weber in einer

²⁷⁵ Als Indiz führt Weingarten die Sklaverei an, die erst von christlichen Menschenrechtlern bekämpft wurde, wohingegen sie von ‚Deisten‘ verteidigt worden wäre; vgl. Hermann Weingarten (1868), 447 Anm. 2.

²⁷⁶ Vgl. Hermann Weingarten (1868), 447.

²⁷⁷ Vgl. Friedrich Engels (1987), 534.

²⁷⁸ Vgl. Friedrich Engels (1987), 534.

²⁷⁹ Für Friedemann Voigt ist Jellineks These ein Novum. Er schreibt, dass Jellinek zwar die Schriften Weinbergs gekannt hat, die Darstellung des Letzteren sich aber auf „die innerkirchlichen Konflikte konzentriert hat“; Friedemann Voigt (2005), 169. Es stimmt zwar, dass Jellinek insbesondere der kulturgeschichtlichen Dynamik der sich aus der Religion entwickelnden Konstituierung der Menschenrechte seine Aufmerksamkeit widmet. Dass die Menschenrechte in ihrer modernen Form ihren Ursprung in der Religion haben, hat bereits Weingarten als These geäußert, wie sich an dem bereits dargestellten Zitat Weingartens ablesen lässt; vgl. Hermann Weingarten (1868), 447. Es lässt sich in dieser Hinsicht sehr wohl von Weingarten als einem Vorläufer der Jellinek-These sprechen.

komplizierten, jedoch freundschaftlichen Beziehung stand,²⁸⁰ formulierte in seiner 1895 gehaltenen Rede *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*,²⁸¹ die verschriftlicht und mehrmals neu aufgelegt wurde, die nach ihm benannte These über den Zusammenhang von Christentum und Menschenrechten.²⁸² In seiner Rede sagt Jellinek: „Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs“.²⁸³ Er greift mit dieser These die für die meisten Rechtshistoriker seiner Zeit gültige Annahme an, die Erklärung der Bürger- und Menschenrechte vom 26. August 1789 ließe sich aus dem Konzept des *contrat social* Jean-Jacques Rousseaus ableiten. Jellinek weist darauf hin, dass der *contrat social* nur eine Klausel beinhalte, und zwar die „volle Entäußerung aller Rechte des Individuums an die Gemeinschaft“.²⁸⁴ Rousseaus Freiheitsbegriff besteht Jellineks Lesart nach in der Teilhabe am Staat und befinde sich damit im Gegensatz zu den natürlichen Individualrechten, die auch die Freiheit vom Staat beinhalten.²⁸⁵ Die Grundlage für die 1789 verabschiedeten Menschenrechte in Frankreich seien laut Jellinek die *Virginia Declaration of Rights* von 1776.²⁸⁶ Die darin kodifizierten Bürger- und Menschenrechte haben ihren ideenhistorischen Ursprung in der Religionsfreiheit, die den im Naturrecht gegebenen Unterschied zwischen natürlicher Freiheit und politischem Zwang aufgehoben hätten.²⁸⁷ Die Forderung nach Religionsfreiheit habe laut Jellinek ihre geistigen Wurzeln im England des 16. Jahrhunderts²⁸⁸ und wurde während der Zeit der englischen Republik durch Oliver Cromwell und dem Parlament der Heiligen kurzzeitig durch-, dann aber in dem darauf neukonstituierten Königreich England wieder ausgesetzt.²⁸⁹ Historisch bedeutsamer für die Entstehung der Menschenrechte sei laut Jellinek jedoch die Entwicklung des Rechtsgrundsatzes der Religionsfreiheit in den englischen Kolonien Nordamerikas gewesen. Die englischen Kolonisten und Siedler Nordamerikas schlossen sogenannte Pflanzungsverträge ab, in denen die kirchlichen sowie politischen Prinzipien der neugegründeten Siedlungen beschlossen wurden.²⁹⁰ Seien die ersten puritanisch geprägten Verfassungen noch durch eine restriktive Kirchenzucht geprägt gewesen, habe sich im späteren Verlauf der zunehmend die

²⁸⁰ Vgl. Jens Kersten (2000), 123–127.

²⁸¹ In seiner Totenrede anlässlich der Beerdigung Jellineks 1911 gab Weber an, durch ihn bedeutende Impulse für seine eigene Forschung erhalten zu haben. Insbesondere für die Untersuchung zu Relevanz und Reichweite religiöser Ideen, auch in Bereichen, wo diese vorerst nicht zu vermuten sind; vgl. Friedemann Voigt (2005), 171. Ausführlich wiedergegeben in Marianne Weber (1989), 481–486.

²⁸² Vgl. Friedemann Voigt (2005), 168.

²⁸³ Georg Jellinek (1927), 57.

²⁸⁴ Georg Jellinek (1927), 6.

²⁸⁵ Vgl. Georg Jellinek (1927), 8.

²⁸⁶ Vgl. Georg Jellinek (1927), 16.

²⁸⁷ Vgl. Georg Jellinek (1927), 41.

²⁸⁸ Vgl. Georg Jellinek (1927), 42.

²⁸⁹ Vgl. Georg Jellinek (1927), 45.

²⁹⁰ Vgl. Georg Jellinek (1927), 46.

Überzeugung durchgesetzt, der Staat habe sich der Einmischung in religiöse Fragen zu enthalten. Denn sollte sich der Staat in religiöse Belange seiner Bürger eingreifen, würde dieser Geistiges und Weltliches miteinander vermengen und folglich die Freiheit des Gewissens und den persönlichen Glauben negieren.²⁹¹ Nach Jellinek hielt das seitens der Calvinisten religiös motivierte Grundrecht auf Religionsfreiheit Einzug in den kolonialen Pflanzungsverträge Nordamerikas, wurde von dort in die *Virginia Bill of Rights* von 1776 aufgenommen und diente als Grundlage der *Bill of Rights* der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika von 1789. Wie bereits für Weingarten, haben damit auch für Jellinek die Menschenrechte ihren Ursprung im Individualismus, der sich aus dem Anspruch der protestantischen Gruppen der Neuzeit, der seine Souveränität aus der Anerkennung unbeschränkter Gewissensfreiheit bezieht.²⁹²

In seiner Rede verfolgt Jellinek das Ziel, die Herkunft der Menschenrechte und des modernen Rechtsdenkens in religionshistorischer Perspektive freizulegen. Dabei greift seine Studie über dieses Ziel heraus. Indem er nämlich den Nachweis zu erbringen meint, dass das moderne Individualrecht und die Wertschätzung des Individuums seine Herkunft im protestantischen beziehungsweise puritanischen Konzept der absoluten Gewissensfreiheit habe, hat er nicht nur auf den Zusammenhang zwischen religiös-vormodernem und politisch-modernem Individualismus hingewiesen, sondern zudem die Frage nach der konstitutiven Bedeutung der Religion für die Moderne über die Wirtschaft hinaus aufgeworfen.²⁹³ Des Weiteren gebührt ihm die Bedeutung, nicht nur eine neue Variante der Protestantismusthese formuliert, sondern gleichsam Indizien für die wissenschaftliche Überprüfung der These geliefert zu haben.²⁹⁴ Daher hat Peter Ghosh die These aufgestellt, dass Jellineks Rede Weber dazu motivierte, die Bedeutung des Puritanismus für die Entstehung des modern-kapitalistischen Wirtschaftens zu untersuchen.²⁹⁵

In der Wirtschaftsgeschichte war es vor allem Eberhard Gothein, der in seiner 1892 veröffentlichten *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes* als prominenter Nationalökonom des Kaiserreichs die These vom Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus vertrat und dem deswegen laut Voigt das ‚Erstgeburtsrecht‘ hinsichtlich der Protestantismus-Kapitalismus-These zustünde.²⁹⁶ Gotheins historische Forschung dient Weber, wie er selbst schreibt, als ein Ausgangspunkt seiner Protestantismusstudie (vgl. I/9, 136). Im genannten Werk Gotheins steht die sowohl

²⁹¹ Vgl. Georg Jellinek (1927), 48.

²⁹² Vgl. Friedemann Voigt (2005), 169.

²⁹³ Vgl. Friedemann Voigt (2005), 170.

²⁹⁴ Vgl. Friedmann Voigt (2005), 171.

²⁹⁵ Vgl. Peter Ghosh (2016), 86. Jens Kersten argumentiert hingegen, Weber habe sich bereits seit 1896, also zwei Jahren vor Jellineks Rede, mit dem Zusammenhang zwischen Protestantismus und Kapitalismus beschäftigt; vgl. Jens Kersten (2000), 125. Ghosh hat auf die Differenzen zwischen Jellinek und Weber hingewiesen, die sich insbesondere in der Bewertung der religiösen Entwicklung im England des 17. Jahrhunderts zeigt; vgl. Peter Ghosh (2016), 89.

²⁹⁶ Vgl. Friedemann Voigt (2005), 158.

von Sombart als auch von Weber (vgl. I/9, 136) zitierte Aussage,²⁹⁷ „die calvinistische Diaspora [sei] [...] die Pflanzschule der Kapitalwirtschaft“.²⁹⁸ Hierbei stützt sich Gothein auf seine das oben genannte Werk vorbereitenden Kleinstudien zur Wirtschaftsgeschichte von Mannheim und Pforzheim.²⁹⁹ In seiner wirtschaftshistorischen Untersuchung der badischen Städte und des Schwarzwälder Raumes hebt er die wichtige Bedeutung holländischer Flüchtlinge calvinistischer Konfession für die ökonomische Prosperität dieser Städte und Regionen im 17. Jahrhundert hervor.³⁰⁰ Von deren Ansiedelung in Mannheim 1652 habe sich der pfälzische Kurfürst Karl Ludwig I. erhofft, die ökonomische Konjunktur des damaligen Hollands vor Augen, mit seiner Stadtgründung ein neues Handelszentrum, einen „Vorort der Niederlande“ zu errichten.³⁰¹ Der ökonomische Reichtum Hollands,³⁰² so Gothein, habe seinen Ursprung darin, dass sich „der kapitalistische Betrieb [dort] [...] zuerst in voller Grossartigkeit entfaltet hat“.³⁰³ Die deutschen Fürsten betrachteten die calvinistischen Migranten „als Lehrer einer neuen Art wirtschaftlicher Betriebsamkeit“,³⁰⁴ die durch ihre Zugehörigkeit zu einer Kolonialnation über das technische Können verfügten, um die deutschen Länder nach den Verwüstungen des Dreißigjährigen Krieges wirtschaftlich wieder zu errichten. Denn durch den Kolonialhandel verfügten die Holländer über eine wirtschaftliche Technik, die den großen Unterschied zum mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Wirtschaften ausgemacht hätten: Den Kommissionshandel.³⁰⁵ Zwei weitere Faktoren haben laut Gothein den ökonomischen Erfolg der calvinistischen Zuwanderer bedingt. Zum einen ihre soziale Ausgrenzung, die sich anspornend auf das ökonomische Handeln ausgewirkt habe.³⁰⁶ Es ist hier also nicht ein religiös vermitteltes Motiv, sondern die soziale Konstellation, die sich fördernd auf das wirtschaftliche Handeln der Calvinisten auswirkt.³⁰⁷ Zum anderen hebt Gothein die fördernde Wirkung reformierter Frömmigkeit für das Wirtschaftsleben in seiner historischen Studie über Pforzheim hervor und erklärt den Glauben der Calvinisten zu einer Ursache ökonomischen Wachstums,³⁰⁸ da jener für

²⁹⁷ Vgl. Werner Sombart (1902), 381 Anm. 1. Friedemann Voigt hat auf die große Nähe von Sombarts Kapitalismus-Schrift zu jener Gotheins hingewiesen. So übernimmt Sombart die These Gotheins, dass die Kolonialwirtschaft ein gewichtiger Faktor bei der Entstehung des modernen Erwerbsstrebens war; vgl. Friedemann Voigt (2005), 162.

²⁹⁸ Eberhard Gothein (1892), 674.

²⁹⁹ Vgl. Eberhard Gothein (1889a), 129–211; Eberhard Gothein (1889b).

³⁰⁰ Das Folgende orientiert sich an der Darstellung Friedemann Voigts; vgl. Friedemann Voigt (2005), 159–160.

³⁰¹ Eberhard Gothein (1892), 45; ein „Vorort Hollands“ ist es in: Eberhard Gothein (1889a), 140.

³⁰² Gothein unterscheidet nicht zwischen Holländern und Niederländern.

³⁰³ Vgl. Eberhard Gothein (1892), 674.

³⁰⁴ Eberhard Gothein (1892), 674.

³⁰⁵ Vgl. Eberhard Gothein (1889a), 176.

³⁰⁶ Vgl. Eberhard Gothein (1892).

³⁰⁷ Vgl. Friedemann Voigt (2005), 160.

³⁰⁸ Vgl. Eberhard Gothein (1889b), 58.

diese „ebenso sehr [sic] ein religiöses wie ein politisches Prinzip“ gewesen sei,³⁰⁹ was zu wirtschaftlichen Einrichtungen nach dem Modell der Kirche geführt hätte.³¹⁰

Zwar verbleibt Gothein in seiner Beschreibung des religiösen Einflusses auf das Wirtschaften bei dieser oberflächlichen Behandlung des Verhältnisses von Religion und Ökonomie, aber Voigt hat treffend auf Konzepte hingewiesen, die auch bei Weber später wiederaufkommen. Zum einen die Verbindung einer neuen Form des Wirtschaftens mit einer bestimmten Motivationslage; hier stellt Gothein einen vagen Zusammenhang zwischen dem Protestantismus und der modernen Wirtschaftsweise her.³¹¹ Zum anderen, und darin liegt in diesem Kontext die wohl besondere Bedeutung Gotheins, betont dieser die „Diskontinuität im Verhältnis von religiöser und wirtschaftlicher Gesinnung“,³¹² die bei Weber den Wandel von innerweltlicher Askese und religiös motivierter Berufung zum modernen Fachmenschentum darstellt.³¹³

Insbesondere die reformierten Gruppen des neuzeitlichen Protestantismus, allen voran der Puritanismus, spielen in den oben nachgezeichneten Theorien der Entstehung der Moderne und ihrer Institutionen, eine zentrale Rolle. Ökonomische Produktivität, religiöser, rechtlicher und politischer Individualismus, das Beharren auf rechtsstaatlichen Prinzipien und Demokratie sowie Republikanismus seien, je nach Autor, puritanische Errungenschaften. In keiner der untersuchten Studien hingegen wird der Zusammenhang von Askese, Protestantismus und Kapitalismus hergestellt. Dabei bietet sich dieser Verknüpfung insofern an, da im 19. Jahrhundert auch der Askesebegriff dazu dient, konfessionelle Konflikte wissenschaftlich auszutragen.

3. Der Askesebegriff in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie um 1900

Im ersten Band der 14. Auflage des Brockhaus' Konversations-Lexikons von 1896 heißt es im Lemma ‚Ascese‘, die Praktiken der Askese reichen „von der einfachen und freiwilligen Enthaltensamkeit von sinnlichen Genüssen bis zur furchtbarsten gewaltsamen Selbstpeinigung (Kasteiung)“.³¹⁴ Die ideelle Grundlage der asketischen Ethik sei „die Anschauung, daß Geist und Materie in schroffem Gegensatz stehen und die Materie als das unreine hindernde Element überwunden, womöglich vernichtet werden muß“.³¹⁵ Anschauungen dieser Art ließen sich in allen Kulturen und Religionen der Weltgeschichte finden. Eine Ausnahme bilde Jesus und

³⁰⁹ Eberhard Gothein (1892), 678.

³¹⁰ Vgl. Eberhard Gothein (1889b), 58.

³¹¹ Vgl. Friedemann Voigt (2005), 161.

³¹² Friedemann Voigt (2005), 161.

³¹³ Vgl. Kapitel C.II.3.h).

³¹⁴ Ascese (1896), 966.

³¹⁵ Ascese (1896), 966.

seine Gefolgschaft. Dennoch haben sich asketische Praktiken auch in der Kirche entwickelt, bis die Reformation diese beendeten.³¹⁶ Enthaltensamkeit, körperliche Disziplinierung bis hin zur Kasteiung, fehlende Askese in der Gemeinde Jesu und die Abschaffung der Askese durch die Reformation – der 14. Brockhaus führt die zentralen Bestandteile des Askesebegriffes des 19. Jahrhunderts zusammen. In unterschiedlichen Ausprägungen und Variationen werden diese Elemente des Askesebegriffes um 1900 in den unten beschriebenen Beispielen aus der Philosophie und Theologie wiederkehren. Begonnen wird die folgende Skizze mit dem Askesebegriff bei Immanuel Kant und Friedrich Nietzsche. Beide haben sich in ihren wichtigsten Schriften mit der Askese auseinandergesetzt und durch ihre Wirkung über die akademischen Fächergrenzen hinaus Einfluss auf Begriffe, Konzepte, Themen und Theorien in unterschiedlichen akademischen wie intellektuellen Diskursen des 19. und 20. Jahrhunderts genommen. Im Anschluss daran wird der Askesebegriff in den Schriften von Vertretern der akademischen Theologie des Deutschen Kaiserreiches untersucht, denn es sind theologische Autoren, in denen Weber seine wichtigsten Gewährspartner in religionshistorischen wie -wissenschaftlichen Fragen sieht (vgl. I/9, 485 Anm. 7) und sie in seiner *Protestantischen Ethik* ausführlich zitiert.³¹⁷ Da an späterer Stelle die Schriften jener Autoren untersucht werden, auf die sich Weber bei der Konstruktion seines idealtypischen Askesebegriffs direkt bezieht,³¹⁸ werden im Folgenden die Schriften jener Philosophen und Theologen untersucht, die keine explizite Erwähnung in der *Protestantischen Ethik* finden. Hierdurch wird einerseits der Askesebegriff im weiteren akademischen Kontext zu Webers Schaffenszeit rekonstruiert; andererseits ermöglicht es an späterer Stelle die Divergenzen sowie Konvergenzen des Askesebegriffs bei Weber und der hier skizzierten akademischen Theologie zu beschreiben.³¹⁹

a) Immanuel Kant

Immanuel Kant setzt sich im zweiten Teil seiner ethischen Methodenlehre in der *Metaphysik der Sitten* mit dem Begriff der Askese auseinander. Askese hat für ihn einerseits die Bedeutung als Tugendübung, andererseits als Bezeichnung der monastischen Lebensform.³²⁰ Als ‚ethische beziehungsweise moralische Asketik‘ im erstgenannten Sinn versteht Kant die Einübung in die Tugend als eine bewusste und willentliche Pflichterfüllung. Damit die Pflichterfüllung erfolgen könne, bedürfe es der Einübung von sogenannten Gemütsstimmungen. Zwei ‚Gemütsstimmungen‘

³¹⁶ Vgl. Ascese (1896), 966.

³¹⁷ Vgl. Hubert Treiber (1999), 247–248; Friedrich Wilhelm Graf (2014), 111. 40 % der von Weber in seiner Protestantismusstudie zitierten Literatur stammt von führenden evangelischen Dogmatikern und Kirchenhistorikern seiner Zeit; vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2014), 120–121.

³¹⁸ Vgl. Kapitel C.II.3. dieser Arbeit.

³¹⁹ Vgl. Kapitel C.II.3.j) dieser Arbeit.

³²⁰ Vgl. Christoph Horn (2015), 166.

könnten durch die Askese erreicht werden, die ‚fröhliche‘ sowie die ‚wackere‘.³²¹ Die ‚wackere Tugendübung‘ verbindet Kant mit der stoischen Ethik, die aus der Eingewöhnung von Genügsamkeit und dem ruhigen Ertragen von Übeln bestünde. Das Ziel dieser Askese sei „eine Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu halten“.³²² Moralische Gesundheit ist für Kant jedoch nur ein negativer und nicht fühlbarer Zustand und so müsse eine Motivation in Form eines Genusses hinzutreten, um die Askese als moralische Übung zu habitualisieren, wofür er die Ethik Epikurs als Beispiel anbringt.³²³ Das allgemeine Ziel der ethischen Askese respektive ‚ethischen Gymnastik‘ sieht Kant in der „Bekämpfung der Naturtriebe, die das Maß erreicht, über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden, Fällen Meister werden zu können“.³²⁴ Dieser Askese als Übung zur Tugendhaftigkeit stellt Kant die Mönchsaskese gegenüber, die ihr Motiv „aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abscheu an sich selbst“ ziehen und sich in „Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung“ äußern würde.³²⁵ Die Mönchsaskese ziele auch nicht auf Tugend, sie würde gar einen Hass auf diese entwickeln und strebe die „schwärmerische Entsündigung“ an.³²⁶ Damit würde sie nicht die Reue und somit moralische Besserung, sondern die rein religiöse Buße in den Mittelpunkt des Handelns stellen.

In seinem Begriff der Askese orientiert sich Kant an den Kategorien Philosophie und Religion. Die ethische Askese zielt auf die moralische Verbesserung des Individuums und findet ihre Begründung in philosophischen Lehrsätzen. Die negativ bewertete Mönchsaskese hingegen ist einzig durch den Glauben an einen Gott motiviert, wodurch sie keine Möglichkeit der ethisch-moralischen Verbesserung habe. Diese von Kant philosophisch begründete Dichotomie des Askesebegriffes findet sich auch im Denken der folgenden Autoren.

b) Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche bildet innerhalb der hier zu untersuchenden Autoren eine Ausnahme: Zum einen war Nietzsche, abgesehen von seiner Zeit als Student, kein Theologe und auch kein studierter Philosoph und zum anderen ist der Einfluss Nietzsches auf Weber ein unmittelbarer.³²⁷ Hubert Treiber hat darauf hingewiesen, dass der Einfluss der philosophischen Lektüre Webers, zu der auch Nietzsches Schriften gehörten, für den Askesebegriff in der *Protestantischen Ethik* und der späteren religionssoziologischen Schriften nicht zu hoch veranschlagt werden

³²¹ Vgl. Immanuel Kant (1914), 484.

³²² Immanuel Kant (1914), 484–485.

³²³ Vgl. Immanuel Kant (1914), 485.

³²⁴ Immanuel Kant (1914), 485.

³²⁵ Immanuel Kant (1914), 485.

³²⁶ Immanuel Kant (1914), 485.

³²⁷ Zu Webers Nietzsche-Rezeption im werkgeschichtlichen Kontext vgl. Klaus Lichtblau (2011), 223–236; Hermann Kocyba (2019).

dürfe.³²⁸ Doch hat Treiber ebenfalls auf die Nähe der Persönlichkeitsbegriffe Webers und Nietzsches zueinander hingewiesen und hierdurch den Zusammenhang ihrer Askesebegriffe hergestellt. Hierauf wird an späterer Stelle einzugehen sein.³²⁹

Nietzsche setzt sich mit der Askese in seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* auseinander, die Weber in seiner späteren Religionssoziologie als „glänzende[n] Essay“ (I/19, 88) würdigt. Darin ist für Nietzsche die Askese ein wichtiger Bestandteil seiner historischen wie psychologischen und soziologischen Untersuchung zur Entstehung der Moral. Askese ist für ihn gleichbedeutend mit dem Begriff des asketischen Ideals. Hierunter versteht er Begrenzung und Verzicht und bezeichnet „Armuth, Demuth, Keuschheit“ als asketische Werte.³³⁰ Entscheidend für Nietzsches Geschichte der Moral ist die motivationale Grundlage des asketischen Ideals, die sich je nach Gruppenzugehörigkeit und -ethos unterscheidet. Gelehrte würden asketische Ideale anstreben, um ihre denkerische Leistung und geistige Konzentration zu steigern, indem sie störende Einflüsse, wie die Ehe oder soziale Pflichten vermeiden würden. Askese sei für den Intellektuellen die Bedingung zum Erreichen „höchster Geistigkeit“.³³¹ In dieser Hinsicht ist Askese bewusster Verzicht als Mittel der Steigerung der geistigen Leistungsfähigkeit, um ein optimales Umfeld für geistige Konzentration zu schaffen.³³² Am Ende seiner Untersuchung äußert Nietzsche sich dann auch positiv zu dieser leistungssteigernden Askese: „Alle meine Ehrfurcht dem asketischen Ideale, sofern es ehrlich ist!“³³³

Für die Entstehung und Geschichte der Moral sei laut Nietzsche das asketische Ideal der Priester und Kranken jedoch wichtiger gewesen. Denn, so führt er aus, „das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden [sic] Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft“.³³⁴ Die Kranken, Verstoßenen, Ausgegrenzten seien jene, deren Ziel es sei, „irgend eine Form der Überlegenheit darzustellen“,³³⁵ um so eine moralische Dominanz über die Starken der Gesellschaft zu erringen. Aus diesem Wunsch der Unterprivilegierten heraus, die privilegierten Gruppen einer Gesellschaft zu beherrschen, erklärt Nietzsche die „historische Mission des asketischen Priesters“.³³⁶ Für den asketischen Priester stellt sein asketisches Ideal „nicht nur seinen Glauben, sondern auch seinen Willen, seine Macht, sein Interesse“ dar, mit dem „[s]ein Dasein steht und fällt“.³³⁷ Die Grundlage priesterlicher Autorität sei die Abwertung des

³²⁸ Vgl. Hubert Treiber (1999), 247–248.

³²⁹ Vgl. Kapitel C.II.3.i)bb) dieser Arbeit.

³³⁰ Friedrich Nietzsche (1968b), 370.

³³¹ Friedrich Nietzsche (1968b), 374.

³³² Vgl. Friedrich Nietzsche (1968b), 374–375.

³³³ Friedrich Nietzsche (1968b), 425.

³³⁴ Friedrich Nietzsche (1968b), 384.

³³⁵ Friedrich Nietzsche (1968b), 388.

³³⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche (1968b), 390.

³³⁷ Friedrich Nietzsche (1968b), 379.

Lebens, das als ein Irrtum angesehen werde, den es qua Negierung durch Askese zu überwinden gelte.³³⁸ Durch die Verneinung des Lebens vermag der Priester eine Führungsposition unter den Leidenden und Unterprivilegierten zu erlangen und zu behaupten.³³⁹ Dies schaffe der Priester, indem er die gesellschaftliche Erklärung des Leides, der Krankheit und der Armut ablehnen und die persönliche und individuelle Sünde, die Schuld und die Verdammnis dafür verantwortlich machen würde, um „die schlechten Instinkte aller Leidenden dergestalt zum Zweck der Selbstdisziplinierung, Selbstüberwachung, Selbstüberwindung auszunützen“.³⁴⁰ Denn, so führt Nietzsche am Schluss seiner Genealogie aus, „[d]ie Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über die Menschen ausgebreitet lag, – und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn!“³⁴¹ Als Methoden der Askese nennt Nietzsche Kontemplation, um das Lebensgefühl zu senken,³⁴² und die Arbeit, „die machinale Tätigkeit“.³⁴³

Während nach Nietzsche der Gelehrte die Askese als Mittel zur Steigerung der geistigen Konzentration nutzte, dient die Askese dem Priester als Mittel des Machtaufbaus und -erhalts, um die Unterprivilegierten zu disziplinieren und zu beherrschen. Dem Leiden in der Welt sei nur durch unablässigem Tun zu entfliehen, das direkt ins leidfreie Jenseits führe. Und trotz des von Nietzsches prognostizierten ‚Tod Gottes‘ und dem damit einhergehenden Untergang des Christentums, sei es die Askese, die das ‚Zeitalter des Nihilismus‘ überdauern werde, denn „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...“.³⁴⁴

Wie auch Kant, unterscheidet Nietzsche zwei Formen der Askese grob anhand der Kategorien Philosophie und Religion: Askese als Mittel der geistigen Steigerung und Askese als Ausdruck religiöser Überzeugung. Anders aber als beim Königsberger Philosophen, ist die religiöse Askese für Nietzsche nicht bloß ein Medium der Leistungssteigerung, sie ist darüber hinaus auch ein Mittel der Machtlegitimierung und -sicherung. Damit verlässt Nietzsche den Bereich der Moralphilosophie und eröffnet die Möglichkeit, anhand des Askesebegriffes religiöse, soziale und historische Prozesse zu fassen.

c) Otto Zöckler

Der Greifswalder Theologieprofessor Otto Zöckler hat seine historische Forschung zur Askese im europäischen Christentum in seinem 1863 erstmalig er-

³³⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche (1968b), 383–385.

³³⁹ Vgl. Friedrich Nietzsche (1968b), 384.

³⁴⁰ Friedrich Nietzsche (1968b), 393.

³⁴¹ Friedrich Nietzsche (1968b), 429.

³⁴² Vgl. Friedrich Nietzsche (1968b), 397.

³⁴³ Friedrich Nietzsche (1968b), 402.

³⁴⁴ Vgl. Friedrich Nietzsche (1968b), 430.

schienenen Werk *Kritische Geschichte der Askese* vorgestellt.³⁴⁵ 1897 wurde davon eine erweiterte Neuauflage in zwei Bänden unter dem Titel *Askese und Mönchtum* veröffentlicht, in der die Analyse um Abhandlungen zur Askese in außereuropäischen und vorchristlichen Völkern in Europa sowie zur Geschichte der Askese des römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Mönchtums ergänzt wurde. Zöckler macht es sich in diesen Schriften zur Aufgabe, eine Geschichte der christlich-europäischen Askese zu schreiben. Hierfür bedient er sich der von ihm entworfenen Typologie der Askese, worunter er etwa sexuelle Abstinenz, diätetische Methoden fasst, aber sich auch mit Askese als individuelle oder kollektive Praxis auseinandersetzt und zwischen Askese geistiger oder körperlicher Art unterscheidet.³⁴⁶

Zu Beginn seiner Schrift stellt Zöckler, ausgehend von dem ursprünglich griechischen Verständnis der Askese als Übung, zwei Bedeutungen des Askesebegriffs fest. Entweder meint Askese das Einüben einer bestimmten Handlung, unabhängig von der moralischen Bewertung des Handelns und die von Zöckler als allgemeine Askese bezeichnet wird. Oder Askese meint das Einüben ethisch-sittlicher Handlungen, um tugendhaftes Verhalten vorzubereiten. Diese Form bezeichnet Zöckler als ethische Askese.³⁴⁷ Trotz dessen sich Zöckler um eine systematisch-typologische Geschlossenheit bei seinen Askeseformen bemüht, lassen sich immer wieder Ungenauigkeiten in der Abgrenzung asketischer von anderen religiösen Praktiken feststellen. So etwa bei der unbegründeten Einordnung des Reinigungsrituals als eigenständiger Form der Askese.³⁴⁸

Zentral für Zöcklers Systematik ist seine Unterscheidung der Askeseformen danach, ob diese geistige oder körperliche Übungen sind. Ziel der auf den Körper gerichteten Askese sei die Enthaltensamkeit. Darunter fallen Enthaltung von Nahrungsaufnahme, Sexualverkehr und Häuslichkeit. Ihre radikalste Ausformung stelle die Folter- oder Peinigungsaskese dar. Da diese Form der Askese ‚das Sinnliche‘ zu vernichten strebe, bezeichnet Zöckler sie auch als sinnliche oder negative Askese.³⁴⁹ Dieser stellt er die positive Askese gegenüber: „Ihr Ziel ist Erhebung über das Sinnliche zum Geist, über das Irdische zu Gott, über die Welt zum Schöpfer.“³⁵⁰ Um dieses Ziel zu erreichen, bediene sich die positive Askese keiner körperlichen und sinnlichen, sondern geistiger Mittel, etwa das Gebet und die persönliche Gottesverehrung. Daher bezeichnet Zöckler die positive auch als geistige Askese. Die positive Askese komme einem Opfer gleich, da sie „durch opfernde Darbringungen die Gottheit günstig stimmen und die Erhebung des heilsdurstigen Büssers [sic] zu

³⁴⁵ Ausführlich zu Person, Werdegang und wissenschaftlichem Werk Zöcklers vgl. Svenja Meindl (2007), 25–78.

³⁴⁶ Zu den Askesetypen vgl. Otto Zöckler (1897a), 5–13.

³⁴⁷ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 1.

³⁴⁸ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 6–7.

³⁴⁹ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 6–7.

³⁵⁰ Otto Zöckler (1897a), 7.

befördern“ anstrebe.³⁵¹ Sinnliche Gegenstände und Übungen seien ihr nur Mittel zur ‚Erhebung des Geistes‘, etwa durch den Einsatz von Gebetskettten, Reliquien oder Schädelbetrachtungen (Vanitas-Motiv), die zu einer Kontemplationsaskese führen würden.³⁵² Wird die Askese in gemeinschaftlicher Form betrieben, schreibt Zöckler von einer Arbeitsaskese, die in ihrer negativen Form zur Weltflucht und Besitzaufgabe werde und in ihrer positiven Form aus Demuts- und Gehorsamsübungen bestünde.³⁵³

Ihren anthropologischen Ursprung habe die Askese für Zöckler im (schlechten) Gewissen des Menschen, der sich der Trennung von seinem Gott bewusst sei. Da das Gewissen für Zöckler das konstitutive Element jeder Religion ist, „die dieses Namens wert ist“,³⁵⁴ ist die Askese für ihn ein Bestandteil jeder ‚echten Religion‘.³⁵⁵ Hier wird die christlich-theologische Prämisse der Sünde besonders deutlich, die Zöckler seiner Betrachtung zugrunde legt. Aus dieser Vorannahme schlussfolgert er: „Die Askese ist etwas gemeinmenschliches, sie durchdringt als ein bald schwächer bald stärker auftretendes Ingrediens alle Religionen und religiöse Kulturen“.³⁵⁶ Das Gewissen bilde laut Zöckler die Grundlage der Religion als auch der Askese, ohne dass beide ineinander aufgehen würden. Daher ist es nicht verwunderlich, dass nach Zöckler die asketischen Bestandteile des Christentums nicht nur aus den hellenistisch-paganen Philosophien und Religionen stammen, sondern ihren Ursprung in den alttestamentarischen und prophetischen Reinheitsritualen des Judentums haben.³⁵⁷

Obwohl das Gewissen die Grundlage von Askese und Religion sei, ließe sich daraus kein notwendig asketisches Verhalten für das Christentum rechtfertigen, da sich weder in den Taten und Worten Jesu noch in jenen der Apostel Spuren asketischer Lebensführung oder eine Anweisung zu dieser zeigten.³⁵⁸ Alle im *Neuen Testament* auffindbaren Stellen, die man als Anweisung zu asketischem Verhalten interpretieren könne, seien weder Anordnungen zur Buße oder zur Selbstkasteiung, noch seien sie Gesetzesvorschriften. Vielmehr seien die als asketisch zu interpretierenden Praktiken, wie etwa die einsame Zwiesprache Jesu mit Gott oder sein Fasten, lediglich Vorbereitungen seines ‚Messiaswerkes‘.³⁵⁹ Zöcklers Typologie der Askese entsprechend sind alle von Jesus und seinen Aposteln anempfohlenen Übungen Formen der geistigen Askese und sollen immer in Bezug auf die alles erlösende Liebe Gottes, für Zöckler ein geistiges Ziel, ausgerichtet durchgeführt

³⁵¹ Otto Zöckler, (1897a), 7.

³⁵² Vgl. Otto Zöckler (1897a), 8.

³⁵³ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 9. Zur schematischen Übersicht dieser Askesetypologie vgl. Otto Zöckler (1897a), 10–11.

³⁵⁴ Otto Zöckler (1897a), 4.

³⁵⁵ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 3–4.

³⁵⁶ Otto Zöckler (1897a), 3.

³⁵⁷ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 3.

³⁵⁸ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 136–137.

³⁵⁹ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 137.

werden.³⁶⁰ Den übenden Praktiken der urchristlichen Gemeinde liege demnach eine positive Askese zugrunde.

Zöckler selbst, obwohl er in seiner Typologie noch zwischen negativer und positiver Askese unterscheidet, meint in seiner historischen Abhandlung ausschließlich die negative Askese, wenn er von der Askese im Allgemeinen schreibt. Die Entstehung asketischer Praktiken im Christentum sei durch das Eindringen hellenistisch-römischer Philosophie und westasiatischer Mysterienkulte erfolgt, das ab da an der weltflüchtenden Askese eine enorme Bedeutung beigemessen habe.³⁶¹ Über die Zeit der Antike und des Mittelalters hinweg hätten beide Formen der Askese nebeneinander existiert. Zwar wolle Zöckler der monastischen Askese des mittelalterlichen Katholizismus nicht ihre kulturhistorische Bedeutung absprechen, doch habe sie auch viele religiös nutzlose Praktiken und ephemere Bewegungen hervorgebracht. Letzteres insbesondere dort, wo die negative Askese zum zentralen Bestandteil der Religiosität wurde.³⁶²

Erst Martin Luther habe das Christentum von der (negativen) Askese befreit.³⁶³ Selbstkasteiung, Weltflucht und Vernachlässigung der weltlichen Berufspflicht wurden durch den Wittenberger Reformator zugunsten eines Dienstes an Gott in der Welt verworfen. Auch die anderen Reformatoren hätten negative Mönchsaskese verworfen, wenn man auch Calvins Lehre des Gottesstaates durchaus missverständlich als Forderung nach Askese auffassen könne.³⁶⁴ Asketische Körperzucht, die den franziskanischen Terziaren entstamme,³⁶⁵ sei in die reformierten Kirchen erst durch den Pietismus wieder eingedrungen,³⁶⁶ denn dieser habe im reformatorischen Grundsatz von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben „die Gefahr einer Entfesselung der Lüste des Fleisches“ gesehen.³⁶⁷ Zöckler setzt hier erneut den Askesebegriff mit Selbstgeißelung und Verzicht gleich. Auch wenn er von einer positiven Askese schreibt, der er einen positiven Wert zuspricht, so sei diese doch kein Bestandteil ‚wahren Christentums‘, wie es von Jesus, den Aposteln und später den Reformatoren gelehrt worden sei.

Die bereits von Kant und Nietzsche vorgenommene Unterscheidung zwischen positiver und negativer Askese dient Zöckler als Grundlage seiner Geschichte der christlichen Askese Europas. Die praktischen Auswirkungen der Theologien von Katholizismus und Protestantismus sind für ihn die Maßstäbe, nach denen er die

³⁶⁰ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 139.

³⁶¹ Vgl. Otto Zöckler (1897a), 143–144.

³⁶² Vgl. Otto Zöckler (1897a), 147.

³⁶³ Vgl. Otto Zöckler (1897b), 558–559.

³⁶⁴ Vgl. Otto Zöckler (1897b), 559.

³⁶⁵ Zöckler bezieht sich hier auf die Forschung Albrecht Ritschls; vgl. Otto Zöckler (1897b), 572.

³⁶⁶ Zöckler greift hier die These Albrecht Ritschls auf, die im Kapitel C.II.3.d) dieser Arbeit hinsichtlich ihres Einflusses auf Webers Protestantismusstudie untersucht wird.

³⁶⁷ Otto Zöckler (1897b), 572–573.

‚Christlichkeit‘ der Konfessionen bewertet. Während der Katholizismus nicht-christliche Philosophien und Theologien aufgenommen und dadurch eine körperliche Askese als zentrale Frömmigkeitsform herausgebildet habe, habe die Reformation hiermit gebrochen und die Rechtfertigung durch den Glauben zum Mittelpunkt christlichen Glaubens erklärt. Damit dient die Ablehnung asketischer Praktiken der protestantischen Selbstdeutung als ‚wahres Christentum‘. Mit seinen Ausführungen verleiht Zöckler der bereits in den Askesebegriffen von Kant und Nietzsche angelegten antikatholischen Semantik eine historische wie theologische Tiefe.

d) Adolf von Harnack

Adolf von Harnack, liberal-protestantischer Theologe, seit 1888 Ordinarius für Kirchengeschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin und der bedeutendste Kirchenhistoriker seiner Zeit, veröffentlichte im Jahre 1895 einen schmalen Band mit dem Titel *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*. Hierin schreibt Harnack eine kurze Geschichte des katholischen sowie orthodoxen Mönchtums, das er am Schluss aus protestantisch-theologischer Sicht bewertet. Einleitend macht Harnack deutlich, dass der Mittelpunkt des christlichen Lebens die richtige Lebensführung sei. Zwar würden alle Christen ein christliches Leben anstreben, wie dieses jedoch konkret aussehe, unterscheide sich von Konfession zu Konfession: Die Frage nach der richtigen Ethik sei der elementare Streitpunkt zwischen den christlichen Gruppen, noch vor jeder dogmatischen Diskussion.³⁶⁸ Das Ideal des christlichen Lebens sei für römisch-katholische sowie orthodoxe Christen eindeutig als ein monastisches zu bestimmen. Wie bereits Zöckler, konstatiert Harnack nach seiner Darstellung der historischen Entwicklung des christlichen Mönchtums im Europa der Spätantike und des Mittelalters, dass das europäische Christentum der eremitisch-koinobitischen Lebensweise der Mönche viele kulturelle Errungenschaften zu verdanken habe. Aus religiöser Sicht müsse der Protestant eine solche Lebensführung jedoch verwerfen und den Standpunkt vertreten, „daß die christliche Vollkommenheit nicht in den Formen des Mönchtums zu suchen“ sei.³⁶⁹ Denn nur der befinde sich in der ‚Nachfolge Christi‘, „der in seinem Beruf und Stand durch Glaube und Liebe mitarbeitet am Reiche Gottes“.³⁷⁰

Erneut äußert Harnack seine Kritik an der asketischen Lebensführung als Form der christlichen Ethik in seiner im Wintersemester 1899/1900 an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gehaltenen Vorlesung über *Das Wesen des Christentums*.³⁷¹ Unter anderem setzt sich Harnack hierin mit jenen Positionen ausein-

³⁶⁸ Vgl. Adolf von Harnack (1895), 5.

³⁶⁹ Adolf von Harnack (1895), 7.

³⁷⁰ Adolf von Harnack (1895), 48.

³⁷¹ Diese Vorlesung war nicht nur im Auditorium der Berliner Universität ein großer Erfolg, sondern konnte auch in verschriftlichter Form eine enorme Wirkung entfalten. Zu Geschichte und Wirkung der oben genannten Vorlesung vgl. Claus-Dieter Osthövener (2007), 268–276.

ander, die das *Neue Testament* als eine Botschaft der Askese betrachten. Solche Auffassungen würden insbesondere von Katholiken vertreten, fänden sich aber auch bei Protestanten und Intellektuellen wie etwa Arthur Schopenhauer und Leo Tolstoj. Harnack entgegnet der Meinung, die Askese sei ein Bestandteil christlichen Lebens, diese Annahme könne sich weder auf das Leben und die Reden Jesu Christi und seiner Jünger berufen, noch würden die Grundelemente des Christentums diese Position stützen. Jesus sei in den Zeugnissen des *Neuen Testaments* nicht durch weltflüchtiges Verhalten aufgefallen, sondern hätte sich unter Menschen aufgehalten und auch keine elitäre Selektion seiner Jüngerschaft vorgenommen. Diese wurde von Jesus auch nicht in Form eines Mönchsordens organisiert und den Aposteln sei keine Regel der Lebensführung aufgegeben worden.³⁷² Des Weiteren führt er die für ihn geltenden Grundgedanken der Botschaft Jesu an, die er mit „Gottvertrauen, Demut, Sündenvergebung und Nächstenliebe“ wiedergibt,³⁷³ aus denen sich weder gesetzliche Maxime noch Weltflucht ableiten ließen.³⁷⁴ Daher, so Harnack, muss man es ablehnen, „das Evangelium als eine Botschaft der Weltverneinung zu verstehen“.³⁷⁵ Anstatt Abkehr und Flucht würde Jesus den Kampf gegen den ‚Mammon‘, die Sorge und die Selbstsucht befehlen. Unter Mammon habe Jesus Geld und materielles Gut verstanden. Die Sorge sei nicht zu verwechseln mit der Bitte an Gott, sondern meine das angstvolle Kümmern um Dinge in der Welt, die den Menschen an diese verfallen lasse. Und mit dem Kampf gegen die Selbstsucht sei ein Befehl zur Selbstverleugnung gemeint.³⁷⁶ Harnack fasst in seiner Rede Askese als gesetzgeleitetes Handeln und Weltflucht auf. Nichts davon fände sich im Evangelium. Stattdessen fordere Jesus nicht die Abkehr von der Welt und ihren Geschäften, sondern empfehle den Kampf gegen die Selbstsucht und die materiellen Werte.

Wie bereits bei Zöckler ist die Askese bei Harnack ein negativ konnotierter Begriff, der für ihn mit dem ‚wahren‘ oder in diesem Falle ‚Wesen des Christentums‘ nichts zu tun habe. Das monastische Leben sei eine Fehlentwicklung, die durch die Reformation zu Recht verworfen wurde. Anders als Zöckler geht Harnack noch einen Schritt weiter und schreibt nicht von einer positiven Askese, sondern bezeichnet die in seinen Augen wahre Form christlichen Lebens als dezidiert antiasketisch. Bei der Beschreibung der wahren christlichen Frömmigkeit verwendet Harnack eine ähnliche Semantik, wie sie Zöckler bei seiner Beschreibung der positiven Askese verwendet. Indem also Harnack nicht mehr zwischen positiver und negativer Askese unterscheidet, wie die zuvor genannten Autoren in diesem Kapitel, sondern zwischen ‚wahrem Christentum‘ und Askese unterscheidet, wird auch die ethische Unterscheidung zwischen Protestantismus und Katholizismus verschärft.

³⁷² Vgl. Adolf von Harnack (2007), 53–54.

³⁷³ Adolf von Harnack (2007), 54.

³⁷⁴ Vgl. Adolf von Harnack (2007), 54.

³⁷⁵ Adolf von Harnack (2007), 55.

³⁷⁶ Vgl. Adolf von Harnack (2007), 55–56.

e) *Julius Kaftan*

Julius Kaftan war ab 1881 ordentlicher Professor der evangelischen Theologie an der Universität Basel, bis er im Sommer 1883 auf den ehemaligen Lehrstuhl Friedrich Schleiermachers an die Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin wechselte,³⁷⁷ wo er zu einem bedeutenden lutherischen Theologen im Deutschen Kaiserreich avancierte.³⁷⁸ Den Ausgangspunkt für Kaftans Beschäftigung mit der Askese bildet das in seiner Zeit als Baseler Ordinarius veröffentlichte Werk *Das Wesen der christlichen Religion*, das 1888 in seiner Berliner Zeit in zweiter Auflage erschien. Über die Theologie hinaus entfaltete Kaftan eine ideengeschichtliche Wirkung mit seiner Bezeichnung Kants als den ‚Philosophen des Protestantismus‘.³⁷⁹

Kaftans Begriff der Askese ist Bestandteil seiner Theorie der Religion und der Sittlichkeit, die er in *Das Wesen des Christentums* verfasst hat. Kant folgend, der in seiner Philosophie die Religion mit der Ethik verknüpft,³⁸⁰ sieht Kaftan nicht in der theoretischen respektive intellektuellen Welterkenntnis die Grundlage der Religion. Sondern diese wurzele in den praktischen Werturteilen, anhand derer sich der Mensch in der Welt orientiert, und dem Wissen um die Inkongruenz zwischen menschlichen Bedürfnissen und der Welt.³⁸¹ Es gebe drei Formen der Werturteile, die ästhetische, die moralische und die natürliche, wobei nur die beiden letztgenannten laut Kaftan relevant genug für das Thema seiner Arbeit seien.³⁸² Beide will er strikt voneinander getrennt wissen und definiert die Werturteile anhand ihrer Maßstäbe. Der Maßstab des natürlichen Werturteils richtet sich nach dem praktischen Leben, nach der Befriedigung der persönlichen Bedürfnisse des jeweiligen Menschen, und ordne sich nach Gut und Übel, Lust und Unlust.³⁸³ Das moralische Werturteil richte sich nach dem Maßstab eines ethischen Ideals, nach einem Sein-sollenden, einem vollkommenen Leben. Ein moralisches Werturteil werde nach Gut und Böse gefällt und sei historisch bedingt, insofern eine Beurteilung danach erfolge, ob eine Handlung dem jeweiligen Ideal entspreche oder nicht.³⁸⁴ Das Objekt natürlicher Werturteile könne alles sein, mit dem man in Berührung kommt, wohingegen das Objekt moralischer Werturteile nur das Handeln und das Wollen von Individuen sein könne.³⁸⁵ Was durch das Werturteil angestrebt wird, nennt Kaftan Gut beziehungsweise Güter. Die Güter natürlicher Werturteile seien das sinnliche Leben selbst und alles, was diesem dient und es fördert. Moralische Werturteile hingegen streben sittliche Güter an. Unter sittlichen Gütern versteht Kaftan all das, was ein Gefühl der

³⁷⁷ Zur Biografie Kaftans vgl. Christina Costanza (2009), 15–23.

³⁷⁸ Zur zeitgenössischen Wirkung Kaftans vgl. Christina Costanza (2009), 23–24

³⁷⁹ Vgl. Jan Rohls (2002), 519.

³⁸⁰ Vgl. Jan Rohls (2002), 518–519.

³⁸¹ Ausführlich zur Religionstheorie Kaftans vgl. Jan Rohls (1997), 794–797.

³⁸² Vgl. Julius Kaftan (1888), 53.

³⁸³ Vgl. Julius Kaftan (1888), 59.

³⁸⁴ Vgl. Julius Kaftan (1888), 59–61.

³⁸⁵ Vgl. Julius Kaftan (1888), 61–62.

Pflicht im Menschen erzeugt, und individuellen Bestrebungen zugänglich ist, nie jedoch nur für die einzelne Person gilt. Als Beispiel für ein sittliches Gut führt Kaftan die Institutionen der Familie und des Staates an.³⁸⁶ Dennoch können sich auch natürliche Werturteile in sittlichen Idealen wiederfinden, wenn in oben genanntem Fall letztgenannter die erstgenannte garantiert.

Nachdem Kaftan seinen Begriff der Sittlichkeit expliziert hat, die das Streben nach einem Ideal um seiner selbst willen bezeichnet, definiert er Religion allgemein als Streben nach einem Gut.³⁸⁷ Religion und Sittlichkeit bezögen sich demnach beide auf das menschliche Handeln, das nach den Werturteilen gerichtet werde. Es entstünde somit eine gegenseitige Beeinflussung und Behinderung von Sittlichem und Religiösem. So könne die Religion die Sittlichkeit fördern, indem sie die Gläubigen Gesetzen unterwerfe, die mit dem sittlichen Ideal übereinstimmen würden.³⁸⁸ Ebenso könne die Religion die sittliche Erziehung des Menschen aber auch behindern, wenn sie ihm unsittliche Pflichten aufgibt, etwa das Menschenopfer oder die Askese.

Unter Askese versteht Kaftan Weltflucht – ein von Nietzsche entlehnter Begriff³⁸⁹ –, einen Zustand religiöser Vollkommenheit.³⁹⁰ Askese entstünde, wenn die Religion „in ihrer Art vollendet [wird], wenn sie Ein höchstes Gut kennt, und das Streben nach den getheilten Gütern der Welt in ihr zurücktritt oder verschwindet“.³⁹¹ Zum höchsten Gut des Handelns werde die Seligkeit und alle Werturteile werden auf diesen Zustand der Vollkommenheit ausgerichtet. Wie auch bereits Zöckler, rückt Kaftan damit die Sünde in den Mittelpunkt religiösen Denkens. Unter Sünde versteht er das Handeln wider die göttlichen Gesetze. Und in einer Religion, deren oberstes Gut die Seligkeit qua Askese sei, so schlussfolgert Kaftan weiter, werde die Existenz in der Welt selbst zur Sünde. Als Formen vollkommener Religion bezeichnet Kaftan den ‚Brahmanismus‘, den Buddhismus, Teile des Christentums und des Islams.³⁹² Askese sei nur für eine bestimmte Anzahl von Individuen praktikierbar und existiere dementsprechend in Religionen mit Arbeitsteilung, in denen es Mönche, Priester und den Typus des Heiligen gibt.³⁹³

Für Kaftan ist die asketische Religion der Sittlichkeit gegenüber gleichgültig und trete damit in Widerspruch zum Christentum, das für ihn „nicht Weltverneinung [ist], sondern Weltüberwindung“,³⁹⁴ und diesem damit das Wirken in der Welt die Be-

³⁸⁶ Vgl. Julius Kaftan (1888), 77–78.

³⁸⁷ Vgl. Julius Kaftan (1888), 148.

³⁸⁸ Vgl. Julius Kaftan (1888), 160–167.

³⁸⁹ Kaftan kannte Nietzsche persönlich und verstand dessen Philosophie als eine Herausforderung für die christliche Theologie; vgl. Christina Costanza (2009), 20.

³⁹⁰ Vgl. Julius Kaftan (1888), 168.

³⁹¹ Julius Kaftan (1888), 167.

³⁹² Vgl. Christina Costanza (2009), 147.

³⁹³ Vgl. Julius Kaftan (1888), 173.

³⁹⁴ Julius Kaftan (1888), 86.

dingung für die Seligkeit sei.³⁹⁵ Dementsprechend bewertet Kaftan den Protestantismus Luthers, der das wahre Christentum wieder hervorgebracht habe,³⁹⁶ indem er die Rechtfertigung durch den Glauben zur zentralen Botschaft des Christentums erklärt hat. Durch den Wittenberger Reformator sei die gesamte katholische Frömmigkeit mit ihrem Ideal des vollkommenen Lebens im Mönchtum verworfen und die sittlichen Pflichten gleichsam zu den höchsten christlichen Pflichten erklärt worden.³⁹⁷

Mit seiner Unterscheidung zwischen Religiösem und Sittlichem, und der Zuschreibung des Protestantismus zu letzterem, führt Kaftan die auf Richard Rothe zurückgehende Idee einer theologischen Universalintegration fort, die eine Versöhnung von Religion und Kultur anstrebe und in Teilen des kulturprotestantischen-liberalen Bürgertums seiner Zeit Verbreitung fand.³⁹⁸ Darunter ist die theologische Annahme zu verstehen, dass Religion und Kirche in einem eschatologischen Moment in Sittlichkeit und Staat aufgehoben werden würden.³⁹⁹ Insofern das protestantische Christentum vollkommen in Gesellschaft und Staat integriert werde, sei es Ausdruck der Sittlichkeit und keine Religion mehr. Hierdurch radikalisiert Kaftan die Abgrenzung zwischen den beiden großen Konfessionen im Deutschen Kaiserreich, da sie nach ihm demzufolge nicht einmal mehr die Kategorie der Religion miteinander teilen würden.

Seinen Vorwurf gegen den Katholizismus und das Mönchtum wiederholt Kaftan 1901 in seinem Vortrag *Die Rechtfertigung durch den Glauben*, in dem er erneut klarstellt, dass der Protestantismus, und damit für ihn das wahre Christentum, religiöse Hierarchie und Mönchtum ablehnt und der Dienst an und in den weltlichen Institutionen gottgefälliger sei als das monastische Ideal des Katholizismus,⁴⁰⁰ dessen Inferiorität gegenüber dem protestantischen Christentum Kaftan damit zu unterstreichen meint.⁴⁰¹ In seinem 1903 gehaltenen und publizierten Vortrag über *Das Christentum und die indischen Erlösungsreligionen* geht Kaftan nicht weiter auf den Askesebegriff ein. Vielmehr dient dieser ihm hier, wie bereits in seinen zuvor genannten Schriften und Reden, als Bezeichnung der nichtchristlichen Religiosität von Brahmanen und Buddhisten.⁴⁰² Bemerkenswerterweise unterscheidet er hier zwischen aktiver christlicher und passiver buddhistischer Religiosität und bezeichnet letztere als Mystik.⁴⁰³ Diese Unterscheidung findet sich auch in den späteren religionssoziologischen Ausführungen Webers.⁴⁰⁴

³⁹⁵ Vgl. Julius Kaftan (1888), 81.

³⁹⁶ Vgl. Julius Kaftan (1888), 387.

³⁹⁷ Vgl. Julius Kaftan (1888), 384.

³⁹⁸ Siehe hierzu den Artikel von Susanne Lanwerd (2004).

³⁹⁹ Vgl. Falk Wagner (1990), 276.

⁴⁰⁰ Vgl. Julius Kaftan (1901), 8–9, 12–13.

⁴⁰¹ Vgl. Julius Kaftan (1901), 13.

⁴⁰² Vgl. Julius Kaftan (1903), 18.

⁴⁰³ Vgl. Julius Kaftan (1903), 21.

In seinem Vortrag *Die Askese im Leben des evangelischen Christen* von 1904 relativiert Kaftan seine frühere Position zur Askese, die er nun von der Weltflucht unterschieden wissen will. Nach wie vor weist er jede Weltflucht als gültige Form christlicher Frömmigkeit von sich und betont hingegen die religiöse Pflicht innerweltlicher Arbeit für den gläubigen Protestant, ⁴⁰⁵ nennt aber nun den wahren Kern der Weltflucht, nämlich das Ziel der Freiheit von der Welt und die Hinwendung zu Gott. ⁴⁰⁶ Unter Askese versteht er nun Übung zur Bekehrung und Bewahrung des Glaubens. ⁴⁰⁷ Sie soll der inneren Loslösung von und der sittlich-beruflichen Bewältigung der Welt dienen und keine Feindschaft gegen sich und die Schöpfung hervorrufen. Dann sei die Askese Ausdruck wahrer christlicher Frömmigkeit. ⁴⁰⁸

Die bekannte Unterscheidung zwischen positiver und negativer Askese respektive zwischen weltlicher Ethik und Askese findet sich auch bei Kaftan. Stärker als die bisherigen Autoren in diesem Kapitel, setzt er, abgesehen von der letzten hier vorgestellten Schrift, der weltfliehenden Askese das pflichtbewusste Handeln als wahre christliche Lebensführung entgegen. Der wahre Gottesdienst sei der Dienst an und in den bürgerlichen Institutionen.

f) Wilhelm Bender

Der letzte hier zu nennende Autor ist der Theologe, Philosoph und Religionshistoriker Wilhelm Bender, der „einer der am heftigsten umstrittenen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ war. ⁴⁰⁹ Bender, von 1876 bis 1888 Professor für systematische Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, entfachte mit einer 1883 gehaltenen Rede zum Luther-Jubiläum den sogenannten Benderstreit, indem er der lutherischen Orthodoxie des Deutschen Kaiserreiches Klerikalismus vorwarf. Drei Jahre danach veröffentlichte Bender sein Werk *Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung*, in der er Jesus nicht als Sohn Gottes, sondern als religiöses Genie bezeichnet. Aufgrund dieser Aussage war Bender für die rheinische Kirche nicht mehr zu halten und wechselte 1888 auf den Lehrstuhl für allgemeine Religionsgeschichte an der Philosophischen Fakultät der Bonner Universität. ⁴¹⁰

1893 verfasste Bender den Aufsatz *Metaphysik und Askese*. Ob Weber den Aufsatz zur Kenntnis genommen und gegebenenfalls konsultiert hat, ist unklar und lässt sich nicht eindeutig klären. Jedenfalls zitiert er ihn in seiner *Protestantischen Ethik* nicht. Es scheint jedoch insofern möglich, als Troeltsch Benders Schrift in

⁴⁰⁴ Vgl. Kapitel D.III.4. dieser Arbeit.

⁴⁰⁵ Vgl. Julius Kaftan (1904), 3–5.

⁴⁰⁶ Vgl. Julius Kaftan (1904), 13.

⁴⁰⁷ Vgl. Julius Kaftan (1904), 18.

⁴⁰⁸ Vgl. Julius Kaftan (1904), 14.

⁴⁰⁹ Joachim Weinhardt (2003), 26.

⁴¹⁰ Zur Biografie Wilhelm Benders vgl. Joachim Weinhardt (2003), 26–32.

seinem später zu behandelnden Lexikoneintrag über die englischen Moralisten zitiert hat,⁴¹¹ der von Weber lobend hervorgehoben wurde (vgl. I/9, 248 Anm. 4).

Die von Bender in seiner Schrift *Askese und Metaphysik* vertretene These lautet, dass Askese, von ihm verstanden als Weltabkehr und Weltabwertung,⁴¹² und philosophische Metaphysik in einem historisch komplementären Verhältnis zueinanderstehen. Grundlegend für den Fortgang von Benders Untersuchung ist die Unterscheidung zwischen metaphysischer und natürlicher Moral, vergleichbar mit der bereits dargestellten Differenzierung zwischen natürlichen und moralischen Werturteilen bei Kaftan.⁴¹³ Während laut Bender die natürliche Moral einen anthropologischen Maßstab annehme, und so den Menschen historisch und vergesellschaftet fasse, bewerte die metaphysische Moral das menschliche Handeln anhand eines außerweltlichen Ideals.⁴¹⁴ Metaphysik oder natürliche Theologie meint den Versuch die natürliche und kausal auftretende Einzelercheinungen aus ihrem ‚natürlichen‘ Zusammenhang zu extrahieren und in eine absolute und übernatürliche Teleologie zu integrieren.⁴¹⁵ Bender weist darauf hin, dass mit metaphysischer Moral keine religiöse gemeint ist.

Wie auch Kaftan sieht er den Ursprung der Religion in einer praxisbezogenen Bewertung der Welt und ihrer Bestände nach Maßstäben des menschlichen Lebens, nicht im theoretischen Erkenntnisinteresse, wie es bei der Metaphysik der Fall sei. Für Bender gibt es einen korrelativen und keinen kausalen Zusammenhang zwischen metaphysischer Weltdeutung, der aus dieser entspringenden Moral und einer asketischen Lebensführung. Wie die natürliche und damit auch religiöse Moral darauf ziele, die Welt in praktischer Hinsicht umzuarbeiten, enthebe die metaphysische Moral dem menschlichen Handeln sein innerweltliches Telos und richte dieses auf ein jenseitiges Ziel aus.⁴¹⁶ Seine Theorie will Bender an den beiden für das Verhältnis von Askese und Metaphysik in seines Erachtens nach wirkmächtigsten philosophischen Konzepten der europäischen Geschichte beweisen: Der Stoa, aber in noch viel stärkerem Maße dem Platonismus, dem eine besondere Bedeutung in der Geschichte von Askese und Metaphysik zukomme.⁴¹⁷

Indem Platon Begriffe als Grundlage menschlicher Wahrnehmung ansehe, die dem Denken seinen Ordnungsrahmen vorgeben würden, seien für ihn ethische Begriffe Ideale, die das menschliche Handeln normieren. Da Platon die eleatische

⁴¹¹ Vgl. Kapitel C.II.3.h) dieser Arbeit.

⁴¹² Vgl. Wilhelm Bender (1893), 18.

⁴¹³ Auf die Ähnlichkeit zwischen den Religionsbegriffen von Bender und Kaftan wurde schon zu deren Lebzeiten hingewiesen und beide stritten diese vehement ab. Der Hinweis ist dennoch insofern berechtigt, als beide das Wesen der Religion in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse sehen; vgl. Jan Rohls (1997), 797.

⁴¹⁴ Vgl. Wilhelm Bender (1893), 1–2.

⁴¹⁵ Vgl. Wilhelm Bender (1893), 6.

⁴¹⁶ Vgl. Wilhelm Bender (1893), 4–5.

⁴¹⁷ Vgl. Wilhelm Bender (1893), 5.

Ansicht teile, dass die empirische Welt im Gegensatz zum ideellen Sein defizitär sei, könne sich für ihn die Idee des Sittlichen beziehungsweise Guten nicht in der empirischen Welt verwirklichen, sondern finde seinen Existenzgrund in der Transzendenz. Das Gute, als Seinsgrund in der platonischen Philosophie, werde übernatürlich, also metaphysisch gedacht.⁴¹⁸ Und das Handeln, um eins zu werden mit dem Guten, sei nach Platon ebenfalls auf das Jenseits gerichtet. Dadurch entstünde aber keine Umformung der Welt nach natürlichen Maßstäben, sondern eine Entwertung und Entsinnlichung der Welt: „[D]ie Askese ist der praktische, die Metaphysik der theoretische Weg, auf welchem die Seele sich zur Idee des Guten zurückwendet“.⁴¹⁹

Wie auch schon bei den bisher in diesem Kapiteln behandelten Theologen versteht Bender das Christentum nicht als asketische Religion. Zwar zeichne sich die christliche Religion, ebenso wie das Judentum und die anderen antiken Religionen im römischen Reich, durch eine dualistische Weltsicht aus, doch sei dieser Dualismus als ethischer und somit relativ und eben nicht metaphysisch und absolut betrachtet worden. Während das Urchristentum demnach auf ein diesseitig-weltliches Eschaton gewartet habe, durch das die empirische Welt in das Himmelsreich aufgehoben werden sollte, habe die frühe katholische Kirche das Himmelsreich in das Jenseits projiziert.

Das philosophische Erbe Griechenlands in ihre Theologie integrierend, habe die katholische Kirche eine christliche Askese entwickelt, deren Geschichte Bender in die Epochen von Antike und Mittelalter unterteilt.⁴²⁰ Durch den Druck der frühen Christenverfolgung im römischen Reich und dessen zunehmend desolaten sozialen und ökonomischen Zustand habe sich die katholische Theologie radikalisiert und eine metaphysisch-pessimistische Weltsicht hervorgebracht. In diesem Prozess seien die frühen Mönchsgemeinschaften entstanden und die Laienfrömmigkeit sei dementsprechend abgewertet worden. Soteriologisch habe die natürliche Welt für die spätantike Kirche eine weitestgehend negative Bedeutung als Erlösungshindernis besessen und die Frömmigkeit konzentrierte sich auf das asketische Leben der Mönche. Erst im Mittelalter habe sich das Verhältnis zwischen den asketischen Mönchen und den Laien, die nun stärker in die asketische Frömmigkeit einbezogen wurden, entspannt.

Mit dem Ende des Mittelalters, an dem die von Bender als natürliche Welt bezeichneten Institutionen der Familie, des Rechtes, der Ökonomie und des Staates ein Eigenrecht neben dem der Kirche entwickelt haben, scheiterte der „ungeheuerliche Versuch des asketischen Supranaturalismus, die natürliche Welt aufzusaugen“.⁴²¹ Am Ende dieses Prozesses stehe die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, Staat und Kirche:

⁴¹⁸ Vgl. Wilhelm Bender (1893), 11–12.

⁴¹⁹ Wilhelm Bender (1893), 16.

⁴²⁰ Vgl. Wilhelm Bender (1893), 34.

⁴²¹ Wilhelm Bender (1893), 38.

„[D]as Diesseits fordert für sich ein natürliches Recht, eine natürliche Religion, eine natürliche Moral, eine natürliche Wissenschaft; das Jenseits, vertreten durch die Kirche, hält an den überlegenen Wert des kirchlichen Rechts, der asketisch-rituellen Moral, der übernatürlichen Religion, der geoffenbarten Erkenntnis fest“.⁴²²

Wie der Staat als natürliche Institution der übernatürlichen Institution der Kirche gegenübersteht, steht der übernatürlichen Askese die natürliche Kultur gegenüber.⁴²³ Infolge dieser Entwicklung, habe die Kirche sich dazu entschlossen, die Welt nicht mehr nur als Ort der Verwerfung zu betrachten, sondern sie auch als Schöpfung Gottes anzuerkennen und damit den weltlichen, für Bender natürlichen Institutionen ein Eigenrecht zuzugestehen. Neben der übernatürlichen Moral habe sich auch eine natürliche Moral entwickelt. Zwar hätten die Scholastiker die natürlichen Institutionen nicht aus ihren anthropologischen Bedingungen erklärt, sondern sie an die Kirche und die asketische Moral zurückgebunden, aber sie vermochten nicht, der natürlichen Welt das Eigenrecht erneut abzuspochen.⁴²⁴ Und so „war es ein Fortschritt, dass neben der übernatürlichen Sittlichkeit, die sich ganz auf die Gottheit bezieht, die natürliche, auf die Welt bezogene Sittlichkeit anerkannt war“.⁴²⁵

g) Positive und negative Askese: Zusammenfassung

Folgt man den Ausführungen der oben genannten Philosophen und Theologen, dann gibt es zwei Formen der Askese: Die positive, die sich durch geistige Übungen oder den Dienst an den bürgerlichen Institutionen auszeichnet und die negative, die Weltflucht und Selbstkasteiung bedeutet. Es ist diese dichotome Semantik, die den Askesebegriff in den philosophischen und theologischen Diskursen des 19. Jahrhunderts bestimmt. Die genaue Bezeichnung beider Formen unterscheidet sich von Autor zu Autor. Entweder wird wie bei Kant, Nietzsche und Zöckler zwischen positiver und negativer Askese unterschieden oder zwischen Ethik und Askese bei Harnack und Kaftan, oder wie zuletzt bei Bender, zwischen Kultur und Askese. Allen gemeinsam ist, dass sie die (negative) Askese als ein extrinsisches Zwangssystem auffassen, das sich zumeist in körperlichen Strafen und Weltflucht äußere. Die so verstandene Askese wird dann mit Klerikalismus, Körperlichkeit, Unnatürlichkeit und Weltfremdheit sowie -flucht gleichgesetzt und mit der katholischen Frömmigkeit, vor allem aber dem Mönchtum identifiziert. Ihr positives Gegenteil ist entweder Ausdruck eines aufgeklärten Geistes, antiker Ethik oder der lutherischen Frömmigkeit und zeichnet sich durch Egalitarismus, Geistigkeit, Bürgerlichkeit sowie Weltzugewandtheit aus und wird historisch entweder mit antiken Philosophen, Jesus und seinen Aposteln oder den Reformatoren identifiziert.

⁴²² Wilhelm Bender (1893), 38.

⁴²³ Vgl. Wilhelm Bender (1893), 39–40.

⁴²⁴ Vgl. Wilhelm Bender (1893), 39.

⁴²⁵ Wilhelm Bender (1893), 42.

Es sind vor allem konfessionspolitische Positionen, kulturelle Selbstvergewisserungen des liberalen und protestantischen Bürgertums des deutschen Kaiserreiches sowie geschichtsphilosophische Annahmen, die den Askesebegriff in den gelehrten Debatten des deutschsprachigen Raumes des 19. Jahrhunderts prägen. Die dichotome Sicht, die zwischen dem vermeintlichen Dualismus des Katholizismus und dem angeblichen protestantischen Monismus, der Religion und Kultur miteinander versöhnt, prägt das kulturprotestantisch-liberale Selbst- und Kulturverständnis.⁴²⁶ Diesem dient die Askese als Negativmarker, der kulturell und religiös rückständigen Gruppen, primär der katholischen Kirche, angeheftet wird, von der man sich qua einer wahren christlichen Lebensführung, die primär innerweltlich oder ‚sittlich‘ orientiert ist, abzugrenzen vermag. Wenn im Folgenden der Askesebegriff in Webers *Protestantischen Ethik* untersucht wird, muss unter Beachtung der obigen Ausführung gefragt werden, inwieweit auch ihn protestantische Figuren der Askese beeinflussen. Hierauf wird zum Schluss der nachfolgenden Untersuchung eingegangen.

II. Webers idealtypischer Begriff der Askese in der *Protestantischen Ethik*

Weber entwickelt und verwendet seinen Askesebegriff erstmalig in seinem zweiteiligen Aufsatz *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*. In den vorangegangenen Ausführungen zu Webers Kultur- und Begriffstheorie sowie zum Begriff des Kapitalismus und der Askese sowie zum Protestantismus-Moderner-Narrativ im 19. Jahrhundert wurde der wissenschafts- und kulturhistorische Kontext sowie die historische Semantik der betreffenden Konzepte und Begriffe herausgearbeitet, die für Webers Protestantismusstudie eine zentrale Bedeutung haben. Die folgende Untersuchung des Askesebegriffes in der Protestantismusstudie wird mit einer biografischen sowie werkgeschichtlichen Kontextualisierung ihrer Entstehungsgeschichte eingeleitet. Da die idealtypische Begriffsbildung für Weber anhand des die Forschung leitenden Erkenntnisinteresses erfolgt, ist es notwendig, die leitende These sowie das Forschungsobjekt seiner Studie herauszustellen. Hierdurch lassen sich einerseits der theoretische Stellenwert des Askesebegriffs, andererseits den ihm von Weber implizierten Wert ausarbeiten. Im Anschluss daran wird der idealtypische Askesebegriff Webers entsprechend der Darstellung in der Protestantismusstudie analysiert. Hierfür wird der Askesebegriff in seine Bestandteile zergliedert und anschließend untersucht. Die Analyse orientiert sich an der historisch-genetischen sowie systematisch-vergleichenden Idealtypenbildung Webers. Nach jeder Darstellung eines Bestandteiles im Einzelnen werden diese in Bezug zu jenen Autoren gesetzt, von denen Weber sie übernimmt oder in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen gewinnt.

⁴²⁶ Vgl. Susanne Lanwerd (2004), 111.

In der bisherigen Weber-Forschung gelten als Einflüsse für seinen Askesebegriff die Schriften von Albrecht Ritschl, Matthias Schneckenburger, Reinhold Seeberg und Ernst Troeltsch.⁴²⁷ Weitestgehend unbeachtet blieb bislang die Wirkung Eduard Bernsteins auf Webers Protestantismusstudie.⁴²⁸ Das ist insofern beachtenswert, als etwa Wolfgang Schluchter die lobenden Töne hervorhebt, die Weber über Bernsteins Studie verlauten lässt, und auch anmerkt, dass Bernstein den Zusammenhang zwischen asketischer Lebensführung und kapitalistischer Wirtschaftsweise herstellt, es aber hier bei einer kursorischen Anmerkung belässt.⁴²⁹ Diese Lücke wird in der folgenden, systematischen Untersuchung des Askesebegriffes in Webers Studie *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* geschlossen.

1. Webers Beschäftigung mit dem Zusammenhang von Religion und Wirtschaft

Webers Auseinandersetzung mit den Ursprüngen des kapitalistischen Wirtschaftssystems beginnt nicht erst mit seiner Arbeit an der Protestantismusstudie. In seiner 1889 veröffentlichten handelsrechtlich-historischen Habilitationsschrift *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* untersuchte er die Entstehung des ökonomischen Instituts der Solidarhaftung und dessen Verbindung zum betrieblichen Sondervermögen, dessen Aufkommen er darin mit den familiären und Arbeitsgemeinschaften sowie den see- und binnenrechtlichen Sozietäten des spätmittelalterlichen Italiens in Zusammenhang bringt. Die ökonomische Solidarhaftung habe die Entstehung der modernen kapitalistischen Wirtschaftsform begünstigt.⁴³⁰ In dieser Schrift beschränkt er sich rein auf rechts- und wirtschaftshistorische Prozesse und Phänomene. Weber selbst gab 1910 an, den Zusammenhang zwischen Protestantismus und Kapitalismus bereits vor der Jahrhundertwende in einer seiner Vorlesungen hergestellt zu haben. Schluchter hat diese Aussage im werkgeschichtlichen Kontext untersucht und kommt zu der Schlussfolgerung, dass Weber in seiner Vorlesung über Praktische Nationalökonomie im Wintersemester 1897/98 in Heidelberg vom ‚heroischen Zeitalter des Kapitalismus‘ geschrieben hat, die spätere Protestantismusstudie somit im Keim bereits vor seinem Zusammenbruch vorhanden war. Einen historischen Zusammenhang zwischen asketischem Protestantismus und modernem Berufsmenschen stellt Weber in der genannten Vorlesung jedoch nicht

⁴²⁷ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 297.

⁴²⁸ Auch in der jüngeren Forschung wird Bernsteins Bedeutung für Webers Askesebegriff nicht erwähnt. So listet Georg Neugebauer in seinem kurzen Abriss der Autoren, die Webers Askesebegriff beeinflusst haben, die Namen Matthias Schneckenburger, Albrecht Ritschl, sowie Ernst Troeltsch, nicht aber Bernstein auf; vgl. Georg Neugebauer (2019), 105–106.

⁴²⁹ Vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 29–30.

⁴³⁰ Vgl. Wolfgang Schluchter (1998), 59. Schluchter hat in diesem Kontext darauf hingewiesen, wie stark Weber seine früheren Schriften in seine späteren soziologischen Werke zu integrieren vermochte, und hat für diese Aussage einige Literatur angegeben; vgl. Wolfgang Schluchter (1998), 60 Anm. 3.

her.⁴³¹ Ein weiteres Indiz für eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Kapitalismus und Protestantismus vor 1900 ist der Brief Webers vom 7. Dezember 1898 an seinen Verleger Paul Siebeck. Darin geht es um die geplante Fortsetzung der *Volkswirtschaftlichen Abhandlungen der Badischen Hochschulen*, zu der der Schüler Webers Max Kamm einen Beitrag über Johannes Calvin als Wirtschaftspolitiker beitragen sollte (vgl. II/3, 598). Geplant war, dass Weber eine Einleitung zu dieser Arbeit verfasst, die jedoch nie zustande kam. Ebenfalls ein Schüler Webers, Martin Offenbach, publizierte 1900 seine Studie über die ökonomische Situation von Katholiken und Protestanten im Deutschen Kaiserreich, die von Weber als Ausgangspunkt seiner Fragestellung in der *Protestantischen Ethik* verwendet wird (I/9, 124 Anm. 3). All dies weist darauf hin, dass Weber sich schon vor seinem gesundheitlichen Zusammenbruch im Jahre 1898 mit dem Einfluss des Protestantismus auf das Wirtschaftsleben beschäftigt hat.⁴³²

Wann Weber mit seiner Vorarbeit zur *Protestantischen Ethik* begann, kann nicht abschließend geklärt werden. Zwar habe Weber laut eines Briefes Marianne Webers an ihre Schwiegermutter ab 1901 eine enorme Menge an Büchern aus Bibliotheken ausgeliehen und gelesen, um welche Bücher es sich dabei thematisch gehandelt hat, wird von ihr nicht erwähnt.⁴³³ Joachim Radkau sieht den Beginn von Webers intensiven Forschung zum Thema Religion, und insbesondere zur Askese, in seinen zahlreichen Besuchen in Rom zwischen 1901 und 1903, die er mit seiner Ehefrau unternahm, als er sich von seinem Zusammenbruch erholen musste. In dieser Zeit setzte sich Weber intensiv mit dem mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Mönchsorden auseinander und fand dort „religiöse Leidenschaft, Lebensdisziplin und Brüderlichkeit“.⁴³⁴

Der erste konkrete Niederschlag einer intensiven Beschäftigung Webers mit dem Protestantismus findet sich in seinem bereits erwähnten Brief an Lujo Brentano vom 10. Oktober 1903. Diesem Brief ging die Veröffentlichung von Sombarts Werk über den Kapitalismus voraus. Weber, als einer der Leiter des *Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, wusste, dass er Sombarts Buch nicht einfach übergehen konnte und im *Archiv* eine Rezension darüber erscheinen musste. Andererseits war er sich im Klaren, dass er einen Bruch im Herausgaberteam, zu dem beide gehörten, zu verantworten hätte, würde er selbst eine kritische Besprechung verfassen und veröffentlichen. Daher wandte er sich an Lujo Brentano mit der Bitte, eine solche Buchbesprechung zu verfassen.⁴³⁵ Bedenkt man, dass Weber sich schon früher mit dem Zusammenhang von Religion und Wirtschaft auseinandergesetzt hat, kann das Werk Sombarts nur als sekundäre Ursache für das Verfassen der Protestantismus-

⁴³¹ Vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 5–6.

⁴³² Vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 7.

⁴³³ Vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 44.

⁴³⁴ Joachim Radkau (2013), 293. Zu Webers Beschäftigung mit dem mittelalterlichen und katholischen Mönchtum vgl. Otto Gerhard Oexle (2003).

⁴³⁵ Vgl. Hartmut Lehmann (2016), 2–3.

studie angenommen werden, deren erster Teil im Jahre 1904 im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* erschien.⁴³⁶

Ein weiteres nicht unerhebliches Motiv für Webers Beschäftigung mit der Religion könnte in seinem familiären Hintergrund wurzeln. Vor allem Mutter Helene Weber war stark durch die Traktate der angelsächsischen Prediger und Theologen William Ellery Channing und Theodore Parker beeinflusst und brachte diese auch ihrem ältesten Sohn Max näher.⁴³⁷ Durch die Hugenottenfamilie Souchay, der seiner Mutter entstammte, konnte Weber anschaulich die Symbiose aus Calvinismus und Kapitalismus beobachten.⁴³⁸ Gerade die Nähe zur angloamerikanischen Theologie des 19. Jahrhunderts im Elternhause Webers, der sich selbst früh von seiner christlichen Erziehung distanzierte, hat demnach sein ihn später so berühmt machendes Werk der *Protestantischen Ethik* beeinflusst.⁴³⁹

2. These und Objekt der Protestantismusstudie: Der ‚Geist‘ des Kapitalismus

Wie oben bereits näher ausgeführt, betont Weber in seinem Objektivitätsaufsatz, dass er Wirklichkeitswissenschaft betreibe,⁴⁴⁰ um „die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, *in ihrer Eigenart* verstehen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 174) zu können. Joachim Radkau hat richtigerweise darauf verwiesen, dass Weber mit diesem Standpunkt seine Ablehnung von einem Wissenschaftsverständnis zum Ausdruck bringt, dass das Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis im Konstruieren von Begriffen und deren Systematisierung sieht.⁴⁴¹ Dennoch, und das wurde bereits ausführlich in Kapitel B. beschrieben, weiß auch Weber um die theoretische Arbeit, die geleistet werden muss, will man die Wirklichkeit wissenschaftlich erfassen. Gegenstand kulturwissenschaftlicher Erkenntnis ist das historische Individuum, das anhand des Erkenntnisinteresses des Forschers bestimmt wird. Da die Begriffsbildung Webers ebenfalls vom Erkenntnisinteresse abhängig ist, steht sie mit dem historischen Individuum in Zusammenhang. Doch was genau will Weber in seiner Protestantismusstudie erforschen und was ist der Gegenstand seiner Untersuchung? Dies wird im Folgenden herausgearbeitet.

⁴³⁶ Die gesamte Editions-geschichte der ersten Ausgabe von *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* hat Wolfgang Schluchter im editorischen Bericht des Werkes in der Max Weber-Gesamtausgabe dargestellt; vgl. Wolfgang Schluchter (2014b), 97–104.

⁴³⁷ Vgl. Jürgen Kaube (2014), 43. Zum Einfluss angelsächsischer religiöser Autoren auf die Mutter Max Webers vgl. Guenther Roth (2001), 271.

⁴³⁸ Vgl. Joachim Radkau (2013) 294. Zur Bedeutung der Religion in Webers Familie: Joachim Radkau (2013), 50–51. Ausführlicher zur Bedeutung der Religion in Webers Biografie vgl. Guenther Roth (2001), 257–282; Anthony Carroll (2007), 242–248.

⁴³⁹ Vgl. Joachim Radkau (2013), 48–49.

⁴⁴⁰ Vgl. Kapitel B.III. dieser Arbeit.

⁴⁴¹ Vgl. Joachim Radkau (2013), 158–159

a) *Die These vom ökonomischen Erfolg des Protestantismus*

Weber leitet seine *Protestantische Ethik* mit der Behauptung ein, die Katholiken im Deutschen Kaiserreich würden in geringerem Maße Kapitalbesitz und Unternehmertum prägen als Protestanten. Diese Aussage begründet er mit der oben bereits genannten Studie seines Schülers Martin Offenbacher (vgl. I/9, 124 Anm. 3).⁴⁴² Die Gründe für diesen Sachverhalt lägen Weber zufolge in historischen Entwicklungen, worauf seines Erachtens die Konversion einiger großer, ökonomisch bedeutender Städte der frühen Neuzeit zum Protestantismus hindeute (vgl. I/9, 125–126). Die gängige Erklärung hierfür, dass die Reformation die seitens der katholischen Kirche im Mittelalter errichteten Wirtschaftsbeschränkungen, etwa das Zinsverbot, aufgebrochen hätten, wird von Weber abgelehnt. Ganz im Gegenteil sei es so, „daß die Reformation nicht sowohl die *Beseitigung* der kirchlichen Herrschaft über das Leben überhaupt, als vielmehr die Ersetzung der bisherigen Form derselben durch eine *andere* bedeutete [kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 126). Dies habe den Austausch der

„höchst bequemen, praktisch damals wenig fühlbaren, vielfach fast nur noch formalen Herrschaft [der katholischen Kirche] durch eine im denkbar weitestgehendsten [sic] Maße in alle Sphären des häuslichen und öffentlichen Lebens eindringende, unendlich lästige und ernstgemeinte Reglementierung der ganzen Lebensführung“ (I/9, 126–127)

bedeutet.⁴⁴³ Daraus ergebe sich die Frage, wie die ökonomisch entwickeltsten Länder und die bürgerliche Klasse „jene puritanische Tyrannei nicht etwa nur über sich ergehen ließen, sondern in ihrer Verteidigung ein Heldentum entwickelten, wie gerade *bürgerliche* Klassen *als solche* es selten vorher und niemals nachher gekannt haben [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 127).

Dass es religiöse Gründe sein müssen, die zur ungleichen Verteilung von Kapitalbesitz und der Besetzung ökonomischer Spitzenpositionen zwischen Protestanten und Katholiken im Deutschen Reich geführt haben, macht Weber an einer soziologischen Beobachtung fest: Eigentlich, so führt er aus, würden nationale wie eth-

⁴⁴² Im Zusammenhang mit der Ausgangsfrage darf der religionspolitische Kontext nicht übersehen werden, in dem Weber seine Frage stellt. Am Ende des 19. Jahrhunderts, nach dem Ende des Kulturkampfes Ende der 1880er Jahre, kam eine Diskussion um die angebliche wirtschaftliche ‚Inferiorität‘ der Katholiken im Kaiserreich auf. Der Sachverhalt, dass es nur wenig Katholiken in ökonomischen Spitzenpositionen gab, wurde mit ihrer angeblichen zivilisatorischen Rückständigkeit und ihrer Bildungsfeindlichkeit begründet; vgl. Hartmann Tyrell (1995), 368; Josef Mooser (1991); Thomas Nipperdey (1988), 38–42. Neben dieser ökonomischen Frage entbrannte in den Jahren der Veröffentlichung von Webers *Protestantischer Ethik* der sogenannte akademische Kulturkampf an der Berufung des katholischen Historikers Martin Spahn an die Universität Straßburg. Hierbei ging es um die Frage nach der wissenschaftlichen Kompetenz katholischer Gelehrte, denen vorgeworfen wurde, weniger der wissenschaftlichen Vernunft als den Vorgaben des Heiligen Stuhls zu folgen; vgl. Christoph Weber (1980).

⁴⁴³ Obwohl Weber auf eine genaue Begriffsbildung besonderen Wert legte und den Begriff der Lebensführung in seinem Werk häufig gebraucht, wird dieser an keiner Stelle definiert. Gleiches gilt für alle anderen ‚Lebens‘-Begriffe wie etwa Lebensordnung, Lebensmethodik; vgl. Hans-Peter Müller (2016), 249.

nische und religiöse Minderheiten dazu neigen, ihren Ausschluss aus politischen Entscheidungsprozessen wie Ämtern durch eine hohe Leistung im ökonomischen Bereich kompensieren. Diese Behauptung sieht er anhand der Schicksale der Polen in Preußen und Russland, der Hugenotten in Frankreich, der reformierten ‚Sekten‘ in England und der Juden bestätigt.⁴⁴⁴ Nur die deutschen Katholiken scheinen trotz ihrer Stellung als Minderheit im Deutschen Kaiserreich kein höheres Erwerbsstreben zu entwickeln (vgl. I/9, 130–131). Den Grund für das unterschiedliche ökonomische Verhalten von Katholiken und Protestanten habe also keine historisch-politischen, also ‚äußeren‘ Gründe, sondern müsse in der ‚inneren Eigenart [...] der Konfession gesucht werden‘ (I/9, 131).

Das laut Weber zu seiner Zeit verbreitete Narrativ, nach welchem die Katholiken sich durch ihr Ideal der ‚asketischen Weltfremdheit‘ vom wirtschaftlichen Handeln abhalten lassen, während die Protestanten zum Materialismus infolge der Säkularisierung ihrer Lebensinhalte neigen, wird von ihm verworfen (vgl. I/9, 132).⁴⁴⁵ Denn, so führt er fort, wenn man die Weltfremdheit als ein ‚Vorwalten religiöser Interessen in der Lebensführung‘ (I/9, 133) begreift, müsse dieser Vorwurf ebenso auf die Calvinisten zutreffen. Er vermutet eine innere Verwandtschaft zwischen weltfremdem Verhalten und ökonomischem Erfolg, die er anhand loser Beispiele aus der europäischen Geschichte aufzeigen will, in denen Protestanten der ausschlaggebende Erfolgsfaktor in der jeweiligen Wirtschaft gewesen seien (I/9, 134–139).

Indem sich Weber in seiner Untersuchung von vornherein nur auf die protestantischen Gruppen konzentriert und die katholische Inferiorität in wirtschaftlicher Hinsicht als *factum brutum* annimmt, setzt er eine antikatholische Sicht voraus: ‚Die Inkompatibilität von Katholizismus und Kapitalismus war für Weber nicht Gegenstand, sondern Prämisse der Untersuchung‘.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Weber, wie auch nach ihm Troeltsch, benutzen den Begriff der Sekte in wissenschaftlicher, nicht in pejorativer Absicht, um die verschiedenen Formen und Strukturen der religiösen Vergemeinschaftung begrifflich fassen zu können. Dennoch ist dem Sektenbegriff immer eine polemische, wenn nicht sogar pejorative Bedeutung eigen, weswegen er in der Forschung inzwischen nicht mehr genutzt wird; Günther Kehrler (2001), 56. Dass er hier dennoch Anwendung findet, steht im Zusammenhang mit dem Wortgebrauch bei Weber. Um die vorliegende Arbeit nicht durch Begriffe zu überlasten und das Verständnis zu erschweren, wird der von Weber unbefangene benutzte Begriff Sekte übernommen. Er meint in diesem Falle auch nur Webers Sektenbegriff und kein darüberhinausgehendes Phänomen.

⁴⁴⁵ Trotz der Schwierigkeit, die sich aus dem Gebrauch des Profanierungs- wie Säkularisierungsbegriffs ergibt, wird dieser in der vorliegenden Arbeit genutzt, um jenen Prozess zu bezeichnen, der den Übergang eines Handelns, Phänomens oder Objektes aus dem religiösen in einen nichtreligiösen Kontext meint.

⁴⁴⁶ Manuel Borutta (2010), 117. Es wäre zu fragen, inwieweit die antipolnische Haltung Webers in seinem Antikatholizismus wurzelt. Sara R. Farris betont die Bedeutung von Webers antikatholischer Haltung als Grund für sein vehementes Eintreten für ein Zuwanderungsverbot für polnische Gastarbeiter, nennt aber keine Aussagen Webers, die ihre Position stützen; vgl. Sara R. Farris (2014), 95. Mit seinem Brief vom 22. April 1899 bekannte Weber seinen Austritt aus dem Alldeutschen Verband (vgl. II/3.2, 658–660). Als Grund hierfür gibt er die seines Erachtens zu liberale Haltung des Verbandes gegenüber den polnischen Landarbeitern in den

Es ist nicht Webers Standpunkt, dass die Reformation die Aufklärung geistig vorbereitet habe, indem sie die katholische Autorität untergraben und eine nicht-religiöse Weltsicht ermöglicht habe.⁴⁴⁷ Vielmehr habe der ‚alte Protestantismus‘ aufklärerischen Idealen diametral gegenübergestanden. Dementsprechend ist für ihn nicht dort nach einer Verbindung zwischen Kapitalismus und Protestantismus zu suchen, wo letzterer eine ‚weltzugewandte‘ Wendung erfährt. Es müsse, so Weber weiter, die Verbindung zwischen ‚altem Protestantismus‘ und Kapitalismus in den „rein *religiösen* Zügen zu suchen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 139) sein. Webers These ist, dass eben nicht Aufklärung, Säkularisierung und der Zerfall religiöser Bindungen und Deutungsmuster, sondern religiöse Überzeugungen des neuzeitlichen Protestantismus der Entstehung des Kapitalismus Vorschub geleistet haben.⁴⁴⁸

*b) Das Objekt der Untersuchung:
Wahlverwandschaft zwischen Idee und Ökonomie*

Das Objekt einer historischen Untersuchung kann für Weber nur ein sogenanntes historisches Individuum sein (vgl. I/7, 194). Unter diesem Begriff, den er von Rickert übernimmt, versteht Weber ein Gebilde an historischen Phänomenen, die anhand der diesen zukommenden Kulturbedeutungen zusammengefasst werden (vgl. I/9, 141).⁴⁴⁹ Das historische Individuum ist eine Zusammenfassung von zeitlich aufeinander folgenden Phänomenen nach ihrer möglicherweise genetischen Verwandtschaft und Kulturbedeutung, um so „die kausale Zurechnung der in ihrer Individualität kulturbedeutsamen Bestandteile der Erscheinungen zu ihren konkreten Ursachen“ (I/7, 185) zurückzuverfolgen:

„Wo immer die kausale Erklärung einer ‚Kulturerscheinung‘ – eines ‚*historischen Individuums*‘, wie wir im Anschluß an einen in der Methodologie unserer Disziplin schon gelegentlich gebrauchten und jetzt in der Logik in präziser Formulierung üblich werdenden Ausdruck sagen wollen – in Betracht kommt, da kann die Kenntnis von *Gesetzen* der Verursachung nicht *Zweck*, sondern nur *Mittel* der Untersuchung sein [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 185).

ostelbischen Regionen des Deutschen Kaiserreiches an, deren Ausschluss er als Antwort auf die „*Lebensfrage* des Deutschtums [Kursiv im Original; C. L.]“ (II/3.2, 658) bezeichnet. Später änderte sich Webers Position in der Polenpolitik und während des Ersten Weltkrieges „vollzog er eine radikale Kehrtwende vom Polenfeind zum Polenfreund“; Joachim Radkau (2013), 667.

⁴⁴⁷ Hartmann Tyrell betont, dass Weber durchaus die katholischen Errungenschaften der Moderne zu schätzen weiß. Die römisch-katholische Kirche ist für Weber der institutionelle Träger des abendländischen Rationalismus; vgl. Hartmann Tyrell (2003), 198.

⁴⁴⁸ Vgl. Joachim Radkau (2013), 298.

⁴⁴⁹ Sara R. Farris hat darauf hingewiesen, dass das Konzept des historischen Individuums in der neukantianischen Geschichtstheorie wurzelt, die mit ihrer antinaturalistischen und anti-positivistischen Grundlage streng antimarxistische wie antisozialistische Komponenten aufweist, deren Wurzeln bis in die antirevolutionäre Haltung vieler Romantiker zurückreicht; vgl. Sara R. Farris (2014), 29.

Die das historische Individuum konstituierenden Phänomene müssen nach den für die jeweilige Untersuchung relevanten Gesichtspunkten, ergo Kulturwerten ausgewählt und geordnet werden. Mit Kulturwerten sind seitens des Forschers theoretische Interessen, seitens der zu untersuchenden historischen Gruppe normative Werte gemeint, deren Verwirklichung alle oder die meisten Mitglieder der zu untersuchenden Gruppe anstreben.⁴⁵⁰ Im Falle seiner Protestantismusstudie ist für Weber der Kulturwert eine bestimmte religiöse Vorstellung, die das ethische und anschließend ökonomische Handeln beeinflusst und dadurch das historische Individuum ausmacht. Er gibt deutlich zu erkennen, dass das historische Individuum sich unter unterschiedlichen Perspektiven unterschiedlich konstituieren würde (vgl. I/9, 142). Damit weicht er von dem ab, was Rickert als historisches Individuum bezeichnet hat. Für diesen werde ein Individuum dann zum Objekt geschichtswissenschaftlicher Forschung, wenn es an sogenannten allgemeinen Werten teilhabe, Werten also, die für jede Person einer bestimmten Gruppe relevant seien.⁴⁵¹ Das historische Individuum wird von Weber in diesem Fall als ‚Geist‘ des Kapitalismus bezeichnet. Mit Geist des Kapitalismus bezeichnet er eine Verhaltensdisposition, die ihren Ursprung im neuzeitlichen Protestantismus habe und die einen hohen Grad an Kompatibilität mit der kapitalistischen Wirtschaftsweise habe. Dementsprechend bezeichnet er in seiner Erwiderung auf die Kritik von Felix Rachfahl auf seine Protestantismusstudie von 1910 den kapitalistischen Geist auch als Habitus (vgl. I/9, 585). Den Begriff Geist des Kapitalismus will Weber als ein heuristisches sowie transitorisches Mittel verstanden wissen, das der Veranschaulichung des zu erforschenden Objektes diene (vgl. I/9, 142), denn eine endgültige begriffliche Erfassung dessen könne nur am Ende, nie am Anfang einer Untersuchung stehen (vgl. I/9, 141).

Den Geist des Kapitalismus versucht Weber anhand der Autobiografie Benjamin Franklins zu erfassen, aus welchem jener „in charakteristischer Weise“ (I/9, 146) sprechen würde. In den von Weber zitierten Passagen gibt Franklin dem Leser Ratschläge im Umgang mit Eigentum, Geld und Geschäftspartnern (vgl. I/9, 142–146). Weber geht es hierbei nicht um die inhaltlichen Aussagen Franklins, sondern darum, wie dessen Verhältnis den oben genannten Elementen ökonomischen Handelns entsprechend gestaltet ist. Zentral sei der in Franklins Schreiben geäußerte „Gedanke der *Verpflichtung* des einzelnen gegenüber dem als Selbstzweck vorausgesetzten Interesse an der Vergrößerung seines Vermögens [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 146). Diese Haltung Franklins besitze „den Charakter einer *ethisch* gefärbten Maxime der Lebensführung [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 147). Diese ethische Haltung, im Sinne einer Verpflichtung, die in der Vermehrung des eigenen Vermögens ihren Selbstzweck sehe und das Motiv des ökonomischen Handelns im Kapitalismus sei, sei der Geist des Kapitalismus: „Der Mensch ist auf das Erwerben

⁴⁵⁰ Vgl. Kapitel B.I.2. dieser Arbeit.

⁴⁵¹ Dass Rickerts Versuch, das historische Individuum logisch zu begründen, misslingt, hat Oakes dargestellt. Rickert missachte die historische Relativität der Werte und verfehle so eine objektive Bestimmung des historischen Individuums, indem er ‚allgemeine Werte‘ zu dessen Bedingung mache; vgl. Guy Oakes (1990), 94–96.

als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse bezogen“ (I/9, 149).

Weber weist darauf hin, dass Franklin seine Ratschläge nicht religiös, sondern utilitaristisch begründet (vgl. I/9, 147). Dies gelte ebenfalls für Franklins Zeitgenossen, die ihr kapitalistisches Handeln zwar mit der Selbst- und familiären Fürsorge rechtfertigen und dennoch über die reine materielle Bedarfsdeckung hinaus streben würden (vgl. I/9, 170). Daher sei es fragwürdig, so Weber, woher diese „für das unbefangene Empfinden schlechthin sinnlose Umkehrung des, wie wir sagen würden, ‚natürlichen‘ Sachverhalts“ (I/9, 149) stamme. Der kapitalistische Geist bedeutet folglich die Umkehr des traditionellen ökonomischen Mittel-Zweck-Verhältnisses und gehe mit einer Rationalisierung wirtschaftlichen Handelns einher (vgl. I/9, 176). Weber fragt daher nach der Bedeutung des Geldes als Indikator für etwas, das in seinen Augen das moderne Berufsethos darstelle, denn der legale Geldgewinn in der modernen Gesellschaft sei das Resultat von Tüchtigkeit in der Ausübung beruflicher Tätigkeit (vgl. I/9, 150). Berufsethos ist in diesem Kontext gleichbedeutend mit Berufspflicht, also „einer Verpflichtung, die der Einzelne empfinden soll und empfindet gegenüber dem Inhalt seiner ‚beruflichen‘ Tätigkeit, gleichviel worin sie besteht, [...] – dieser Gedanke ist es, welcher der ‚Sozialethik‘ der kapitalistischen Kultur charakteristisch, ja in gewisser Hinsicht von konstitutiver Bedeutung ist“ (I/9, 150). Wolfgang Schluchter merkt an, dass Weber mit seiner Fokussierung auf das Konzept des modernen Berufes in seiner Untersuchung nicht nur weit über das hinausgreift, was er als Geist des Kapitalismus bezeichnet, sondern seine Fragestellung ganz auf die religiösen Wurzeln des Berufes konzentrierte.⁴⁵² Es darf dabei nicht übersehen werden, dass Weber den modernen Berufsgedanken als die historische und soziale Konkretion eben des kapitalistischen Geistes versteht, der sich erst im Laufe der Geschichte ‚verwirkliche‘ und daher auch keine Problematik darin sieht, diesen mit dem modernen Berufsethos gleichzusetzen. Dass sich hiermit dennoch ein Werturteil verknüpft, nämlich der Beruf als bürgerliches Ideal, wird am Ende der Analyse der Genese des Askesebegriffs herausgearbeitet.⁴⁵³

Indem Weber das Profitstreben zum Forschungsobjekt seiner Protestantismusstudie macht, greift er die Sombart'sche Frage nach dem Ursprung des Gelderwerbes als Selbstzweck auf,⁴⁵⁴ geht dabei aber über diesen hinaus. Er fragt nicht nur nach der Herkunft des kapitalistischen Profitstrebens, sondern auch danach, wie diese Gesinnung zur Alltagsethik werden konnte. Dass der Mensch ‚von Natur aus‘ nach Geld und dessen Vermehrung strebe oder dass das kapitalistische Wirtschaften eine solche Haltung erzeugt habe, hält Weber, so wie auch Sombart,⁴⁵⁵ für eine irriige Annahme (I/9, 153). Denn „der Mensch will ‚von Natur‘ nicht Geld und mehr Geld verdienen, sondern einfach leben, so leben[,] wie er zu leben gewohnt ist[,] und soviel erwerben,

⁴⁵² Vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 58.

⁴⁵³ Vgl. Kapitel C.II.3.i) dieser Arbeit.

⁴⁵⁴ Vgl. Werner Sombart (1902), 379.

⁴⁵⁵ Vgl. Werner Sombart (1902), 379.

wie dazu erforderlich ist“ (I/9, 157). Diese ökonomische Haltung wird von Weber als Traditionalismus bezeichnet (vgl. I/9, 155). Überall habe sich der kapitalistische Habitus gegen den ökonomischen Traditionalismus durchsetzen und die Menschen ‚erziehen‘ müssen, damit diese über ihre Bedarfsdeckung hinaus arbeiten, um die Produktionsleistung zu erreichen, die den Reichtum der kapitalistischen Staaten ausmache (vgl. I/9, 159).

Über die historische Frage nach dem Ursprung des kapitalistischen Profitstrebens hinaus gehend, will Weber herausarbeiten, inwieweit allgemein Ideen Einfluss auf das Handeln der Menschen haben beziehungsweise gehabt haben (vgl. I/9, 213).⁴⁵⁶ Er hofft mit seiner Arbeit einen „Beitrag [zu] bilden zur Veranschaulichung der Art, in der überhaupt die ‚Ideen‘ in der Geschichte wirksam werden“ (I/9, 214).⁴⁵⁷ In seinem Brief an Rickert vom 2. April 1905 schreibt er von seiner Protestantismusstudie als einer „Art ‚spiritualistischer‘ Konstruktion der modernen Wirtschaft“ (II/4, 448). Später widersprach er der Deutung, seine Studie besäße eine dezidiert antimaterialistische Stoßrichtung und betont, dass es ihm in der *Protestantischen Ethik* nur um eine – nämlich die ideelle – Komponente des modernen Wirtschaftens ginge.⁴⁵⁸ Dabei lässt sich die Hervorhebung von Ideen als Motivatoren für das menschliche Handeln durchaus als Kritik am Historischen Materialismus verstehen. Anhand seiner *Protestantischen Ethik* unternimmt Weber eine historische Kritik der marxistischen Geschichts- und Sozialphilosophie: „Die Studie über die protestantische Ethik läßt sich also durchaus als eine begriffstheoretische Kritik am historischen Materialismus lesen“.⁴⁵⁹

Um die Handlungsmotive zu erfassen, bildet Weber den Idealtypus dort, wo Akteure ihrem Bedürfnis nach theoretischer Konsistenz nachgeben und die praktischen Konsequenzen einer Idee punktuell deutlich sichtbar werden. Dies reiche als Grenzwert zur Konstitution eines heuristischen Orientierungssystems aus, das den Idealtypus darstellt. Dabei ginge es ihm nicht darum, die Auswirkung einer Idee als historische Notwendigkeit oder monokausalen Prozess zu skizzieren, aus der beziehungsweise dem sich das kapitalistische Handeln gesetzmäßig deduzieren lasse.⁴⁶⁰ Vielmehr wolle er nachweisen, dass zwischen bestimmten Glaubensele-

⁴⁵⁶ Dass gerade Ideen es sind, die den Menschen zum Handeln anleiten und nicht nur die ökonomischen Verhältnisse, hat Weber bereits in seiner Studie zu den ostelbischen Landarbeitern festgestellt (vgl. I/3.2, 920).

⁴⁵⁷ Weber führt immer wieder an, auch die sozialen Bedingungen der innerweltlichen Askese gesondert erforschen zu wollen. Dieses Vorhaben vermochte er vor seinem Ableben jedoch nicht mehr zu verwirklichen.

⁴⁵⁸ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 71. Dahingehend hat Webers Studie durchaus für Irritation gesorgt. Der Historiker Hans Delbrück etwa sah in Webers Studie eine Waffe gegen den Materialismus. Eine Position, die Weber vehement bestritt; vgl. Joachim Radkau (2013), 291.

⁴⁵⁹ Wolfgang Schluchter (1991a), 70–71.

⁴⁶⁰ Am Ende der *Protestantischen Ethik* stellt Weber weitere Forschungsfelder vor, anhand derer die Frage nach Herkunft und Entstehung des Kapitalismus weiter untersucht werden sollte (vgl. I/9, 423–425).

menten des neuzeitlichen Protestantismus und der ökonomischen Verhaltensweise im Kapitalismus eine Wahlverwandschaft existiere (vgl. I/9, 215).⁴⁶¹ Es war also nicht der Protestantismus, der den Kapitalismus hervorgebracht habe. Denn dieser basiere auf der rationalen Organisation formell freier Arbeit und der „vermögensrechtliche[n] Trennung von Haushalt und Betrieb mit rationaler Buchführung“.⁴⁶² Es sei der Erwerbstrieb gewesen, der seinen Ursprung im Protestantismus und das kapitalistische Wirtschaftssystem durchdrungen habe. Protestantische Ethik und kapitalistisches Wirtschaftssystem würden aber eine Wahlverwandschaft aufweisen, die dazu führt, dass Handeln und Struktur sich gegenseitig durchwirken: „Die ‚kapitalistische‘ Form einer Wirtschaft und der *Geist*, in dem sie geführt wird, stehen zwar generell im Verhältnis *adäquater* Beziehung, nicht aber in dem einer ‚gesetzlichen‘ Abhängigkeit voneinander [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 164). Die Entstehung des kapitalistischen Geistes müsse vor der Entfaltung des kapitalistischen Wirtschaftssystems eingesetzt haben. Denn das kapitalistische Wirtschaftssystem, das Weber knapp durch den Ankauf und damit die prinzipielle Mobilität von Produktionsmitteln und dem Verkauf der daraus entstehenden Produkte charakterisiert, könne auch traditionalistisch geführt werden (vgl. I/9, 164). Dass sich erst eine kapitalistische Ethik herausgebildet habe, begründet Weber mit der ‚Auslese‘ von Personen, die den Anforderungen des neuartigen ökonomischen Systems entsprächen (vgl. I/9, 151). Auch hiermit widerspricht er dem materialistischen Modell, nachdem es primär die ökonomischen Verhältnisse seien, die das Denken und Handeln der Menschen beeinflussen (vgl. I/9, 152).⁴⁶³

Dass Weber in seiner Protestantismusstudie explizit die Methoden des historischen Individuums sowie die idealtypische Theoriearbeit anbringt, weist auf die enge Verzahnung zwischen seiner frühen religionssoziologischen Schrift und seinen methodischen Arbeiten hin. Damit spricht dieser Befund gegen die These, er habe in seiner *Protestantischen Ethik* der Methode des historischen Individuums den Vorzug vor der Idealtypenbildung gegeben.⁴⁶⁴ Tatsächlich schreibt Weber in seiner Protestantismusstudie vom „Idealtypus“ des kapitalistischen Unternehmers“ (I/9, 170) und verweist dabei auf seinen Objektivitätsaufsatz.

Bemerkenswert ist, dass Weber zwar intensiv mit der Religion des protestantischen Christentums auseinandersetzt, aber an keiner Stelle in seiner Protestantismusstudie näher auf den Begriff Religion eingeht, geschweige denn diesen definiert oder gar reflektiert; ein Umstand, an dem sich auch in den späteren Werken wenig

⁴⁶¹ Vgl. Ralf Dahrendorf (1994), 73. Der Begriff der Wahlverwandschaft zur Bezeichnung der Kompatibilität zwischen sozialen Tatsachen stammt aus Johann Wolfgang von Goethes Roman *Die Wahlverwandschaften*. Weber selbst setzt sich nicht mit dem Begriff auseinander, benutzt ihn aber so häufig, dass Jeremy D. Adler ihn als eine Grundkategorie der Weber'schen Soziologie bezeichnet; vgl. Jeremy D. Adler (1987), 146–147.

⁴⁶² Axel Michaels (2004), 54.

⁴⁶³ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 67; Ralf Dahrendorf (1994), 72–73.

⁴⁶⁴ Uta Gerhardt behauptet dies etwa in ihrer Untersuchung des Idealtypus; vgl. Uta Gerhardt (2001), 243.

ändert.⁴⁶⁵ Vielmehr benutzt er die Begriffe Idee und Religion in diesem Fall synonym. Das ist nicht weiter verwunderlich, da es Weber nicht um eine Idee bestimmter Qualität, die er als Religion bezeichnet, geht, sondern um die Exemplifizierung, dass Ideen Einfluss auf das menschliche, insbesondere das ökonomische Handeln haben – jedoch, auch zum Begriff der Idee schweigt Weber sich in seiner *Protestantischen Ethik* aus.⁴⁶⁶

3. Der Askesebegriff in der *Protestantischen Ethik*

Seinen Begriff der Askese führt Weber erst im zweiten Teil seiner *Protestantischen Ethik* ein. Nach seinen oben bereits skizzierten methodischen Voranmerkungen und Ausführungen zum Verhältnis der Konfession, setzt sich Weber am Schluss des ersten Teils seiner Protestantismusstudie mit dem Berufsbegriff Luthers beziehungsweise dem Begriff Beruf in der Bibelübersetzung Luthers auseinander. Um Webers Argumentation nachzeichnen zu können, wird die folgende Untersuchung bei eben dieser Beobachtung einsetzen, die ihn dazu führt, die innerweltliche Askese Calvins als eigentlichen Ursprung des modernen Berufsethos zu identifizieren.

a) Der lutherische Berufsbegriff

Für Weber kommt Luther die Bedeutung zu, mit seiner Bibelübersetzung den neuzeitlich-protestantischen Berufsbegriff religiös geprägt zu haben. Denn der Semantik dieses Begriffs sei in diesem Zusammenhang ein religiöser Charakter zugekommen und wurde von den frühen Protestanten verstanden als eine „von Gott gestellten Aufgabe [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 178), was zu einer „Schätzung der Pflichterfüllung *innerhalb* der weltlichen Berufe als des *höchsten* Inhaltes [geführt habe], den die sittliche Selbstbetätigung *überhaupt* annehmen könne [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 189). Das Verständnis vom Beruf als eine von Gott auferlegte Aufgabe sei nur in dem Kontext der theologischen Problemstellung Luthers zu erklären. Anfangs noch vorgeblich ganz im Denken der mittelalterlichen Scholastik verhaftet, habe Luther mit seinem *sola fide*-Gedanken unter anderem eine Kritik am Mönchtum entwickelt: Jeder Mensch, der seinem weltlichen (legalen) Beruf nachginge, erfülle das Gebot der Nächstenliebe. Damit war das monastische Leben für den Reformator zur Rechtfertigung vor Gott nicht nur gänzlich nutzlos, es widersprach damit dem Gebot der Nächstenliebe (vgl. I/9, 192–193). Abgesehen von dieser „sittlichen Qualifizierung des weltlichen Berufslebens“ (I/9, 195) lasse

⁴⁶⁵ Vgl. Hartmann Tyrell (2013), 25–27. Auf Webers Religionsbegriff, den er erst innerhalb seines Werkes *Wirtschaft und Gesellschaft* ausführt, wird in Kapitel D.II. dieser Arbeit genauer eingegangen.

⁴⁶⁶ Erst in der Einleitung zu seinen Schriften zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* äußert sich Weber in der sogenannten Weichenstell-Metapher explizit zu dem Verhältnis von Ideen zu den materiellen Interessen ihrer Anhänger (vgl. I/19, 101); vgl. Kapitel D.I.6.b) dieser Arbeit.

sich aus Luthers Theologie kein ethischer Imperativ ableiten, der zu dem ‚Geist‘ des Kapitalismus hätte führen können. Vielmehr zeichne sich Luther durch einen ökonomischen Traditionalismus aus, der in dessen Glauben an eine göttliche Schickung wurzele, durch den der „bedingungslose Gehorsam gegen Gott mit der bedingungslosen Fügung in die gegebene Lage identifiziert“ (I/9, 204) worden sei. Dieser sozialetische Fatalismus habe Luther daran gehindert, den Beruf konsequent mit religiösen Prinzipien zu verknüpfen (vgl. I/9, 204). Der lutherische Berufsbegriff besitze demnach eine traditionalistische Prägung, die es nicht zulasse, die Ausübung der Berufspflicht als Bewährung vor Gott zu verstehen (vgl. I/9, 206). Diese Ansicht habe sich laut Weber mit zunehmendem Alter Luthers gesteigert und ließe sich noch bei den Lutheranern um 1900 finden (vgl. I/9, 196–197).⁴⁶⁷

Nicht das Luthertum habe den modernen Berufsethos hervorgebracht. Vielmehr müsse man, so schlussfolgert Weber, den Calvinismus nach einer diesem immanenten Ethik hin untersuchen (vgl. I/9, 210; I/9, 123–140). Dieser habe mit seiner „*ethischen* Eigenart [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 210) schließlich den Argwohn gleichsam von Lutheranern wie von Katholiken auf sich zu ziehen vermocht. Das Motiv calvinistischer Lebensführung leite sich von der Auffassung ab, dass die Bewährung in der Welt eine Aufgabe sei, die Gott den Menschen auferlegt habe und sich in Form einer „*puritanischen Weltfreudigkeit* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 211) zeige. Es ist also nicht der Protestantismus in seiner lutherischen Form, der nach Weber den ‚Geist des Kapitalismus‘ hervorgebracht habe. Sondern die Wurzeln des kapitalistischen Habitus seien in den evangelisch-reformierten Kirchen zu suchen, die Weber generalisierend als asketischen Protestantismus bezeichnet (vgl. I/9, 242).

b) Der asketische Protestantismus

Unter dem Begriff des asketischen Protestantismus versteht Weber die reformierten Strömungen des Protestantismus, insbesondere den Calvinismus des 17. Jahrhunderts, aber auch den Pietismus und Methodismus sowie jene protestantischen Gruppen, die ihren Ursprung in der Täuferbewegung des 15. Jahrhunderts hatten (vgl. I/9, 242). Dabei betont er die Relativität dieser Einteilung, denn keine der genannten Strömungen habe den anderen strikt getrennt gegenübergestanden und auch eine Abgrenzung zu den nichtasketischen Protestantismen, wie dem Luthertum, sei nicht abschließend möglich (vgl. I/9, 242–243). Synonym zum Begriff des asketischen Protestantismus nutzt Weber den des Puritanismus (vgl. I/9, 244).⁴⁶⁸ Bei

⁴⁶⁷ Die Interpretation des lutherischen Berufsbegriffs durch Weber als einen im Wesen mittelalterlichen wie konservativen, entstammt der Auffassung Albrecht Ritschls, der ein ambivalentes Lutherbild vertritt. Demnach habe der Wittenberger Reformator einerseits neuartige ethische, religiöse sowie soziale Ideale vertreten, sei aber zeitlebens ein Kirchenmann des 16. Jahrhunderts geblieben, dessen Ideen im Denken des Mittelalters verwurzelt waren; Ulrich Barth (1999), 98–99.

⁴⁶⁸ Schluchter hat in diesem Fall Webers Begriffsbildung kritisiert. Zum einen überdehnt Weber den Begriff des asketischen Protestantismus, wenn er nicht nur die primären oben genannten Bewegungen damit erfasst, sondern auch die späteren, sekundären Gruppen damit

beiden Begriffen handle es sich um Idealtypen, um eine definitorische Begrenzung, die sich allein aus dem historischen Material nicht ergebe.⁴⁶⁹ Die Bildung des Idealtypen des asketischen Protestantismus wird anhand des Wertgesichtspunktes der ethischen Lebensführung gebildet, die ihre psychologischen Strukturen – und auf diese kommt es Weber an (vgl. I/9, 245; I/7, 199) – aus bestimmten Ideen speist, die wiederum die Antwort auf ein konkretes religiöses Interesse darstellen (vgl. I/9, 244–245).

Den Begriff der Askese hat Weber bis dahin und auch später nicht definiert, so wie auch weitere zentrale Begriffe in seinem Werk nicht: „Warum Weber einige seiner Grundbegriffe definiert und andere dagegen nicht – das ist zunächst überraschend und bleibt genau genommen ein Rätsel“.⁴⁷⁰ In der Einleitung zur *Protestantischen Ethik* setzt er Askese bekanntlich mit ‚Weltfremdheit‘ und kirchlicher Frömmigkeit gleich und stellt diese dem innerweltlichen, an ökonomischen Maßstäben orientierten Handeln gegenüber (vgl. I/9, 134). Wird seine Betrachtung mit einbezogen, dass das Luthertum keine originär religiöse Lebensführung entwickelt habe (vgl. I/9, 209), und von ihm dementsprechend nicht zum asketischen Protestantismus gezählt wird, meint Askese in diesem Kontext den Primat religiöser Vorstellungen und Motive im Leben und Handeln des Gläubigen. Dies deckt sich auch mit seinem anhand der Kategorien Mittel und Zweck konstruierten Handlungsbegriff, wie er ihn in seinem Objektivitätsaufsatz formuliert hat (vgl. I/7, 146–147). Später schreibt Weber, dass die Askese durch das katholische Mönchtum zu einer

„systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung geworden [sei], mit dem Ziel, den status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen, seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der *Erwägung* ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen und so den Mönch – objektiv – zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen, und dadurch auch – subjektiv – seines Seelenheils zu versichern [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 290–291).

Planvolle und systematische Disziplinierung der irrationalen Triebe durch rationale Lebensführung, um in der Welt den Dienst Gottes zu verrichten und sich damit seinem eigenen Seelenheil zu versichern, das ist für Weber die christliche Askese.

Weber bezieht sich in dieser Aussage explizit auf den evangelischen Theologen Reinhold Seeberg und den katholischen Theologen und Kapitularvikar Johann Evangelist Pruner (vgl. I/9, 290 Anm. 56). Es wird daher im Folgenden anhand der

bezeichnet. Zum anderen hätte Weber es bei der Bezeichnung asketischer Protestantismus belassen sollen, weil dies bereits ein wissenschaftlicher Begriff sei, anstatt diesen durch die Gleichstellung mit dem des Puritanismus assoziativ zu belasten; vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 58.

⁴⁶⁹ An dieser Stelle sei noch mal auf die werkgeschichtliche Parallelität zwischen dem Protestantismus- und dem Objektivitätsaufsatz hingewiesen; vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 12–13.

⁴⁷⁰ Hans-Peter Müller (2016), 249.

Schriften der genannten Autoren erörtert, durch welche Charakteristiken diese Webers Askesebegriff bestimmen. Im Falle Reinhold Seebergs wird nicht nur der von Weber an benannter Stelle zitierte Artikel nach dem Askesebegriff untersucht. Hinzukommend wird Seebergs *Dogmengeschichte* in die Betrachtung mit einbezogen, da Weber aus dieser selbst häufig in kirchenhistorischen Fragen zitiert. Wie sich später zeigen wird, fließt Seebergs Charakterisierung der Askese als auch der protestantischen Frömmigkeit stark in Webers Theorie der religiösen Lebensführung mit ein.

In dem Lemma ‚Ascese‘ aus *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften* setzt sich der katholische Theologe Pruner nicht mit dem Askesebegriff im Allgemeinen, sondern mit dem der katholischen Kirche auseinander und geht auch auf ‚Ascetik‘ als Unterkategorie der praktischen Theologie und der damit zusammenhängenden Literatur ein. In dem Artikel definiert Pruner Askese als

„das geordnete und beharrliche Ringen des von der Gnade getragenen freipersönlichen Willens gegen alle Hindernisse der sittlichen Vollkommenheit, welche in der Concupiscenz, in der Welt und in der dämonischen Versuchung ihm entgegengetreten, in Verbindung mit dem rechten Gebrauche der Mittel zur Heiligung und mit eifriger Übung aller Tugenden“.⁴⁷¹

Ziel der katholischen Askese sei es, den Menschen von der durch die Erbsünde in die Welt gelangte natürliche Begehrlichkeit zu befreien, ihn gegen die natürlichen Triebe zu stärken und für die Aufnahme und ‚Verähnlichung‘ von und mit Jesus Christus vorzubereiten.⁴⁷² Dieses gezielte Streben zu einer sittlich und damit religiös vollkommenen Lebensform sei der Kerngedanke der christlichen – in diesem Fall katholischen Askese. Der Asket versuche anhand von Übungen die „sittliche Vollkommenheit zu erlangen und die ewige Auserwählung [...] zu sichern“.⁴⁷³ Dabei sei der angestrebte Zustand der Askese keine Abtötung des Körpers, wie Pruner dies den Stoikern vorwirft, sondern ein Zustand der kompletten Disziplinierung, insofern alle Affekte und Emotionen dem „vom Lichte der Vernunft und von der Gnade geleiteten Willen willfährig“ werden.⁴⁷⁴ Grundlegend für Pruners Askesebegriff ist die Annahme, es gäbe einen natürlichen Zustand, den es zu überwinden gelte, um den geheiligten Zustand zu erreichen. Das Mittel hierfür sei die Askese, verstanden als umfassende Disziplinierung der eigenen Gefühle und Affekte.

Anders als Pruner, der sich nur für die katholische Askese interessiert, beginnt der von Weber zitierte Artikel des evangelischen Theologen Seebergs mit dem Titel ‚Askese‘, der in der dritten Auflage der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* von 1897 erschienen ist, mit einer historischen Übersicht der Askese im Allgemeinen, um von dort zu einer Betrachtung der christlichen Askese

⁴⁷¹ Johann Evangelist von Pruner (1882), Sp. 1461.

⁴⁷² Vgl. Johann Evangelist von Pruner (1882), Sp. 1462.

⁴⁷³ Vgl. Johann Evangelist von Pruner (1882), Sp. 1460–1461.

⁴⁷⁴ Vgl. Johann Evangelist von Pruner (1882), Sp. 1462.

im Besonderen überzuleiten. Ganz im protestantischen Diskurs seiner Zeit verwurzelt, sieht Seeberg den Ursprung der Askese im dualistischen Weltbild, das die Welt in einen göttlichen und widergöttlichen, den konkreten und sinnlichen Bereich teilt.⁴⁷⁵ Das Ziel asketischer Praktiken sei die Überwindung der empirischen und sinnlichen Welt und finde sich in den meisten Religionen der ‚natürlichen Menschheit‘ und insbesondere in den sogenannten philosophischen Religionen. Hierunter zählt er den Buddhismus, den Neuplatonismus und den Pythagoreismus, wohingegen das alttestamentarische Judentum keine besondere Affinität für asketische Praktiken zeige und erst in ‚pharisäischer Zeit‘ eine Fastenaskese entwickelt habe.⁴⁷⁶

Auch das frühe Christentum habe keine Askese gekannt. Diese sei erst unter dem Einfluss hellenischer Philosophie und des pharisäischen Judentums von den antiken Christen übernommen worden, obwohl asketische Praktiken unchristlich seien, denn nicht die richtige Tat, sondern die richtige Gesinnung werde von Gott wertgeschätzt, so Seeberg. Alle neutestamentlichen Verzichtsanweisungen seien demnach nur als Ermahnungen zu verstehen, dass gegenüber dem Reich Gottes alles Weltliche zurückzustellen sei. Grundlage der Askese im Christentum sei der durch die hellenistischen Philosophien und Religionen eingedrungene geistige Dualismus und eine ‚Gesetzesfrömmigkeit‘.⁴⁷⁷ Daraufhin habe die asketische Religiosität die Geschichte des europäischen Christentums dominiert, bis dieses durch Luther von seinen ‚nichtchristlichen Bestandteilen‘, unter anderen der Askese, befreit wurde. Indem der Wittenberger Reformator die Rechtfertigung durch den Glauben zur Grundlage christlicher Soteriologie gemacht hat, habe er nicht nur das monastische Ideal des vollkommenen christlichen Lebens, und damit den Kleriker-Laien-Dualismus der katholischen Kirche verworfen, sondern der Askese eine neue und positive Bedeutung gegeben.

Indem Seeberg zwischen der falschen Askese des Katholizismus und der richtigen Askese des Protestantismus unterscheidet, greift er auf die bekannte Unterscheidung zwischen positiver und negativer Askese zurück.⁴⁷⁸ Unter positiver Askese versteht er entweder das Ertragen eines von Gott auferlegten Leidens oder die Selbstzucht, wobei es beim letzteren nicht um Selbstkasteiung und -zerstörung ginge, sondern darum, durch Arbeit, Fasten und Gebet die sittliche Pflicht zu vervollkommen und seinen Körper dem Geist zu unterwerfen. Askese sei daher soteriologisch irrelevant und kein Mittel der Gnadengewinnung, sondern besäße einzig den praktischen

⁴⁷⁵ Vgl. Kapitel C.I.3. dieser Arbeit.

⁴⁷⁶ Vgl. Reinhold Seeberg (1897), 134–135.

⁴⁷⁷ Vgl. Reinhold Seeberg (1897), 136–137.

⁴⁷⁸ Seeberg kennt die Schrift Zöcklers über die Askese und verweist auf ihren Materialreichtum, widerspricht ihm jedoch hinsichtlich der Theorie, dass die christliche Askese ihren Ursprung in der Vorstellung habe, dass der Mensch durch bestimmte Vorgaben zu heiligen sei, und vertritt die bereits genannte Auffassung, die christliche Askese entstamme dem dualistischen Denken der hellenischen Philosophien und Religionen; vgl. Reinhold Seeberg (1897), 137,

Nutzen, solange sie keine Selbstverletzung beinhalte, der geistigen Stärkung.⁴⁷⁹ In der Betonung der Stärkung des Geistes als Ziel positiver Askese formuliert Seeberg das Ideal der Innerlichkeit. Positive Askese meint für ihn die innerliche Erbauung, die einen Platz in der protestantischen Frömmigkeit habe, wohingegen die negative Askese äußerliches Handeln bezeichne, um sich des Wohlgefallens Gottes zu versichern, und Ausdruck katholischer Frömmigkeit sei.

An diese historische Darstellung schließt der systematische Theologe Seeberg eine handlungstheoretische und -systematische Reflexion des Askesebegriffs an, für die er die Askese heuristisch als „ein besonders sittliches Handeln und zwar in diesem Zusammenhang nur ein christliches Handeln“ bestimmt.⁴⁸⁰ Sittliches Handeln sei ein freies Handeln, dessen Ziel die Verwirklichung eines Wertes beziehungsweise die „Verwirklichung des höchsten Gutes oder des Reiches Gottes“ sei.⁴⁸¹ Die materiale Gestaltung des sittlichen Handelns sei abhängig von der Beziehung zwischen Handeln und Wert, etwa ob ein direktes oder indirektes oder ein nahes oder fernes Verhältnis zwischen beidem vorliegt oder unter welchem Gesichtspunkt das Handeln erfolgt. Wird das sittliche Handeln Gesichtspunktabhängig bestimmt, lassen sich zwei Kategorien unterscheiden: Entweder ist das Handeln auf die Bekehrung oder die Heiligung ausgerichtet. Als heiligendes Handeln bezeichnet Seeberg dasjenige, in dem sich das ‚christlich-sittliche Ideal‘ dauerhaft verwirklicht. Er unterteilt das heiligende Handeln weiter in eines, das auf die Beziehung zwischen dem christlich-sittlichen und dem sündhaften Leben abziele, und eines, das in der Beziehung zwischen dem christlichen und dem natürlichen Leben steht. Aus der griechischen Ursprungsbedeutung der Askese als Übung will der Askesebegriff für Seeberg nicht richtig auf die gegen die Sünde gerichtete Handlung passen, sei diese doch durch ihre bewusste Haltung gekennzeichnet. Die Handlung wider die Sünde bezeichnet er dementsprechend als Heiligung. Askese, also Übung, ist für Seeberg das Handeln, das sich auf das Natürliche im Menschen richtet, das es zu formen und sittlich zu gestalten gelte. Er definiert Askese abschließend als „dasjenige christlich sittliche Handeln, welches sich auf die natürlichen Kräfte und Gaben des Menschen richtet mit dem Zweck diese zu Organen des neuen sittlichen Lebens zu gestalten“.⁴⁸² Die Askese ist also kein soteriologisches Handeln, das die Sünde bekämpft und so die Gnade Gottes erlangt, sondern eines, das die natürlichen Triebe, die die Grundlage sündigen Verhaltens seien, diszipliniert. Askese erschaffe demnach auch nicht den ‚guten Menschen‘, bereite diesen durch sittliche Vervollkommnung aber vor. Seeberg wirft der katholischen Theologie vor, den Begriff der Askese unnötig erweitert zu

⁴⁷⁹ Laut Seeberg drohe dann Gefahr von der Askese für die christliche Frömmigkeit, wenn asketische Praktiken als Notwendigkeit für das Erlangen der Gnade angesehen werden. Dies geschehe zum Beispiel im Pietismus, wobei er sich auf das weiter unten genannte Werk *Geschichte des Pietismus* von Albrecht Ritschl bezieht; vgl. Reinhold Seeberg (1897), 139.

⁴⁸⁰ Reinhold Seeberg (1897), 139.

⁴⁸¹ Reinhold Seeberg (1897), 140.

⁴⁸² Reinhold Seeberg (1897), 140.

haben, wobei er sich kritisch auf den oben genannten Artikel von Pruner bezieht.⁴⁸³ Die Askese, also laut ihm das Üben der natürlichen Anlagen in sittlicher Hinsicht, teilt sich laut Seeberg in zwei Formen. Einmal das negative Üben, das Ertragen von Leid, das von Gott als Prüfung auferlegt wird, und als positives Üben meint es das Einüben des Guten: „Das Gute muss habituell werden“.⁴⁸⁴ Inwiefern dies erreicht werden soll, ist nach ihm relativ und abhängig von den individuellen Anlagen und dem historischen Kontext.

Es sind vor allem zwei Elemente des Askesebegriffs Seebergs, die Weber in seinen eigenen Begriff der Askese integriert hat. Zum einen die handlungstheoretische Begriffsdefinition, die Askese in ein System der ideell motivierten Handlungsweisen integriert, an die Weber mit seinem eigenen teleologischen Handlungsmodell anschließen kann. Zum anderen vermag Weber an den Dualismus zwischen christlichem und natürlichem Leben anzuknüpfen, wenn er als das Ziel asketischen Handelns das Erlangen der Heilsgewissheit ansieht, also die Überwindung des ‚natürlichen Menschen‘ zugunsten des neuen, durch die Gnade geretteten Menschen. Dabei übernimmt Weber jedoch nicht, wie noch zu zeigen sein wird, die von Seeberg unternommene Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem sündhaften Leben, sondern setzt den Naturzustand und den Sündenstatus in seiner Studie zur protestantischen Askese gleich.⁴⁸⁵ Auch weicht Weber von der historischen Deutung Seebergs ab. Letzterer behauptet nämlich, dass sich seit der Entstehung des christlichen Mönchtums in der Spätantike an der Bedeutung der Askese im Mittelalter nicht viel geändert habe,⁴⁸⁶ wohingegen Weber, wie sich in Kapitel C.II.3.d) zeigen wird, von einer steten Veränderung der monastischen hin zu einer immer rationaleren, nämlich der innerweltlichen Askese ausgeht.

In zweierlei Hinsicht stimmen Pruner und Seeberg überein: Zum einen diene die Askese der Überwindung eines natürlichen oder sündhaften Zustandes zugunsten eines heiligen, auf den methodisch und gezielt hingearbeitet werden könne. Und zum anderen wird der heilige oder erlösende Zustand anhand asketischer Übungen als Disziplin habitualisiert. Der Unterschied zwischen beiden Askesebegriffen lässt sich anhand des Dualismus von negativer sowie positiver Askese ausmachen. Während Pruner einen solchen nur ganz am Rande anmerkt und eine negative Askese den ‚rationalistischen Philosophien‘ unterstellt, ist die genannte Unterscheidung für Seeberg ein zentraler Bestandteil seines Askesebegriffs und dient ihm bei der Abgrenzung zur katholischen Religiosität.

Mit Reinhold Seeberg zitiert Weber einen wichtigen Vertreter des sogenannten Kulturluthertums, einer Strömung innerhalb der evangelischen Theologie des

⁴⁸³ Vgl. Reinhold Seeberg (1897), 140.

⁴⁸⁴ Reinhold Seeberg (1897), 141.

⁴⁸⁵ Seeberg selbst widersprach der von Troeltsch und Weber vertretenen These der enormen Kulturbedeutung des calvinistischen Protestantismus; vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2011), 234–235.

⁴⁸⁶ Vgl. Reinhold Seeberg (1897), 137–138.

Deutschen Kaiserreiches, die eine Synthese von biblischer Tradition, reformatorischer Überzeugung und kantischer Philosophie auf sozialetischer Grundlage anstrebte.⁴⁸⁷ Das Kulturluthertum zählt zur positiv-kirchlichen beziehungsweise positiv-modernen Bewegung innerhalb der kaiserzeitlichen protestantischen Landeskirchen, die sich dezidiert gegen den liberalen Protestantismus wandte.⁴⁸⁸ Seeberg, pietistisch geprägt und aus der baltischen Tradition des Luthertums stammend, avancierte im Laufe seiner Karriere im deutschen Kaiserreich, während des Ersten Weltkrieges und in der Weimarer Republik zum exponierten Vertreter des konservativen Luthertums, prägte entscheidend die Kriegstheologie des Ersten Weltkrieges⁴⁸⁹ und war der erste evangelische Universitätstheologe, der die These von einer ‚arischen Abstammung‘ Jesu vertrat.⁴⁹⁰

Neben dem oben genannten Artikel zur Askese in der Realencyklopädie zitiert Weber in seiner *Protestantischen Ethik* ausführlich aus Seebergs zweibändigem *Lehrbuch der Dogmengeschichte*,⁴⁹¹ erschienen 1895 und 1898.⁴⁹² Dieser Umstand wurde in der Weber-Forschung bislang kaum zur Kenntnis genommen. Dabei hat Weber aus Seebergs Ausführungen zur calvinistischen Ethik im zweiten Band des *Lehrbuches* über die Dogmenentwicklung in Mittelalter und Neuzeit wichtige Impulse für seinen Begriff der innerweltlichen Askese und seine Beurteilung der calvinistischen Theologie erhalten.

Seeberg sieht in seinem *Lehrbuch* im sittlichen Lebensstand das Ziel der calvinistischen Ethik. Um diesen Lebensstand zu erreichen, haben sich die Calvinisten der Methode der Buße bedient, verstanden als eine „durch das ganze Leben des Gläubigen sich ziehende Bekehrung und Wiedergeburt“:⁴⁹³ „Die Buße ist also der Stand

⁴⁸⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2011), 213–214.

⁴⁸⁸ Seebergs in den Jahren 1901/2 gehaltene Vorlesung über die *Grundwahrheiten des Christentums* wurde als Gegenentwurf zu Harnacks Vorlesung über *Das Wesen des Christentums* konzipiert; vgl. Günter Brakelmann (1974), 10–11; Friedrich Wilhelm Graf (2011), 232.

⁴⁸⁹ Zur Kriegstheologie Seebergs vgl. Günter Brakelmann (1974), 16–72.

⁴⁹⁰ Vgl. Martin Leutzsch (2012), 204.

⁴⁹¹ Wenn im Folgenden *Dogmengeschichte* geschrieben wird, ist damit stets Seebergs *Lehrbuch der Dogmengeschichte* und nicht dessen 1901 erschienener *Grundriss der Dogmengeschichte* gemeint, da Weber nur das Lehrbuch zitiert.

⁴⁹² Seeberg entwarf seine *Dogmengeschichte* als einen Gegenentwurf zum kritischen *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Harnacks. Der Grund, dass der politisch eher liberal gesinnte Weber auf die Schriften des konservativen Lutheraners Seeberg zurückgriff, liegt an der innovativen Methode Seebergs. Denn dieser unternimmt den Versuch, die geistes- und ideenhistorische Tradition der Dogmengeschichte zugunsten einer kulturhistorischen Perspektive zu überwinden. Selbst jene Theologen, die den kirchlich-positivistischen Standpunkt Seebergs nicht teilten, kamen nicht umhin, seiner wissenschaftlichen Arbeit Respekt zu zollen. So lobte Troeltsch in seiner Rezension von 1901 Seebergs *Grundriss der Dogmengeschichte* und hob insbesondere dessen wissenschaftliche Qualität hervor; vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2011), 233–234.

⁴⁹³ Reinhold Seeberg (1898), 392.

der Wiedergeburt, ein wesentlicher Bestandteil von ihr ist der Glaube“.⁴⁹⁴ Das neue Leben besitze der Wiedergeborene „aber nur in einem stätigen [sic] Kampf der Selbstbehauptung“,⁴⁹⁵ dessen Ziel die „wirkliche Darstellung der Gotteskindschaft“ sei.⁴⁹⁶ Die Maßstäbe hierfür werden durch das biblische Gesetz und das Vorbild des Lebens Jesu gebildet. Zwar wisse der Calvinist um die Unerreichbarkeit der *evangelica perfectio*, werde aber dazu angehalten, dieses Ideal zu erstreben, um Gottes Ruhm zu mehren. Der Ausgangspunkt der Buße und des sich daran anschließenden ethischen Handelns ist das Wirken Gottes im wiedergeborenen Menschen: „Indem also das neue Leben mit dem Glauben durch den Geist im Menschen gewirkt wird, ist sowol [sic] ein aktives ethisches Prinzip in ihm gesetzt, als das Organ, um die sündenvergebende Gnade Gottes – trotz aller Lücken und Mängel des neu anhebenden Lebens – zu erfassen“.⁴⁹⁷ Die calvinistische Ethik zeichnet sich nach Seeberg also durch ihren aktiven Charakter aus, insofern der sich als Wiedergeborene verstandene Calvinist sein Handeln dauerhaft nach den biblischen Gesetzen und dem Vorbild Jesu auszurichten habe. Als theologische Grundlage dieser Lebensführung dient das calvinistische Glaubensverständnis, das Gott als omnipräsenten Willen versteht, dessen Allmacht sich als Kontinuität offenbart und alles Sein durchwirke.⁴⁹⁸ Die Welt und alles darin Befindliche sei dem Gehorsam Gottes gegenüber verpflichtet und diene einzig dem Zweck, seinen Ruhm zu vermehren: „Alles Sein und Geschehen in der Welt, alles Individuelle und Natürliche ist jenem Zweck unterworfen, Gehorsam wird der Inhalt des Lebens, das Natürliche wird gebogen und gebrochen unter der Wucht des ‚Gesetzes‘, der Staat und die Gesellschaft sind die Organe zur Durchführung [sic] des Gesetzes“.⁴⁹⁹ Aus der Omnipotenz Gottes haben die Calvinisten des 17. Jahrhunderts den Auftrag zur sittlichen Vervollkommnung abgeleitet. Für Seeberg konnte die Konsequenz daraus nur die dauerhafte und alles durchdringende Ethisierung des Alltagshandelns sein. Diesen Gedanken greift Weber auf und verwendet ihn in seiner *Protestantischen Ethik*, um die religiöse Disziplin der innerweltlichen Askese zu erklären. Stärker aber noch als Seeberg, betont er das Prädestinationsdogma Calvins und dessen psychologische Wirkung.

c) Calvinistische Prädestinationslehre und innerweltliche Askese

In seinem Objektivitätsaufsatz schreibt Weber, dass nur die idealtypische Begriffsbildung in der Lage sei, „die Menschen einer Epoche beherrschenden, d[as] h[eißt] diffus in ihnen wirksamen ‚Ideen‘“ (I/7, 211) analytisch zu fassen. Eine historische Idee sei dementsprechend begrifflich nur greifbar als „eine Synthese, zu der *wir* ohne die Verwendung idealtypischer Begriffe gar nicht widerspruchlos zu

⁴⁹⁴ Reinhold Seeberg (1898), 392.

⁴⁹⁵ Reinhold Seeberg (1898), 394.

⁴⁹⁶ Reinhold Seeberg (1898), 394.

⁴⁹⁷ Reinhold Seeberg (1898), 394.

⁴⁹⁸ Vgl. Reinhold Seeberg (1898), 386.

⁴⁹⁹ Reinhold Seeberg (1898), 406–407.

gelangen vermöchten [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 212). Das Verhältnis zwischen Ideen und empirischer Wirklichkeit ist für Weber je nach „logische[r] Struktur der Begriffssysteme“ (I/7, 212) höchst unterschiedlich. Der einfachste Fall des Verhältnisses zwischen Idee und Geschichte liege vor, wenn ausformulierte theoretische Leitsätze nach ihrer Wirkung auf die an sie glaubenden Menschen untersucht werden würden. Im Objektivitätsaufsatz nennt er hierfür das Beispiel der calvinistischen Lehre der doppelten Prädestination (vgl. I/7, 212) und führt dazu in seiner Protestantismusstudie aus, dass dieser Lehrsatz das wesentlichste, also kulturgeschichtlich prägendste Element der calvinistischen Theologie sei (vgl. I/9, 247–248).⁵⁰⁰ Ihm dient die calvinistische Religiosität respektive die innerweltliche Askese als „ein Beispiel für das Verhältnis *logisch* und *psychologisch* vermittelter Konsequenzen aus bestimmten religiösen *Gedanken* für das praktisch-religiöse *Sichverhalten* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 285 Anm. 48).

Mit der Lehre der doppelten Prädestination ist in der *Protestantischen Ethik* die Lehre Johannes Calvins gemeint, nach der Gott bereits vor der Schöpfung bestimmt habe, welcher Mensch das ewige Leben und welcher den ewigen Tod erlangen werde, ohne dass dieser etwas gegen die Entscheidung tun könne (vgl. I/9, 252). Diese Auffassung nimmt die absolute Freiheit Gottes zu Ungunsten der menschlichen Freiheit an (vgl. I/9, 258). Der Mensch, durch die Sünde zur Unmöglichkeit guten und seligen Handelns verdammt, besitze keine Möglichkeit, aktiv sein Heil zu erstreben, und kann auch nicht erfahren, ob er zu den Erlösten oder zu den Unerlösten, der *massa damnata*, gehört (vgl. I/9, 252–253; I/9, 258). Die menschliche Existenz verliere hierdurch ihren eigenen möglichen immanenten Wert für Calvin, ihr Daseinszweck sei einzig die „Selbstverherrlichung von Gottes Majestät“ (I/9, 257). Die Besonderheit dieser Anschauung sei laut Weber, dass sie eine gedankliche Steigerung darstellt, die das religiöse Interesse einzig auf Gott beziehe. Im Gegensatz zu Luthers Gnadenlehre basiere jene von Calvin nicht auf Gefühlen, sondern auf Rationalität (vgl. I/9, 257). Anders als Seeberg, der die Prädestinationslehre nicht als das ‚Centraldogma‘ der Calvinisten verstanden wissen will,⁵⁰¹ sieht Weber in ihr „das wesentlichste‘ Dogma der reformierten Kirche“ (I/9, 249). Die calvinistische Ethik zeichne sich durch ihre starke Konzentration auf das Einhalten der biblischen Gebote und die Verherrlichung Gottes aus.⁵⁰²

Worauf es Weber in seiner Schilderung der calvinistischen Lehre ankommt, ist ihre psychologische Wirkung als „Gefühl einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 259). Der Herkunft der calvinistischen Prädestinationslehre in der auf Gott bezogenen Rationalität entsprechend, verwerfe der asketische Protestantismus jede Kultur der Sinnlichkeit (vgl.

⁵⁰⁰ Mit ‚wesentlich‘ meint Weber hier ein historisches Zurechnungsurteil, insofern die Prädestinationslehre kulturgeschichtlich die größte Wirkung von allen calvinistischen Glaubenssätzen entwickelt habe (vgl. I/9, 249–250).

⁵⁰¹ Vgl. Reinhold Seeberg (1897), 397.

⁵⁰² Vgl. Georg Neugebauer (2017), 310.

I/9, 261). Diese Tendenz werde durch die vom Einzelnen empfundene radikale Gottesferne und seiner Hilflosigkeit gegenüber der Allmacht und dem Ruhme Gottes unterstützt. Denn weder helfen dem gläubigen Puritaner Sakramente, die nur der Glorifizierung Gottes dienen, noch Prediger, deren Worte ohnehin nur die Erwählten verstehen, noch eine Kirche, zu deren wahren Form nur die Erwählten gehören, und auch kein Gott, denn Christus ist nur für die Erwählten gestorben (vgl. I/9, 260). Hierdurch werde der Gläubige auf sich zurückgeworfen, ohne Möglichkeit, das Heil durch individuelle oder kollektive Anstrengung zu erlangen, und er entwickelt laut Weber einen pessimistischen Individualismus, der prägend für alle ehemals puritanischen Länder sei und sich vom positiven Individualismus der Aufklärung unterscheide (vgl. I/9, 261–262). Wie Calvin seine Theologie auf Gott hin ausgerichtet habe, habe auch der Calvinist all sein Streben auf Gott ausgerichtet: „Die *soziale* Arbeit des Calvinisten in der Welt ist lediglich Arbeit ‚in majorem gloriam Dei‘ [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 268). So erscheint das Gebot der Nächstenliebe, das ebenso nur auf Gott bezogen ist, als Erfüllung der *lex naturae*, denn die rationale gesellschaftliche Arbeit an und in der Schöpfung dürfe einzig dem Ruhme Gottes dienen (vgl. I/9, 269).

Nun geht es Weber aber nicht um den soteriologischen und sozialetischen Gehalt calvinistischer Theologie, sondern um die Auswirkung, die das Prädestinationskonzept auf das Verhalten der Gläubigen hatte. Wenn Gott nach calvinistischer Lesart allmächtig und frei sei und die Seinen schon vor der Schöpfung erwählt habe, entstünde unter den Anhängern Calvins die Frage: „Bin *ich* denn erwählt? [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 272). Für Calvin selbst sei diese Frage nie relevant gewesen, habe er sich selbst als Erwählten Gottes gesehen und jede Möglichkeit verworfen, aus dem Handeln eines Menschen Kenntnis über dessen Heilszustand zu erfahren (vgl. I/9, 272). Umso relevanter sei die Frage nach der Erkennbarkeit der Gnadengewissheit, der *certitudo salutis*, für die Anhänger der Prädestinationslehre gewesen (vgl. I/9, 273). Calvinistische Theologen empfahlen, man solle in der Gewissheit leben, dass man erwählt sei und jeden Zweifel als eine Versuchung durch den Teufel ansehen. Als Mittel zur Erlangung und zum Behalten dieser Gewissheit wird die rastlose Berufsarbeit empfohlen (vgl. I/9, 275–276). Denn, so Weber, der transzendente und ferne Gott Calvins könne sich nicht durch mystische Erfahrungen dem Gläubigen offenbaren; allgemein sei jede gefühlbasierte Erfahrung für die Calvinisten trügerisch, wenn nicht gar irreführend (vgl. I/9, 279). Vielmehr müsse sich der Glaube, und damit die Erwählung des Menschen, in der Welt als Werk, als objektive Tatsache manifestieren. Diese Tatsache muss dem Ruhme Gottes dienen, und was diesem dient, sei aus der zweckvollen Einrichtung der Welt, also der *lex naturae* ersichtlich (vgl. I/9, 281). Um die *certitudo salutis* zu erreichen, müsse der Einzelne sein gesamtes Leben, all sein Handeln und Wirken in der Welt, in den Dienst der Vermehrung von Gottes Ruhm stellen. Das Ziel calvinistischen Strebens sei die religiöse ‚Wiedergeburt‘, nach der die Heiligung seines Lebens erfolgt.⁵⁰³ Hierdurch

⁵⁰³ Der Begriff der Wiedergeburt wird von Weber in seiner *Protestantischen Ethik* nur beiläufig genutzt und meint hier jene Calvinisten beziehungsweise Puritaner, die sich ihres

erscheint sein Handeln gottgewollt und ihm die Gnade gewiss (vgl. I/9, 282–283). Das bedeutet, dass der Calvinist dazu angehalten sei, sein gesamtes Handeln und Tun, seine gesamte Lebensführung unter systematische Selbstkontrolle zu stellen (vgl. I/9, 285). All sein Handeln in der Welt wird auf das einzig für ihn relevante Ziel, nämlich die Erlangung des Gnadenstandes ausgerichtet. Die guten Werke, die zur Mehrung des Ruhmes Gottes erfolgen, sind „nicht Realgrund, sondern nur Erkenntnisgrund des Gnadenstandes [...], und auch dies nur dann, wenn sie ausschließlich zu Gottes Ruhm getan werden“ (I/9, 341). Nicht das Handeln bestimmt das jenseitige Schicksal, denn das hat Gott bereits vor der Schöpfung entschieden, sondern das gottgefällige Handeln ist das Zeichen für die Erwählung durch Gott.⁵⁰⁴

Diese dauerhafte und auf Gottes Anweisungen und Gebote ausgerichtete Lebensführung wird von Weber als asketisch bezeichnet und in die Tradition christlicher Ethik seit Benedikt von Nursia gestellt (vgl. I/9, 290). Von der bisherigen Geschichte der christlichen Askese unterscheidet sich die calvinistische Form durch ihr Betätigungsfeld innerhalb der weltlichen Institutionen, allen voran dem Beruf. Daher bezeichnet die Askese als eine innerweltliche. Mit diesem Begriff, den er erstmalig in seinem Vortrag *Die protestantische Askese und das moderne Erwerbsleben* vom 5. Februar 1905 gebraucht, also vor der Veröffentlichung des zweiten Teils seiner Protestantismusstudie,⁵⁰⁵ bezeichnet Weber eine methodisch-systematische und rationale Lebensführung, die dem Erreichen und dem Erhalt des Gnadenstandes des Ausführenden dienen soll. Sie finde ihre Betätigung aber nicht im klösterlichen Leben, sondern im weltlichen Berufsleben „und *nur* in diesem [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 220). Der innerweltlichen Askese kommt für Weber eine zweifache Bedeutung zu, eine historische und eine methodische. Zum einen habe die innerweltliche Askese zur Entstehung des modernen Berufsethos geführt, zum ‚Geist‘ des Kapitalismus, da sie sich die Ökonomie als besonders rationalen Bereich menschlichen Lebens als Bewährungsfeld ausgesucht habe. Zum anderen besitzt sie für ihn einen methodischen Primat, da sie aufgrund des ihr zugrundeliegenden Prädestinationsdogmas die konsequenteste und radikalste Form der Askese sei: „Die nicht calvinistischen asketischen Bewegungen erscheinen danach, rein unter dem Gesichtspunkt der religiösen Motivierung ihrer Askese betrachtet, für uns als *Ab-schwächung* der Konsequenz des Calvinismus [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 307).⁵⁰⁶ Die ‚innerweltliche Askese‘ stellt daher Webers heuristischen Zugang zum Themenkomplex der religiösen Lebensführung dar, insofern jene, seiner Begriffs-

Gnadenstandes bewusst sind und sich deshalb von den Verworfenen abgrenzen. Erst in seiner späteren Religionssoziologie nimmt der Begriff der Wiedergeburt bei Weber einen größeren Raum ein, da er über diesen den Begriff der Erlösungsreligion bildet; vgl. D.III.2. dieser Arbeit.

⁵⁰⁴ Vgl. Gernot Saalman (2020), 104–105.

⁵⁰⁵ Der Vortrag wurde im Rahmen eines Treffens des ‚Eranos‘-Kreises gehalten, bei dem es sich um einen informellen Kreis von Heidelberger Gelehrten handelte, der sich allsonntäglich zu abwechselnden Vorträgen mit religionswissenschaftlichem Inhalt zusammenfanden; vgl. M. Rainer Lepsius (1984), 46–48; ausführlich Hubert Treiber (2005), 75–149.

⁵⁰⁶ Im Folgenden werden daher die Begriffe (asketischer) Protestantismus und Calvinismus als Synonyme genutzt.

und Wissenschaftstheorie folgend, die idealtypische Reinform religiöser Lebensführung unter dem Gesichtspunkt der Rationalität ist und sich alle anderen Formen religiös-ethischen Handelns an dieser messen lassen können. Denn der Rationalismus gibt der calvinistischen Lebensführung „ihren spezifisch *asketischen* Zug [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 290). Unter Rationalismus versteht Weber in diesem Fall eine Lebensführung, die durch systematisch-methodische Formung einen rationalen Charakter gewonnen hat (vgl. I/9, 290). Die innerweltliche Askese ist somit der idealtypische Maßstab der Weber’schen Soziologie der Lebensführung.⁵⁰⁷

Der Begriff der innerweltlichen Askese lässt sich wie folgt bestimmen: Unter der innerweltlichen Askese versteht Weber ein methodisch-systematisch und rationales Handeln, dessen Ziel das Erreichen und Bewahren des Zustandes der Gnaden- beziehungsweise Heilsgewissheit oder *certitudo salutis* ist, und das sein Mittel hierfür in einem gottgewollten Handeln im Beruf findet.

Weber übernimmt hier die Definitionen von Pruner und Seeberg, die beide die Askese als ein gezieltes, in Webers Duktus methodisch-systematisches Handeln bezeichnet haben, das der Erlangung eines religiös besonders qualifizierten Zustandes – für Pruner die Verähnlichung mit Jesus Christus, für Seeberg die sittliche Vervollkommnung⁵⁰⁸ – dienen und diesen auf Dauer stellen soll. Des Weiteren übernimmt Weber die von Seeberg vorgenommene Unterscheidung zwischen positiver und negativer Askese, die sich auch bei den anderen Autoren zur Askese haben finden lassen, wendet sie jedoch in die Unterscheidung zwischen innerweltlicher und außerweltlicher Askese. Hierdurch wird es ihm möglich, Askese sowohl als eine extrinsisch-institutionelle wie als intrinsische Form der religiösen Lebensführung zu fassen, um zwischen katholischer und protestantischer Askese zu unterscheiden.⁵⁰⁹

Weber unterscheidet zwischen zwei Askesebegriffen. Zum einen versteht er unter Askese umgangssprachlich ein weltfliehendes und verzichtendes Verhalten, motiviert durch religiöse Vorstellungen. Dieser Askesebegriff ist für Weber und seine Studie nebensächlich, wird in seiner *Protestantischen Ethik* an nur einer Stelle zu Beginn der Untersuchung erwähnt und anhand von Anführungszeichen distanziert er sich von diesem Gebrauch (vgl. I/9, 134). Zentral ist die idealtypische Bedeutung der Askese als rational-methodisches und konstantes Handeln auf einen religiösen Zweck hin. Im Folgenden wird daher, wenn Webers Askesebegriff genannt wird, dessen idealtypische Form gemeint, außer es wird dezidiert auf eine andere Bedeutung in dessen Texten verwiesen. Die Wahl des Askesebegriffs zur Bezeichnung der rational-methodischen Lebensführung der Calvinisten erklärt Weber in seiner 1910 erschienen *Antikritik* gegenüber Rachfahl mit der Umgangssprache. Demnach sei es unumgänglich, dass auf das traditionelle Vokabular zurückgegriffen werde, wolle man keine neuen Begriffe erfinden oder mit Buchstabenbezeichnungen ar-

⁵⁰⁷ Vgl. Gottfried Küenzlen (1980), 36.

⁵⁰⁸ Vgl. Kapitel C.II.3.b) dieser Arbeit.

⁵⁰⁹ Vgl. Kapitel C.II.3.d) dieser Arbeit.

beiten, das semantisch nächstliegende Wort für den zu bezeichnenden Sachverhalt zu nehmen und diesen in dem neuen Zusammenhang genau zu definieren (vgl. I/9, 578–579). Der Begriff der Askese wird laut Weber überall dort genutzt, wo er ein verpflichtendes Verhalten gegenüber bestimmten nichtmoralischen Werten bezeichnet (vgl. I/9, 579–580).

Weber will nicht, wie viele andere Autoren seiner Zeit, Askese als ein Phänomen verstanden wissen, das weitestgehend mit der Institution des Mönchtums zusammenfalle. Askese ist für ihn eine subjektiv motivierte, rationale und systematische wie methodische Lebensführung, mit dem Ziel, den Gnadenstand zu gewinnen. Im Falle der protestantischen beziehungsweise innerweltlichen Askese ist das Bewährungsfeld der Beruf. Es ist keine Erkenntnis Webers, dass die Askese keine nur monastische Ethik ist und dass sie ihr Betätigungsfeld auch außerhalb der Klostermauern finden könne.⁵¹⁰ Vor ihm hatte bereits Eduard Bernstein ein ähnliches Verständnis von Askese seiner Ausführung über die frühen protestantischen Gruppen im neuzeitlichen England zugrunde gelegt.

In seinem oben bereits erwähnten Brief an Lujo Brentano vom 10. Oktober 1903 empfiehlt ihm Weber unter anderem die 1895 erschienene Schrift *Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts* des sozialdemokratischen Politikers und Theoretikers Eduard Bernstein, in der der Autor im zweiten Teil des ersten Bandes die Bedeutung der puritanischen Gruppen während des englischen Bürgerkrieges für die Entstehung des Sozialismus untersucht (II/4, 162–163). Weber kommt auch in einem Brief an Bernstein selbst auf den Titel zurück (vgl. II/4, 412–413). In seiner Protestantismusstudie verweist er auf das Werk, bezeichnet es als „ausgezeichnetes Essay in der Geschichte des Sozialismus“ (I/9, 248 Anm. 4) und zitiert es mehrfach (vgl. I/9, 362 Anm. 138; I/9, 412 Anm. 70). Schluchter hat darauf hingewiesen,⁵¹¹ dass Bernstein hier die für ihn emanzipatorische Wirkung protestantischer Gruppen während der *Glorious Revolution* von 1688 unterstreicht, indem er diese mit den Parteien der Französischen Revolution 1789 vergleicht.⁵¹² Für die vorliegende Untersuchung sind die Ausführungen Bernsteins von Bedeutung, in denen er eine asketische Lebensführung der frühen Protestanten mit ihrem ökonomischem Erfolg in Beziehung setzt.

Der zentrale Begriff in Bernsteins Ausführungen zum Verhältnis von Kapitalismus und Protestantismus ist jener des Puritanismus. Hierunter versteht er „nicht eine bestimmte Sekte,“ sondern „eine ganze religiös-soziale Strömung“.⁵¹³ Ursprünglich habe man als Puritaner jene Protestanten bezeichnet, denen die ‚Säuberung‘ der englischen Kirche von römisch-katholischen Gebräuchen, Sitten und Symbolen nicht radikal und endgültig genug vollzogen wurde. Der Begriff habe laut Bernstein

⁵¹⁰ Damit ist der Askesebegriff bei Weber, und mit ihm bei Troeltsch, weniger innovativ, als Treiber meint; vgl. Hubert Treiber (1999), 248–249.

⁵¹¹ Vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 28–29.

⁵¹² Vgl. Eduard Bernstein (1895), 509.

⁵¹³ Eduard Bernstein (1895), 524.

zwei Erweiterungen erfahren und schloss erst die Personen ein, die mit der Reinigung der Religion auch eine Reinigung der gesellschaftlichen Sitten anstrebten und zweitens, in der späteren Entwicklung, bezeichnete Puritanismus auch die Gruppe Menschen, die sich gegen den staatlichen und kirchlichen Absolutismus des englischen Königshauses auflehnte.⁵¹⁴ Keinesfalls wären es sozioökonomische Gründe gewesen, die zur Entstehung des Puritanismus geführt hätten, sondern diese haben sich aus allen Schichten und Ständen Englands rein nach religiösen Standpunkten rekrutiert. Wichtiger als die religiösen Faktoren für die Herausbildung des Puritanismus sei die aufkommende Geldwirtschaft in der frühen Neuzeit gewesen: „Als Sitten- oder soziale Bewegung entsprach er [der Puritanismus] dem Geist einer Zeit, wo das Erwerbsleben unter dem Einfluß des steigenden Weltverkehrs unsicherer, die Sucht, und je nachdem die Notwendigkeit, Geld, das Tauschmittel par excellence, aufzuhäufen, zu ‚sparen,‘ immer allgemeiner wurde“.⁵¹⁵ Der Geldhandel habe dazu geführt, dass der ökonomische Überschuss nicht direkt verzehrt werden musste, sondern reinvestiert werden konnte. Den Zusammenhang zwischen religiöser Ethik und ökonomischem Handeln stellt Bernstein damit her, dass den Puritanern sowohl der Genuss wie auch das Anhäufen des Geldes zur Sünde und gleichsam Sparsamkeit und Enthaltbarkeit „eine soziale Tugend“ geworden sei.⁵¹⁶ Die Entstehung des Kapitalismus sei also durch die christliche Askese der Puritaner gefördert worden.

Ihren Ursprung habe die puritanische (Sozial-)Ethik in der ‚christlichen Asketik‘ der Lollarden, einer sich auf die Lehren John Wyclifs berufenden christlich-antikerikalen Gruppe, die in England vom 14. bis in das 16. Jahrhundert existierte.⁵¹⁷ Mit ihrer Kritik am Überfluss und Reichtum des römisch-katholischen Klerus ging die asketische Lebensführung der Lollarden einher, die durch die „mehr oder weniger kommunistischen Predigten“ unter die Bauern und Handwerker gebracht wurden.⁵¹⁸ Bernstein, dem es in seiner Darstellung um eine Vorgeschichte kommunistischer und sozialistischer Bewegungen geht, stellt die Verbindung zwischen Religion und sozialer Klasse her, wenn er schreibt, dass „das Sparevangelium bei ihr [der Bevölkerung des neuzeitlichen Norfolks, wo die Lollarden den stärksten Rückhalt besaßen]⁵¹⁹ Anklang fand, weil es ihrer ganzen Situation entsprach“.⁵²⁰ Mit Situation meint er die Form des Wirtschaftens, die sich in den Küstenregionen Englands vor allem auf den Handel bezog und wo Geldbesitz sowie Erwerbssinn in höchstem Maße geschätzt worden seien. Laut Bernstein besaßen die lollardischen Händler Norfolks eine Tendenz zur Bürgerlichkeit und seien daher nicht als Vorformen des Proletariats zu sehen. Worauf es an dieser Stelle jedoch ankommt, ist, dass Bernstein

⁵¹⁴ Vgl. Eduard Bernstein (1895), 524.

⁵¹⁵ Eduard Bernstein 524.

⁵¹⁶ Eduard Bernstein (1895), 525.

⁵¹⁷ Vgl. Marie-Luise Ehrenscheidtner (2002), Sp. 511–512.

⁵¹⁸ Eduard Bernstein (1895), 525.

⁵¹⁹ Vgl. Eduard Bernstein (1895), 525.

⁵²⁰ Eduard Bernstein (1895), 526.

eine ‚Wahlverwandtschaft‘ zwischen sozialer Klasse und religiöser Überzeugung annimmt. Die ökonomische Situation einer Klasse führe zu der Annahme einer bestimmten Religion. Eine ähnliche Position vertrat Weber und wird von ihm in *Wirtschaft und Gesellschaft* systematisch ausgeführt.⁵²¹

Dass die „asketische Doktrin“ der Lollarden in der Reformationszeit von vielen Menschen Englands bereitwillig aufgenommen wurde,⁵²² hängt für Bernstein mit deren Ablehnung der römisch-katholischen Religiosität und ihrer Feindschaft gegen die zentralistischen Bestrebungen des englischen Staates unter Königin Maria Tudor zusammen. Denn Askese bedeute die Verinnerlichung der Religion und Habitualisierung ethischer Normen, und dies sei die Reaktion der gläubigen Lollarden auf die ihnen feindlich gesinnte Umwelt gewesen. In welcher Form und welchem Umfang die Askese übernommen wurde, hängt laut Bernstein von der sozialen Klasse ab und wurde „nicht als Hungerevangelium aufgefaßt“,⁵²³ sondern bezog sich etwa auf den äußerlichen Schmuck bei den Gottesdiensten. Eine besondere Bedeutung erlangte für die englischen Puritaner in dieser Zeit die calvinistische Erwählungslehre. Diese sei ein wichtiges Moment geistigen Widerstandes gewesen, habe der sich ethisch korrekt verhaltende Gläubige seiner Erwählung durch Gott und der Richtigkeit seines Handelns sicher sein können.⁵²⁴

Ähnlich wie bereits von Friedrich Engels, wird der Calvinismus von Bernstein als die religiöse Strömung des neuzeitlichen Europas bezeichnet,⁵²⁵ die am stärksten „den Tendenzen und Bedürfnissen des erstarkten städtischen Bürgerthums [sic] und des bürgerlichen Grundbesitzes entsprach“. ⁵²⁶ Da die Stadt Genf, das Zentrum des Calvinismus, sich als Republik gegen eine aristokratische Umwelt zu behaupten wusste, habe sich die Attraktivität der calvinistischen Glaubensdoktrin für das sich politisch bewusstwerdende Bürgertum gesteigert. Des Weiteren sei vom Calvinismus die Beteiligung der Laien an kirchlichen Angelegenheiten stärker als in den traditionellen Kirchen betont worden. Bernstein zitiert Friedrich Engels, um die Bedeutung der calvinistischen Prädestinationslehre für die Entstehung des bürgerlichen Wirtschaftens zu betonen. Für Engels liegt die Bedeutung der calvinistischen Gnadenwahl für das frühneuzeitliche Bürgertum in der Legitimierung des ökonomischen Konkurrenzkampfes: Nicht das eigene Geschick oder Können könne für das marktwirtschaftliche Gelingen verantwortlich gemacht werden, sondern das Erbarmen transzendenter Kräfte.⁵²⁷

Neben den Calvinisten und den Lollarden hebt Bernstein mit den Quäkern eine weitere von ihm als asketisch charakterisierte Gruppierung hervor, die er ebenfalls

⁵²¹ Vgl. Kapitel D.II.6. dieser Arbeit.

⁵²² Eduard Bernstein (1895), 526.

⁵²³ Eduard Bernstein (1895), 526.

⁵²⁴ Vgl. Eduard Bernstein (1895), 526–527.

⁵²⁵ Vgl. Kapitel C.I.2. dieser Arbeit.

⁵²⁶ Eduard Bernstein (1895), 527 Anm. *.

⁵²⁷ Vgl. Eduard Bernstein (1895), 527–528 Anm. *.

zur Gruppe der Puritaner zählt und die sich durch ihren ökonomischen Erfolg ausgezeichnet habe.⁵²⁸ Die den puritanischen Gruppen zugeschriebene Tendenz zur Verinnerlichung der Religion habe laut Bernstein ihre höchste Ausdrucksform in der quäkerischen Religiosität gefunden: Den strengen Biblizismus der anderen puritanischen Gruppen verwerfend, stand für die Quäker das persönliche Verhältnis zu Gott im Mittelpunkt ihres Handelns. Die strenge Sabbatruhe wurde von ihnen abgelehnt, während das Friedensgebot der Bergpredigt konsequente Anwendung fand. Bernstein schreibt hier von der enormen Charakterstärke der Quäker, die diese zum Aushalten stärksten Leidens befähigte, derer sie sich in den Konflikten des englischen Bürgerkrieges ausgesetzt sahen. Charakter, darunter versteht Bernstein das konsequente Durchhalten ideeller innerer Normen,⁵²⁹ ein Verständnis, das er mit Weber teilt.⁵³⁰ Die konsequente ethische Haltung der Quäker habe sich bis in die Gottesdienstregelung gezogen. Jede Form des Schmucks als auch alle traditionellen Sakramente, wie das Abendmahl, die Eheschließung und die Taufe, seien verworfen worden. Von Bernstein werden die religiösen Zusammenkünfte der Quäker ihrer Form nach als „extrem rationalistisch“ bezeichnet,⁵³¹ da jene rein zweckgebunden einzig der religiösen Andacht zu gelten haben. Sobald dieser Zweck erfüllt worden war, wären auch die Gemeindemitglieder wieder getrennte Wege gegangen. Die Enthaltensamkeit, die die Quäker in religiösen Dingen pflegten, habe sich auch in den anderen gesellschaftlichen Bereichen fortgesetzt. Das in der Bergpredigt geäußerte Verbot Jesu, einen Eid zu leisten, habe die Quäker daran gehindert, politische Ämter zu bekleiden. Dasselbe Verbot sei auch, neben dem bereits genannten Friedensgebot, ein Hindernis für den militärischen Dienst gewesen. Dadurch, dass viele gesellschaftliche Ämter für die Quäker nicht ausführbar gewesen seien, hätten sie ihre gesamte Energie auf das Wirtschaftsleben konzentriert und damit großen ökonomischen Erfolg gehabt.⁵³² Die ökonomische Betriebsamkeit der Quäker habe zu großem Reichtum geführt und, damit einhergehend, zu ein immer stärker um sich greifendes Luxurieren, das zu einem Anstieg der Mitgliederzahlen quäkerischer Gemeinden führte, wobei das Ziel der Neuzugänge nicht die religiöse Gemeinschaft, sondern der ökonomische Vorteil war. Aus dieser Entwicklung sei für viele Menschen des 17. Jahrhunderts der Eindruck entstanden, aus einer Mitgliedschaft bei Quäkergruppen ergäben sich Vorteile im ökonomischen Streben.⁵³³ Bernstein zitiert in diesem Fall den Quäker William Edmundson, der die Situation seiner Religionsgemeinschaft im Jahre 1699 mit jener der Juden in der ägyptischen Gefangenschaft vergleicht wenn er schreibt, dass in die Gemeinden der Quäker ein neuer und

⁵²⁸ Vgl. Eduard Bernstein (1895), 681.

⁵²⁹ Vgl. Eduard Bernstein (1895), 670.

⁵³⁰ Vgl. Kapitel B.VI. und C.II.3.i)bb) dieser Arbeit.

⁵³¹ Eduard Bernstein (1895), 669.

⁵³² Vgl. Eduard Bernstein (1895), 682.

⁵³³ Diese Sicht übernimmt Weber in seinen zweiten Sektenaufsatz, in dem er die Gründe für die Ausbreitung der protestantischen Ethik in der US-amerikanischen Gesellschaft andeutet; vgl. Kapitel D.V.2. dieser Arbeit.

ursprünglich fremder Geist eingedrungen sei, ähnlich wie es laut diesem mit den antiken Juden in Ägypten geschah. Dieser ‚Geist‘ sei ‚weltlicher Natur‘ und sein Ziel der Handel mit Kredit, den er selbst nicht erworben hat, und das Anhäufen von Reichtümern.⁵³⁴ Diesem Zitat fügt Bernstein die vermeintliche Feststellung bei, dass das Schicksal von Quäkern wie jenes der antiken Juden ein Exempel sei, „wie sich in der Geschichte die Bewegungen immer ganz anders und oft gerade umgekehrt entwickeln als ihre Stifter geplant“.⁵³⁵

Von Bernstein übernimmt Weber den Begriff des Puritanismus als Sammelbezeichnung der nichtlutherischen Gruppen des Protestantismus des 17. Jahrhunderts. Anstatt hiermit eine konkrete Gruppe der protestantischen Bewegung der frühen Neuzeit zu bezeichnen, wird damit eine gesamte religiös-soziale Gruppe bezeichnet, die sich zum einen durch ihre ökonomischen Status, zum anderen durch ihre religiöse Überzeugung auszeichnet, die sie in Frontstellung zur herrschenden Staatsgewalt bringt. Weber greift diesen Begriff auf, bestimmt durch diesen aber Gruppen primär anhand ihrer religiösen Vorstellungen und der sich aus dieser entwickelnden Ethik; keine konkrete historische Gruppe des Protestantismus wird von Weber ausschließlich als Puritanismus bezeichnet. Weber gebraucht den Begriff des Puritanismus in idealtypischer Hinsicht, um damit jene Gruppen begrifflich zu fassen, die er anhand des Merkmals der asketischen Lebensführung identifiziert. Während es Weber in seiner Fragestellung zentral um die Auswirkung bestimmter Ideen auf das Handeln der ihr anhängenden Menschen geht,⁵³⁶ geht es Bernstein um die Vorgeschichte der kommunistischen wie sozialistischen Bewegungen Europas. Daher geht er auch nicht weiter auf den Inhalt der jeweiligen religiösen Ideen der puritanischen Gruppen ein. Bernstein begnügt sich damit, die von ihm untersuchten protestantischen Gruppen als antiklerikal, asketisch, egalitär und herrschaftskritisch zu charakterisieren und zu beschreiben welche ökonomischen, politischen und sozialen Auswirkungen diese ideenbasierte Haltung beinhaltete.⁵³⁷ Dabei korrelieren Ideen laut Bernstein mit den ökonomischen wie sozialpolitischen Verhältnissen, beide Bereiche gehen aber nicht ineinander auf. Hervorgehoben wird dies in seiner Anmerkung zu den Lollarden. Nicht Armut und materielle Bedrängnis waren es, die Bauern und Kleinbürger im 14. bis 16. Jahrhundert dazu gebracht haben, sich zur Theologie Wyclifs zu bekennen und das Luxurieren in traditioneller Kirche und im Staat zu kritisieren. Die Predigten des Vorreformators selbst seien es gewesen, die die neuzeitlichen Bewohner Norfolks zum asketischen Lebenswandel gebracht hätten.⁵³⁸ Damit weicht Bernstein von der geschichtlichen Deutung des Historischen

⁵³⁴ Vgl. Eduard Bernstein (1895), 682.

⁵³⁵ Eduard Bernstein (1895), 682.

⁵³⁶ Die sozial-ökonomische Dimension des Begriffs Puritanismus, die er bei Bernstein besitzt, wird von Weber in seiner Protestantismusstudie nicht aufgenommen (vgl. I/9, 374 Anm. 14). Erst in seiner Religionssoziologie geht Weber ausführlich auf die Wechselwirkung zwischen Idee und Welt ein.

⁵³⁷ So die Beschreibung der Lollarden; vgl. Eduard Bernstein (1895), 526.

⁵³⁸ Vgl. Eduard Bernstein (1895), 524–525.

Materialismus ab: Das Verhältnis zwischen ökonomischen Situationen und Idee ist keine monokausale, sondern stellt sich als eine differenzierte und ungleichmäßige Interdependenz aus: Ebenso wie das Verhältnis zwischen Materie und Idee ist auch jenes zwischen Geschichte und Idee kontingent und ungleichmäßig. Beispielhaft lässt sich das auf den bereits oben dargestellten und von Bernstein zustimmend bewerteten Vergleich zwischen antiken Juden und Quäkern beziehen, in dem es darum ging, dass eine Idee keine kausale Wirkung entfaltet. So entspricht die Anfangsidee, die die Grundlage einer Vergemeinschaftung bildet, in diesem Fall jene der Quäker, selten dem, wozu sich die Gemeinschaft im späteren Verlauf ihrer Geschichte entwickeln würden.⁵³⁹ Weber übernimmt diese Einsicht Bernsteins und baut sie in seine idealtypische Begriffsbildung ein: Ideen entfalten ihre Wirkung nicht kausal, sondern werden durch bestimmte Verhältnisse wie die politischen und ökonomischen gebrochen, verlieren ihren Gehalt, nicht jedoch zwingend ihre Wirkung, die sich psychologisch und sozial fortsetzen könne (vgl. I/7, 211–212). Auf diesen Sachverhalt wird an späterer Stelle, wo es um den von Weber hergestellten Zusammenhang von puritanischer Askese und modernem Berufsethos geht, zurückzukommen sein.⁵⁴⁰

Die wohl augenscheinlichste und mitunter wichtigste Entlehnung, die Weber der Schrift Bernsteins entnimmt, ist die Bezeichnung der Askese für die Ethik der Lollarden und der diesen zeitlich nachfolgenden frühneuzeitlichen Puritanern. Für Bernstein bedeutet die Askese, ganz im alltagssprachlich-traditionellen Sinne, Enthaltbarkeit. Und in diesem Fall meint dies den Verzicht auf gesellschaftliche und politische Teilhabe, die durch eine intensive Wirtschaftsaktivität kompensiert worden sei. Das Wirtschaften der Puritaner, und im Falle der Schrift Bernsteins insbesondere der Quäker, sei durch die religiös-asketisch induzierte Sparsamkeit gefördert worden. Askese meint hier Verzicht, nicht klösterliche Weltflucht, die zu einer Steigerung ökonomischen Handelns geführt habe. Hier zeigt sich eine Nähe zu Webers Verknüpfung der Begriffe Askese und Beruf, wenn auch nicht in jener pointierten Form in der *Protestantischen Ethik*.⁵⁴¹ Damit ist aber die Verbindung von religiöser Ethik und innerweltlichem Handeln vorgebildet, die Weber durch den von Seeberg übernommenen Prädestinationsbegriff zwischen innerweltlicher Askese und Beruf knüpft. Zwar schreibt Bernstein in dem Zusammenhang von Askese und ökonomischem Verhalten und nicht von Beruf, doch konnte Weber an das semantische Feld anknüpfen, das Bernstein mit seiner Schrift eröffnet hat. Was dem Askesebegriff Bernsteins im Gegensatz zu jenem Webers fehlt, ist der rational-syste-

⁵³⁹ Vgl. Eduard Bernstein (1895), 682. Es wäre anzunehmen, dass Bernstein als Sozialist einen strikten Materialismus vertritt und die Ideen lediglich als den legitimatorischen Überbau der bestehenden Produktionsverhältnisse auffasst. Bernstein vertritt hingegen einen gemäßigten historischen Materialismus, dem es darum geht, die Annahme der Unbedingtheit von ‚politischen wie ideologischen Kräften‘ zu kritisieren und die materielle Bedingtheit mitzudenken; vgl. Eduard Bernstein (1902), 9.

⁵⁴⁰ Vgl. Kapitel C.II.3.h) dieser Arbeit.

⁵⁴¹ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 315.

matische Charakter. Dieser habe sich laut Weber auch nicht erst im Calvinismus entwickelt, sondern ließe sich bereits in den monastischen Gemeinschaften der Spätantike und des Mittelalters finden.

*d) Calvinismus und Katholizismus:
Innerweltliche und außerweltliche Askese*

Von den spätantiken Benediktinern, über die mittelalterlichen Cluniazensern und Zisterziensern, bis hin zum Jesuitenorden des Ignatius von Loyola habe sich laut Weber das katholische Mönchtum in seiner historischen Entwicklung durch eine zunehmende Rationalisierung der Lebensführung ausgezeichnet. Wie auch im Falle der innerweltlichen Askese sei das Ziel der katholisch-monastischen, besser: der außerweltlichen Askese die Überwindung des ‚sündigen Naturzustandes‘ durch planvolles Wollen, die Unterwerfung des Handelns unter dauerhafte Selbstkontrolle und stetige Reflexion der ethischen Tragweite eigenen Tuns (vgl. I/9, 290). Grundlage hierfür ist zum einen der oben bereits genannte Gedanke,⁵⁴² dass es einen *status naturae* gebe, der den Zustand sündigen Daseins darstellt und dem der Mensch durch ethisches im Sinne eines gottgewollten Handelns entfliehen könne, um den *status gratiae* zu erreichen (vgl. I/9, 289). Zum anderen wurzelt der rationale Charakter christlicher Askese in der transzendenten Gottesvorstellung, die den Gläubigen dazu zwingt, das Diesseits nach dem Gesichtspunkt der Vermehrung des Ruhmes Gottes auszurichten (vgl. I/9, 289). Zusammenfassend ist für Weber die Vorstellung eines Dualismus von *status naturae* und *status gratiae* sowie die eines transzendenten Gottes die ideelle Grundlage der christlichen Askese, die ihrem sozialen, ökonomischen und theologischen Kontext entsprechend zu konkreter Form gelangt: „Die christliche Askese trägt ja in ihren höchsten Erscheinungsformen bereits im Mittelalter durchaus diesen [wie in der innerweltlichen Askese] rationalen Charakter“ (I/9, 290). Diese Annahme vom rationalen Charakter der monastischen Askese des europäischen Mittelalters wird Weber sein ganzes Schaffen hindurch begleiten. Noch in seiner späten Vorlesung *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, die er im Wintersemester 1919/20 an der Ludwigs-Maximilian-Universität München hielt, versteht Weber den Mönch und die von diesem betriebene Wirtschaft als eine durch und durch rationale Einrichtung: „Der Mönch ist der erste in jener Epoche rational lebende Mensch, der methodisch und mit rationalen Mitteln ein Ziel anstrebt, das Jenseits. Nur für ihn gab es Glockenschlag, nur ihm sind die Tagesstunden eingeteilt zum Gebet. Die Wirtschaft der klösterlichen Gemeinschaften war *die* rationale Wirtschaft [Kursiv im Original; C. L.]“ (III/6, 392).

Der rationale Charakter der europäischen Askese, das methodische Ausrichten des eigenen Handelns nach dem Gesichtspunkt der Erlösung, ist sowohl das Bindeglied als auch der Abgrenzungspunkt zwischen katholisch-monastischer und reformierter Frömmigkeit (vgl. I/9, 290) und äußert sich in beiden Fällen als eine

⁵⁴² Vgl. Kapitel C.II.3.b) dieser Arbeit.

„Systematisierung der ethischen Lebensführung“ (I/9, 300) zur Kontrolle des Gnadenstandes (vgl. I/9, 300). Die Rationalisierung, ein für Weber relativ nach dem jeweiligen Gesichtspunkt erfolgreiches konsequentes Denken und Handeln (vgl. I/9, 177), bestimmt also die Form der katholischen sowie protestantischen Askese. Sowohl die innerweltliche Askese der Puritaner als auch die außerweltliche Askese katholischer Mönche sind Unterkategorien der rationalen Askese. Der Unterschied zwischen der asketischen Lebensführung der Katholiken und der der Protestanten, ergibt sich durch die Existenz der katholischen Kirche als Erlösungs- und Sakramentalinstitution.

Beide Form der christlichen Religion, der Katholizismus und der Protestantismus, würden von einem transzendenten und persönlichen Gott ausgehen. Die Besonderheit des Katholizismus ist, dass er die Kirche als Medium der Erlösung und des Heils kennt, die durch die Sakramente an die Gläubigen ausgegeben werden. Der katholische Alltagsmensch des Mittelalters, also der Laie, habe die Aufgabe seines religiös motivierten Handelns in der Erfüllung traditioneller Pflichten gesehen, der Entgegennahme der durch die Kirche gespendeten Sakramente und der Einordnung in die kirchliche Hierarchie. Gottgefälliges Handeln sei für den Katholiken eine „planlose Reihe *einzelner* Handlungen, die er zur Ausgleiche konkreter Sünden oder unter dem Einfluß der Seelsorge oder gegen Ende seines Lebens gewissermaßen als Versicherungsprämie vollzieht [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 287–288). Der Katholik lebe „,von der Hand in den Mund““ (I/9, 287), er wolle ‚gute Werke‘ vollbringen, nicht sein gesamtes Leben systematisch disziplinieren (vgl. I/9, 288). Dem stellt Weber den Calvinisten gegenüber, dessen Gott nicht einzelne gute Werke, sondern ein ‚heiliges Leben‘ verlange (vgl. I/9, 288). Die ethische Praxis wird beim Calvinisten zu einer Methodik und Systematik ausgestaltet, um das alltägliche Handeln einer dauernden und konsequenten Selbstreflexion und Praxis zu unterwerfen.

Da das Heil in der katholischen Lehre nicht durch die ethische Systematisierung des Alltages bedingt sei, sondern durch außeralltägliche Handlungen, nämlich dem Empfang der Sakramente, entstand die Unterscheidung zwischen Laien- und Mönchsethik, die die Protestanten verworfen haben und es so zu einer „Umgestaltung der Askese zu einer rein *innerweltlichen* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 294) kam. Damit meint Weber nicht, dass die asketische Lebensführung in der katholischen Kirche einzig an das eremitische oder monastische Leben und die Klosterzelle gebunden wäre. Den franziskanischen Terziärerorden sieht er als Versuch an, die Laien stärker an das asketische Ideal der ‚Nachfolge Christi‘ heranzuführen (vgl. I/9, 294). Doch, und das macht für Weber den Unterschied zur protestantischen Askese aus, das Ideal des katholischen Asketen blieb der weltflüchtige Mönch, und je konsequenter ein Gläubiger sich der asketischen Lebensführung verpflichtete, desto stärker galt ihm die Überwindung der Welt, um das heilige Leben zu erreichen (vgl. I/9, 295). Dementsprechend habe die katholische Kirche die Laienaskese mit Befremden und Skepsis betrachtet und diese den mönchischen Orden angegliedert (vgl. I/9, 347 Anm. 123): Das monastische Ideal sei das Hindernis, das laikale Leben asketisch zu

durchformen. Für den katholischen Laien gab es religiöse und weltliche Praktiken, die durchaus miteinander verwoben waren, doch hinderten die kirchlichen Sakramentalpraktiken die katholischen Laien davor, den beruflichen Alltag als Bewährungsstätte zu verstehen. Erst der asketische Protestantismus habe das Berufsleben zu einem Bewährungsfeld des Glaubens gemacht und damit die innerweltliche Askese hervorgebracht (vgl. I/9, 296).

Der Gefahr, Webers Position zur Werturteilsfrage affirmativ in seine eigene Arbeit zu projizieren,⁵⁴³ soll an dieser Stelle durch einen genaueren Hinweis auf die antikatholischen Werturteile vorgebeugt werden, die Weber durch seine Übernahme evangelisch-theologischer Kategorien in seinen Begriff der Askese übernimmt.⁵⁴⁴

In Webers Vergleich von calvinistischer und katholischer Askese lassen sich Motive erkennen, die sich bei den bereits erwähnten Autoren finden lassen, die den Askesebegriff als interkonfessionelles und -kulturelles Deutungsinstrument genutzt haben.⁵⁴⁵ Erstens bedient sich Weber der Unterscheidung zwischen Göttlichem und Weltlichem, die er zur Grundlage seines Askesebegriffs macht: Der sündhafte Naturzustand soll zugunsten des Gnadenstandes überwunden werden. Innerhalb der katholischen Tradition vermag dies vollends nur der Mönch, der der Welt flieht, um sein Leben vollends Gott als Asketen zu widmen. Damit findet eine prinzipielle Scheidung zwischen den religiösen Eliten, nämlich den Mönchen, und den Laien statt, die nie gänzlich überwunden werden könne. Die Überwindung des sündhaften Zustandes sei laut Weber nach katholischem Denken nur denjenigen möglich, die als Asket leben können und nicht innerhalb der Welt leben, mit ihren unterschiedlichen beruflichen und privaten Anforderungen und Pflichten. Auch für den innerweltlichen Asketen des Protestantismus gilt, dass dieser die sündhafte Natur zugunsten des Gnadenzustandes überwinden will. Dies gelinge ihm jedoch nicht nur die ‚Flucht‘ ins Kloster, sondern durch die ethische Alltagsbewältigung, vor allem im Beruf. Die Dichotomie von dualistischem Katholizismus und monistischem Protestantismus wird von Weber in ein handlungstheoretisches Modell integriert und historisch sowie theoretisch erklärt. Während nämlich der Puritaner sein ökonomisches Handeln aus religiösen Motiven heraus dem Diktum der Ratio in Form der innerweltlichen Askese unterworfen habe, vollzog der Katholik eine Rationalisierung des rein ‚religiösen Feldes‘, ohne die alltägliche Welt des wirtschaftlichen Verkehrs zu prägen (vgl. I/9, 365). Zwar nimmt Weber auch in seiner *Protestantischen Ethik* durchaus auf den ökonomischen Erfolg der klösterlichen Wirtschaften vor allem im Mittelalter Bezug (vgl. I/9, 415), doch haben es diese gerade aufgrund ihres separierenden-äußerweltlichen Charakters nicht vermocht, das ökonomische Verhalten der Laien nachhaltig zu disziplinieren.

⁵⁴³ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2014), 123.

⁵⁴⁴ Zum ‚soziologischen Antikatholizismus‘ Webers vgl. weiterhin: Werner Stark (1968); John Milbank (2006), 97–100; Anthony Carroll (2007).

⁵⁴⁵ Vgl. Kapitel C.I.3. dieser Arbeit.

Die in Webers Darstellung der katholischen Religiosität und Askese eingeflossenen Vorurteile dürfen nicht nur als eine persönliche Ablehnung verstanden werden. Zeit seines Lebens hielt er sich in liberal-protestantischen, jüdischen und freigeistigen Kreisen auf, an katholischen Freunden wie Kollegen mangelte es.⁵⁴⁶ Nur Paul Honigsheim, ein Schüler und späterer Freund sowie Biograf Webers, war im katholischen Milieu beheimatet. Von diesem ist auch überliefert, dass Weber persönlich, trotz aller zeitbedingten Ablehnungen, auch eine Sympathie für bestimmte Formen der katholischen Religiosität teilte, die im Zusammenhang mit seinen längeren Italienaufenthalten ab 1898 stand: Mönchtum und prachtvolles Zeremoniell waren es, die Weber am Katholizismus durchaus positiv bewertete. Ebenso bekundete Weber, dem die *vita activa* stets näherstand als die *vita contemplativa*, Sympathie für die monastische Kontemplation.⁵⁴⁷ In höherem Alter soll sich seine Sympathie für den Katholizismus gesteigert haben und diese von ihm gar öffentlich geäußert worden sein.⁵⁴⁸ Dies ging so weit, schreibt Honigsheim, dass nach Webers Tod das Gerücht umher ging, hätte er länger gelebt, wäre es zu seiner Konversion zum Katholizismus gekommen – ein Gerücht, das Honigsheim für abwegig hält.⁵⁴⁹

Mit seinen Ausführungen zur typologischen Differenz zwischen innerweltlich-puritanischer und außerweltlich-katholischer Askese unternimmt Weber eine historisch-soziologische Erklärung der vermeintlichen Inferiorität der katholischen Länder des deutschen Kaiserreiches. Zum anderen liefert er eine geschichtswissenschaftliche Bestätigung wie Erklärung des kulturprotestantischen Fortschritts- respektive Modernitätsdiskurses, weicht hier aber von den verbreiteten Narrativen ab. Schließlich geht es ihm nicht um die Entstehung der Moderne an sich und deren christlichen Wurzeln, sondern um den modernen Kapitalismus. Der wissenschaftliche Rationalismus der Moderne, zumindest weisen die versprengten Hinweise Webers darauf hin, sind in seinen Augen insbesondere im katholischen Milieu der Neuzeit entstanden,⁵⁵⁰ obwohl auch hier zu fragen ist, ob er diese Erkenntnis his-

⁵⁴⁶ Vgl. Peter Hersche (1996), 370–371.

⁵⁴⁷ Vgl. Paul Honigsheim (1963), 253.

⁵⁴⁸ Vgl. Peter Hersche (1996), 374. Peter Hersche nimmt hier eine Entwicklung in Webers Denken an, die sich durch seine Kenntnisnahme der katholischen Religiosität allmählich vollzog.

⁵⁴⁹ Vgl. Paul Honigsheim (1963), 254.

⁵⁵⁰ Weber merkte im Resümee seiner Antikritik von 1910 an, dass der theoretisch-wissenschaftliche Rationalismus seinen Ursprung in „*katholischen* Gebieten und Köpfen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 738) habe und streng vom praktischen Rationalismus der innerweltlichen Askese zu unterscheiden sei (vgl. I/9, 738). Etwas ausführlicher hat er sich in seiner 1919/20 gehaltenen Vorlesung über Wirtschaftsgeschichte an der Universität München zum Verhältnis von Religion und Wissenschaft wie folgt geäußert: „Fast alle großen wissenschaftlichen Entdeckungen des 16. und noch am Anfang des 17. Jahrhunderts sind auf dem Boden des Katholizismus erwachsen: Kopernikus war Katholik, während sich Luther und Melanchthon seinen Entdeckungen gegenüber ablehnend verhielten. Überhaupt sind wissenschaftlicher Fortschritt und Protestantismus nicht ohne weiteres zu identifizieren. Die katholische Kirche hat zwar stellenweise den wissenschaftlichen Fortschritt gehemmt; aber auch die asketischen Sekten des Protestantismus haben von reiner Wissenschaft wenig wissen wollen,

torischer Forschung zu verdanken hat oder auch hier eine protestantische Vorannahme implizit übernimmt.⁵⁵¹ Ebenso ist es nicht der Protestantismus als solcher, den Weber für die Entstehung des modernen Kapitalismus verantwortlich macht. Stärker als die Theologen seiner Zeit unterscheidet er zwischen den neuzeitlichen Protestantismen, worauf an späterer Stelle noch zurückzukommen sein wird.⁵⁵² Des Weiteren hebt sich Webers Beurteilung der Askese von jener der oben genannten Philosophen und Theologen ab.⁵⁵³ Anders als diese sieht er in den asketischen Praktiken der katholischen Kirche kein Substrat außerchristlicher, hellenistischer Kulte und Praktiken,⁵⁵⁴ sondern führt diese auf die alttestamentarischen Gottesvorstellung zurück: „Es war also letztlich doch wieder der *eigene* asketische Grundcharakter des Calvinismus selbst, welcher die ihm kongenialen alttestamentlichen Elemente auslas und sich assimilierte [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 300). Rationale Askese ist für Weber folglich eine zumindest dem lateinisch-westlichen Christentum immanente Form religiösen Handelns.

In seiner Differenzierung zwischen außerweltlich-katholischer und innerweltlich-calvinistischer Askese sowie zum historischen Verhältnis beider Religiositäten bezieht sich Weber auf die kirchenhistorischen Schriften Albrecht Ritschls. Mit diesem 1889 verstorbenen Bonner Theologen führt Weber in seiner *Protestantischen Ethik* einen der bedeutendsten Kirchenhistoriker seiner Zeit an, der nicht nur der theologische Lehrer von Adolf von Harnack und Julius Kaftan war, sondern darüber hinaus Einfluss auf die Entstehung der ‚Religionsgeschichtlichen Schule‘,⁵⁵⁵ das wissenschaftliche Wirken Ernst Troeltschs sowie auf die Religionssoziologie Georg Simmels ausgeübt hat.⁵⁵⁶ Von den Schriften Ritschls zitiert Weber dessen von 1870 bis 1874 erschienenes dreibändiges Hauptwerk *Die christliche Lehre von der Recht-*

außer wo sie den realen Bedürfnissen des Alltags entgegenkam. Dagegen ist eine spezifische Leistung des Protestantismus, daß er die Wissenschaft in den Dienst der Technik und Ökonomik gestellt hat“ (III/6, 395). Dabei ist zu beachten, dass die zitierte Stelle aus den Mitschriften zweier Studenten rekonstruiert wurde und Weber diese Vorlesung selbst „als eine ihm aufgedrungene Improvisation mit tausend Unvollkommenheiten“ betrachtete; zitiert nach Wolfgang Schluchter (2011), 56. Zum allgemeinen Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft im Werke Webers vgl. Wolfgang Schluchter (1980), 32–33.

⁵⁵¹ Mit seinem 1900 in den Kant-Studien erschienenen Aufsatz *Kant der Philosoph des Protestantismus* prägte der Philosoph Friedrich Paulsen, und mit ihm sein langjähriger Freund Julius Kaftan, die Gegenüberstellung von ‚praktischem Protestantismus‘ und ‚intellektualistischem Katholizismus‘; vgl. Friedrich Paulsen (1900), 9. Zwar wurde diese Frage nach der Bezeichnung Kants und das damit zusammenhängende Bild von Katholizismus und Protestantismus innerhalb der Philosophie diskutiert; vgl. Albert Raffelt (2005). Inwieweit sich die sich daraus ergebenden Konfessionsurteile über den philosophischen Diskurs hinaus im akademischen Bürgertum im Allgemeinen und bei Weber im Besonderen wiederfinden lassen, lässt sich an dieser Stelle nicht feststellen.

⁵⁵² Vgl. Kapitel C.II.3.e) dieser Arbeit.

⁵⁵³ Vgl. Kapitel C.I.3. dieser Arbeit.

⁵⁵⁴ Vgl. Kapitel C.I.3. dieser Arbeit.

⁵⁵⁵ Vgl. Volkhard Krech (2002), 123.

⁵⁵⁶ Vgl. Volkhard Krech (1998), 177–178.

fertigung und Versöhnung in seiner dritten Auflage von 1889 und die dreibändige *Geschichte des Pietismus*, die zwischen 1880 und 1886 erschienen ist und schnell zum Standardwerk zur Geschichte des Pietismus im deutschsprachigen Raum wurde.⁵⁵⁷ Webers wissenschaftliches Verhältnis zum Werk Ritschls ist ambivalent. Auf der einen Seite lobt er die historische Arbeit des Theologen emphatisch, hebt dessen „Großartigkeit der gedanklichen Schärfe“ (I/9, 249 Anm. 4) hervor und folgt ihm auch in vielen historischen Details. Auf der anderen Seite ist Ritschl der Autor, der in der *Protestantischen Ethik* am häufigsten kritisiert und dem eine starke „Untermischung der historischen Darstellung mit Werturteilen“ (I/9, 249 Anm. 4) vorgeworfen wird.⁵⁵⁸ Es sind vor allem Ritschls Interpretation der lutherischen Frömmigkeit und seine Verhältnisbestimmung zwischen Luthertum und Reformierten,⁵⁵⁹ die Weber wiederholt attackiert. Zwar folgt er den Deutungen des Bonner Theologen hinsichtlich der Einschätzung, dass das Berufskonzept Luthers eine bedeutende Kulturleistung und die damit einhergehende Hochschätzung des Berufs eine allgemeinprotestantische Eigenheit sei. Ebenso übernimmt Weber die von Ritschl theologisch fundierte Stereotypisierung des Katholizismus, der für beide fortschrittsfeindlich, konservativ und traditionalistisch ist. Doch fällt Webers Beurteilung des Luthertums weit negativer aus als die Ritschls. Ausschlaggebend ist hierfür Webers Adaption des von Matthias Schneckenburger vertretenen, und später genauer zu untersuchenden, religionspsychologischen und dogmenhistorischen Unterscheidung, anhand derer die lutherische Frömmigkeit als passiv, die der Reformierten als aktiv charakterisiert wird.⁵⁶⁰ Demgegenüber, soviel sei an dieser Stelle vorweggenommen, sieht Ritschl das religiöse Leben der Lutheraner nicht durch einen Quietismus beherrscht, „sondern ethische Weltbemächtigung bzw. religiös motivierte Förderung der säkularen Kultur“.⁵⁶¹

Ritschls Werk ist während der Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und dem preußisch und protestantisch dominierten Deutschen Kaiserreich am Ende des 19. Jahrhunderts entstanden. Dementsprechend verfolgt er darin ein dezidiert konfessionspolitisches Interesse: Die Delegitimierung des politisch konservativen Luthertums der aristokratisch-feudalen Herrschaftseliten des preußisch geprägten Deutschen Kaiserreiches, denen er vorwirft die Reformation verraten zu haben und noch im mittelalterlichen und römisch-katholischen Weltbild verhaftet zu sein.⁵⁶² Insbesondere den Pietismus betrachtet er als eine ‚Rekatholisierung‘ des Luthertums; jener habe sich zwar als legitimen Erben des Wittenberger Reformators

⁵⁵⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2014), 140.

⁵⁵⁸ Siehe hierzu die von Graf zusammengestellten Textverweise: Friedrich Wilhelm Graf (2014), 140 Anm. 94. Hier weist Graf auch auf die mögliche Beeinflussung Webers durch Troeltsch in Bezug auf die Ritschl-Kritik hin.

⁵⁵⁹ Die gesamte Schule Ritschls zeichnet sich durch ihre Ablehnung jeglichen Konfessionalismus aus; vgl. Jan Rohls (1997), 798–799.

⁵⁶⁰ Vgl. Kapitel C.II.3.e) dieser Arbeit.

⁵⁶¹ Friedrich Wilhelm Graf (2014), 144.

⁵⁶² Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2014), 145.

verstanden, durch seine asketische und mystische Frömmigkeit aber das Werk Luthers verraten.⁵⁶³ Im Folgenden wird Ritschls *Geschichte des Pietismus*, insbesondere die Prolegomena im ersten Buch näher untersucht, da er sich in dieser eingehend mit dem Zusammenhang von katholisch-mittelalterlicher und protestantisch-neuzeitlicher Askese auseinandersetzt.

Ritschl beginnt seine *Geschichte des Pietismus* mit einer Darstellung der katholischen Religiosität des Mittelalters und einer semantischen Untersuchung des Begriffs der Reformation.⁵⁶⁴ In seiner Charakterisierung des mittelalterlich-katholischen Denkens und dessen Ursprung verbleibt Ritschl im vorherrschenden Narrativ der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts,⁵⁶⁵ wenn er jenem einen Dualismus unterstellt, der zwischen Welt und Kirche, Laien und Klerus respektive Mönchen unterscheidet. Der katholische Dualismus wird von Ritschl als Residuum des spätantiken Neuplatonismus betrachtet, der auch die Wurzel christlicher Askese wie Mystik sei.⁵⁶⁶ Dementsprechend sei die religiöse Vollkommenheit für die Katholiken nur in der klerikal-monastischen Lebensweise zu finden, während die Laien ein imperfektes, sekundäres und weltliches Christentum lebten und einzig auf die sakramentale Gnade des Klerus angewiesen waren.⁵⁶⁷ Diese außerweltliche Ausrichtung des religiösen Lebens habe im Laufe des Mittelalters zu einer immer stärkeren Verschärfung des klerikalen Lebens geführt: Der Mönch wurde zunehmend zum Maßstab christlicher Frömmigkeit, wofür Ritschl als Beispiel die cluniazensische Reform des 9. Jahrhunderts anführt, in deren Zug die Mönche zum Vorbild christlichen Lebens avancierten. Reform beziehungsweise Reformation habe im Mittelalter aber immer die Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Christentum, also Mönchtum, und Welt gemeint, wobei es entweder um das Verhältnis zwischen Kirche und Welt oder um die persönliche Religiosität des Einzelnen gegangen wäre. Im letzten Falle habe es zwei Mittel der Reform gegeben: Entweder die Abschottung der Mönchsgemeinschaften von der Welt oder „die möglichste Ausbreitung der mönchischen Vollkommenheit auf die Laien, die in der Familie und im bürgerlichen Berufe bleiben sollen“.⁵⁶⁸ Die letzte Form der mittelalterlichen Reform sei insbesondere von den Franziskanern forciert worden.

Die durch Franziskus von Assisi angestoßene Reform setzte sich, so wie laut Ritschl alle Reformbewegungen zu dieser Zeit, die Jerusalemer Urgemeinde als den

⁵⁶³ Ritschl hat seine Schrift als Gegenentwurf zum Werk Max Goebels verfasst, der in seiner *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche* die Auffassung vertreten hat, dass es sich beim Pietismus um die Vollendung der Reformation handelt; vgl. Hubert Treiber (2001), 269.

⁵⁶⁴ Ritschl unterscheidet nicht zwischen der katholischen Kirche des Mittelalters und jener der Moderne, wenn er von der katholischen Religiosität schreibt und sich implizit auf die des Mittelalters bezieht; vgl. Albrecht Ritschl (1880), 11.

⁵⁶⁵ Vgl. Kapitel C.1.3.g) dieser Arbeit.

⁵⁶⁶ Vgl. Albrecht Ritschl (1880), 29.

⁵⁶⁷ Vgl. Albrecht Ritschl (1880), 11.

⁵⁶⁸ Albrecht Ritschl (1880), 18.

Maßstab, nach der die Kirche und das religiöse Leben neu zu gestalten seien.⁵⁶⁹ Zwar glich das Ziel Franziskus', die Reform des Verhältnisses von Kirche und Welt, jenem der anderen Ordensgründer vor ihm. Doch durch Franziskus' Ziel einer gesamtchristlichen Reform und der Orientierung an der Urgemeinde, dem Leben der Apostel und Jesus, wird die Armutskaskese durch die Forderung Jesu ergänzt, seine Nachfolge anzutreten, die Gastfreundschaft aufsuchen und mit dem Friedensgruß einkehren zu sollen. Das franziskanische Gebot der Nachfolge Christi habe mit der traditionellen Weltflucht der Mönche gebrochen. Gesteigert habe sich die franziskanische Weltzugewandtheit durch Franziskus' Anweisung, durch öffentliche Predigten das christliche, in diesem Falle also monastische Ideal, unter den Laien zu verbreiten. Franziskus wäre nicht bloß an einer weiteren monastischen Reform gelegen, sondern um eine Annäherung der Laien an das ‚wahre Christentum‘ in Form der mönchischen Frömmigkeit. Hierfür habe er nicht nur die Orden der Franziskaner und Clarissen gestiftet, sondern auch den Terziarenorden. Letzterer war ein halbmonastischer Laienorden, dessen Mitglieder zwar im weltlichen Stand verblieben, sich aber durch ihre Mitgliedschaft im Orden zwanzig Regeln auferlegt haben, die sie im bürgerlichen Leben einhalten müssen: „Es kam aber dem Reformator [Franziskus] darauf an, die asketische Lebensweise auch in die bürgerliche Gesellschaft einzuführen“.⁵⁷⁰ Für Ritschl besteht die bedeutende Leistung der Franziskaner, und ebenso der Dominikaner, darin, durch ihre religiös motivierte Bindung zu den Laienschichten und ihren Volkspredigten die Ideen von christlicher Gleichheit und Gerechtigkeit innerhalb der laikalen Bevölkerung des Mittelalters verbreitet zu haben.⁵⁷¹ Als Zentrum der Franziskaner und der weiteren Bettelorden macht Ritschl die im Spätmittelalter florierenden Städte aus. Literarisch gebildete Handwerker und Kleinbürger hätten die Gefolgschaft der Bettelmönche gebildet; innerhalb dieser Kreise war die Idee einer anstehenden Kirchenreform latent, weshalb, so Ritschl, diese franziskanisch beeinflussten Kreise später eine große Affinität für die durch Luther und Zwingli eingeleitete Reformation gezeigt hätten. Doch zeigt sich für Ritschl, dass das franziskanisch beeinflusste Kleinbürgertum dem mittelalterlichen Reformationsbegriff anhing, insofern sie die Kirchenreform als „directe Reform der Sitten verstanden“ haben und ihr Ziel nicht,⁵⁷² wie für Luther und Zwingli, die Aufhebung der Gegensätze von Christentum und Weltlichkeit gewesen sei.⁵⁷³ Anstatt dem Wirken der beiden genannten Reformatoren zu folgen, entwickelten sich die städtischen Franziskaner und ihre Terziaren zu einer für Ritschl sogenannten pseudoreformierten Gruppe: Den Wiedertäufern.

Obwohl Ritschl eingestehen muss, dass er keine historisch-empirischen Belege für eine direkte intellektuelle, institutionelle oder personelle Verbindung zwischen

⁵⁶⁹ Vgl. Albrecht Ritschl (1880), 18–19.

⁵⁷⁰ Albrecht Ritschl (1880), 15.

⁵⁷¹ Vgl. Albrecht Ritschl (1880), 13–16.

⁵⁷² Albrecht Ritschl (1880), 31.

⁵⁷³ Vgl. Albrecht Ritschl (1880), 23.

Franziskanern und Wiedertäufern besitzt,⁵⁷⁴ betont er, dass die Letztgenannten, „deren Frömmigkeit das mönchische und ceremonialgesetzliche Gepräge an sich trägt“,⁵⁷⁵ „ihr leitendes Motiv aus dem katholisch-asketischen Christentum des Mittelalters empfangen“ haben.⁵⁷⁶ Es sei also das reformatorische Bestreben Franziskus’ gewesen, das die Askese aus den Klostermauern befreit habe, zum Leitbild christlicher Laienfrömmigkeit werden ließ und damit die Wiedertäufer schuf, die der Ursprung des späteren Pietismus gewesen seien; ein Vorgang, der für Ritschl fernab der reformatorischen Ziele von Calvin, Luther und Zwingli gelegen habe. Denn für die theologische Ansicht der drei Reformatoren – er unterscheidet nicht zwischen Lutheranern und Reformierten – sei die Weltzugewandtheit und die Wertschätzung des weltlichen Berufes grundlegend; letzterer ist für Ritschl der zentrale Begriff der lutherischen Ethik.⁵⁷⁷ Damit stehe die Reformation des 16. Jahrhunderts der katholischen Kirche und ihren Reformen diametral entgegen. Gerade die Überwindung des dualistischen Denkens des Katholizismus mache den Protestantismus aus. Aus dieser Bewertung des Protestantismus von Calvin, Luther und Zwingli stellen sich ihm die Pietisten als „eine Perversion reformatorischer Weltfrömmigkeit dar“.⁵⁷⁸

Es sind vor allem drei Punkte, in denen die *Geschichte des Pietismus* Ritschls und die *Protestantische Ethik* Webers übereinstimmen: Zum einen die negative Bewertung des Katholizismus hinsichtlich dessen Kompatibilität mit der modernen Welt und zum anderen die kritische Bewertung der Mystik.⁵⁷⁹ Aber vor allem – und das hat das vorliegende Kapitel gezeigt – konnte Weber in seiner idealtypischen Konstruktion des Askesebegriffs in historischer Perspektive an Ritschl anknüpfen. Für Ritschl sind die pietistischen Strömungen die Fortsetzung der mittelalterlichen Klosteraskese, mit der das Luthertum gebrochen habe. Auch diese Ansicht findet sich bei Weber, wenn auch in modifizierter Form. Beide sind sich darin einig, dass das gewandelte Verhältnis zur Welt im Protestantismus die große Zäsur zur katholischen Religiosität des Mittelalters darstelle: Mittelalterlich-katholische Religiosität findet ihre Bestätigung außerhalb, neuzeitlich-protestantische innerhalb der Welt. Während aber für Ritschl gerade das Luthertum den Weg in die Welt geschafft habe, sieht Weber diesen Schritt als weitaus weniger konsequent als jenen des Calvinismus. Ritschl konstruiert eine Kontinuitätslinie zwischen Katholizismus und dem reformierten Protestantismus und sieht im Luthertum die einzig legitime Abkehr vom mittelalterlich-katholischen Christentum, wogegen für Weber gerade im Luthertum noch mittelalterliche Vorstellungen vorherrschen.⁵⁸⁰ Für Ritschl zeichnet sich gerade das Luthertum durch seinen positiven Bezug zur Welt aus; eine Rolle, die

⁵⁷⁴ Vgl. Albrecht Ritschl (1880), 30.

⁵⁷⁵ Albrecht Ritschl (1880), 30.

⁵⁷⁶ Albrecht Ritschl (1880), 29.

⁵⁷⁷ Vgl. Ulrich Barth (1999), 91–92.

⁵⁷⁸ Friedrich Wilhelm Graf (2014), 145.

⁵⁷⁹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2014), 144.

⁵⁸⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2014), 146.

bei Weber dem asketischen Protestantismus zukommt. Dementsprechend ist Graf zuzustimmen, wenn er schreibt, Weber vertrete „a view contrary to Ritschl’s, especially with regard to the difference between Calvinist and Lutheran piety, as well as in his evaluation of the cultural implications of ascetic Protestantism“.⁵⁸¹ Das darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Weber ebenso wie Ritschl eine innere Verwandtschaft zwischen der außerweltlichen Askese der mittelalterlichen Mönche und der innerweltlichen Askese der Puritaner annimmt. Nur ist diese Verwandtschaft für Weber eben nicht wie von Ritschl postuliert eine direkt historische, die sich aus persönlichen und institutionellen Überschneidungen ergibt, sondern eine idealtypische, insofern die christliche Askese, außer- wie innerweltlich, ihren Ursprung in alttestamentarischen und christlichen Vorstellung von einem transzendenten und weltfernen Gott hat. Insofern liegen Neugebauer und Treiber nicht ganz falsch, wenn sie Ritschl als ‚unfreiwilligen Geburtshelfer‘ der Protestantismusthese Webers bezeichnen.⁵⁸²

Trotz der differierenden Ansicht zur historischen Kausalität und der Bewertung der protestantischen Strömungen vermag Weber an Ritschls Deutungen von Martin Luther und dessen Theologie anzuknüpfen. So weist Ulrich Barth darauf hin, dass für Ritschl die Reformation Luthers keine endgültige Abkehr vom mittelalterlichen Christentum bedeutet habe. Kirchenpolitische Abwägungen, theologische Inkonsistenz, biografisch monastische Prägung und der nominalistisch-scholastische Gottesbegriff Luthers hätten laut Ritschl dazu geführt, dass der Protestantismus lutherischer Prägung einen ambivalenten Charakter besäße: Auf der einen Seite habe der Wittenberger Reformator neue ethische, soziale sowie religiöse Ideale aufgestellt, auf der anderen Seite sei sein Denken in „vorgegebenen Denkgewohnheiten, überkommenen Lebensformen und kirchlichen Lehrzwängen“ verblieben,⁵⁸³ die sich auch im lutherischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts noch finden ließen.⁵⁸⁴

Es ist die historische Betrachtung der christlichen Askese, die Weber von Ritschl übernommen hat und die er in seine idealtypische Begriffsbildung der Askese integriert hat. Hierdurch wird es ihm möglich, die innerweltliche Askese der Puritaner als eine Fortsetzung christlicher Ethik des Mittelalters unter historisch und religiös veränderten Bedingungen zu verstehen. Um diese Traditionslinie historisch herauszuarbeiten und zu umreißen, bedient sich Weber der idealtypischen Begriffsbildung, nicht mehr nur in historisch-genetischer, sondern komparativer Hinsicht: Der puritanischen Askese stellt er die lutherische Mystik gegenüber.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Friedrich Wilhelm Graf (1993), 42.

⁵⁸² Vgl. Hubert Treiber (2001), 264; Georg Neugebauer (2017), 302.

⁵⁸³ Ulrich Barth (1999), 99.

⁵⁸⁴ Vgl. Ulrich Barth (1999), 94–99.

⁵⁸⁵ Damit ist – anders als Adair-Toteff behauptet – die Komplementarität von Askese und Mystik bereits vor Webers späten soziologischen Werken *Wirtschaft und Gesellschaft* und der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* entstanden; vgl. Christopher Adair-Toteff (2016), 61.

e) *Calvinismus und Luthertum: Askese und Mystik*

Wolfgang Schluchter hat dargestellt, dass der Begriff der Mystik in Webers Protestantismusstudie dazu dient, den asketischen vom nichtasketischen Protestantismus abzugrenzen.⁵⁸⁶ Dabei nimmt er einen systematischen Blick auf das Werk Webers ein und konzentriert sich auf die Gegenüberstellung von Askese und Mystik, wie diese von Weber in seinem soziologischen Spätwerk durch den Vergleich zwischen antikem Buddhismus und Puritanismus vorgenommen wird.⁵⁸⁷ Schluchter weist zwar auf die bereits in der *Protestantischen Ethik* bestehende Komplementarität von Askese und Mystik hin, belässt es jedoch bei dieser Anmerkung. Dabei ist es für die vorliegende werkgeschichtliche Untersuchung wichtig, den Mystikbegriff Webers in seiner Protestantismusstudie genauer zu untersuchen, denn die Komplementärfunktion des Idealtypus dient ihm zur Akzentuierung und Schematisierung seiner historisch-genetischen Fragestellung und damit der Bildung des Askesebegriffes.

Der Lehre Calvins, wie bereits weiter oben ausgeführt, kommt für Weber die Bedeutung zu, die konsequenteste Form der Idee respektive des Glaubens des asketischen Protestantismus darzustellen (vgl. I/9, 247–249). Dem stellt er in der *Protestantischen Ethik* das Luthertum gegenüber, das hierin als konsequenteste Form des nichtasketischen Protestantismus zu verstehen ist. Wichtig für die Unterscheidung sind das jeweilige Gottesbild und die damit zusammenhängende Vorstellung des Erlösungszustandes. Sei das Ziel der asketischen Protestanten bekanntermaßen die Bewährung durch innerweltliches Handeln vor Gott, so strebten die Lutheraner die *unio mystica* an (vgl. I/9, 276). Mit *unio mystica* bezeichnet Weber ein „substantielles [sic] Gottesgefühl“ und „die Empfindung eines realen Eingehens des Göttlichen in die gläubige Seele“ (I/9, 278). Die mystische Religiosität wird von Weber durch ihren passiven und emotionalen Charakter charakterisiert und der lutherischen Mystik sei historisch die Kontemplation der mittelalterlichen Mystik vorausgegangen (vgl. I/9, 278). Ist laut Weber für den Calvinisten das Ziel religiösen Handelns die Heiligung des ganzen Lebens durch systematisch-rationale Kontrolle des eigenen Tuns, suche der Lutheraner seine Erlösung in der Sündenvergebung durch Gott. Da die Gnade Gottes für den Lutheraner jederzeit verloren gehen, gleichwohl aber auch durch bußfertige Reue wiedererlangt werden könne, würde ihm jedes psychologische Motiv „zu einer systematischen, rationalen Gestaltung des ethischen Gesamtlebens“ (I/9, 304) fehlen. An die Stelle des planvollen Strebens beim Puritaner, um das Wissen von der eigenen Erwählung zu erlangen und zu erhalten, trete für den Lutheraner das Fühlen der diesseitigen Gemeinschaft mit Gott und damit die Empfindung der göttlichen Gnade (vgl. I/9, 336). Hierdurch aber fehle der „Antrieb zur konstanten Selbstkontrolle und damit überhaupt zur *plam*mäßigen Reglementierung des eigenen Lebens, wie ihn die unheimliche Lehre des Calvinismus enthielt [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 306). Weber erklärt diesen Umstand

⁵⁸⁶ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 81.

⁵⁸⁷ Vgl. Kapitel D.IV.2.b) dieser Arbeit.

anhand einer Gegenüberstellung der beiden Reformatoren wie folgt: „Bei Calvin ist eben das ‚decretum horribile‘ nicht wie bei Luther *erlebt*, sondern *erdacht*, und deshalb in seiner Bedeutung gesteigert mit jeder weiteren Steigerung der gedanklichen Konsequenz in der Richtung seines lediglich Gott, nicht den Menschen, zugewendeten religiösen Interesses [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 257). Während die calvinistische Theologie die Konsequenz einer rationalen und gedanklichen Operation ist, die aufgrund dessen eine äußerste Steigerung des Gotteskonzeptes darstellt, fußt die lutherische Theologie auf einer gefühlsmäßigen Gottesbeziehung, die dadurch keine Motivation zur Systematisierung der Lebensführung entwickelt.

Durch die unterschiedlichen Grundlagen der beiden genannten Theologien Calvins und Luthers kommt ein weiteres Unterscheidungselement hinzu, anhand dessen Weber die Typen Askese und Mystik voneinander differenzieren will: Das asketische Streben der Calvinisten ist auf das Jenseits (vgl. I/9, 289), die Gefühlsfrömmigkeit der Lutheraner auf das Diesseits ausgerichtet. Der Gott Luthers sei nicht der herrschsüchtige, rächende und weit entrückte Gott des *Alten Testaments*, den Calvin und dessen Nachfolger favorisiert hätten. Für den Wittenberger Reformator und seine theologischen Epigonen ist der gnädige, liebende und versöhnende Gott des *Neuen Testaments* maßgeblich, der den Mensch nicht unter das Joch des Gesetzes stellen wolle. Deshalb galt den lutherischen ‚Kirchenvätern‘, dass „die Gnade verlierbar (amissibilis) ist und durch bußfertige Demut und gläubiges Vertrauen auf Gottes Wort und die Sakramente neu gewonnen werden kann“ (I/9, 256). Dadurch, dass die Gnade jederzeit wiedererlangt werden könne, fehle dem mystischen Lutheraner der Antrieb der dauerhaften Reflexion über sein Handeln und die habituelle Disziplinierung seines eigenen Verhaltens. Dem puritanischen Streben, als ein Werkzeug Gottes ethische Vollkommenheit dauerhaft zu erreichen (vgl. I/9, 322) und sich damit der Gnade gewiss zu sein, steht die lutherische subjektive Vereinigung mit Gott gegenüber.

Weber unternimmt mit dieser Typologisierung eine historische und implizite Deutung der vorreformatorischen Religiosität Westeuropas, die er anscheinend nie verworfen hat, insofern er die Ausführungen der *Protestantische Ethik* weder grundlegend revidiert noch korrigiert hat und sie als Ausgangspunkt seiner späteren Überlegungen zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* verstand. Jedoch vermochte er es nicht, eine Studie zum spätantiken und mittelalterlichen Christentum Europas zu verfassen.⁵⁸⁸ Askese und Mystik seien Formen christlicher Religiosität, die ihren ideellen Ursprung in den von Weber angenommenen zwei unterschiedlichen Gottesvorstellungen des Alten und des Neuen Testaments haben. Dementsprechend knüpfen sowohl der asketische Puritanismus sowie das mystische Luthertum an bereits bestehende Traditionen des lateinischen Christentums an: Die Puritaner an die rationale Lebensführung des Mönchtums, die Lutheraner an die Mystik des Mittelalters (vgl. I/9, 276–278). Dementsprechend erscheint der Protestantismus aus der Perspektive Webers als eine Zeit der ideellen Fragmentierung und Verselb-

⁵⁸⁸ Vgl. Kapitel D.I.1. dieser Arbeit.

ständigung von bis in die Neuzeit differenten, aber institutionell gebundenen Traditionen und Theologien.

Anders als bei der innerweltlichen Askese der Calvinisten unternimmt Weber keine genauere Bestimmung der lutherischen Mystik in Bezug auf die Welt; die Beziehung zwischen Mystik und Welt stellt Weber erst später in dem religionssoziologischen Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* her.⁵⁸⁹ Trotz der unterkomplexen Ausarbeitung des Mystikbegriffs in der *Protestantischen Ethik* ist dieser der Komplementärbegriff zur Askese. Die von Weber in seiner Protestantismusstudie eingeführte Askese-Mystik-Dichotomie lässt sich schematisch wie folgt darstellen: aktiv – passiv, rational – emotional, planmäßig – planlos, wissen – fühlen, objektiv – subjektiv, jenseitig – diesseitig, Werkzeug – Einssein mit Gott. Die Askese-Mystik-Dichotomie in Webers *Protestantischer Ethik* beschreibt Wolfgang Schluchter daher wie folgt: „Handlungskultur steht gegen Gefühlskultur“.⁵⁹⁰ Insbesondere der Mystikbegriff erfährt in Webers späterer Religionssoziologie Modifikationen und eine detailliertere Ausarbeitung. Hierdurch wird die oben dargestellte Dichotomie zu einer Typologie der religiösen Lebensführung ausgebaut, in der die letztgenannte Unterscheidung zwischen dem Verständnis des asketischen Gläubigen als Werkzeug Gottes und dem mystischen Verständnis als Gefäß Gottes eine elementare Bedeutung erhält.

Weber bezieht sich in seiner idealtypischen Konstruktion der konfessionellen Unterschiede in der Lebensführung zwischen Reformierten und Lutheranern, zwischen asketischem und nichtasketischem Protestantismus auf die dogmenhistorische Untersuchung des Berner Theologen Matthias Schneckenburger.⁵⁹¹ Dieser vertritt in seiner 1855 postum erschienenen zweibändigen Schrift *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs* die These, die ethischen Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten könnten auf ihre dogmatischen Unterschiede zurückzuführen seien. Der kirchenpolitisch-historische Ausgangspunkt für diese Theorie waren die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandenen Unionsbewegungen im deutschen Sprachraum, die eine Kirchengemeinschaft von Lutheranern und Reformierten anstrebten. Friedrich Schleiermacher, der Lehrer Schneckenburgers, vertrat 1821 die Auffassung, keine der Lehrdifferenzen zwischen Lutheranern und Reformierten rechtfertige eine bleibende kirchliche Trennung der protestantischer Konfessionen, und vermochte damit der kirchlichen Unionsbestrebung in Preußen theologische Beihilfe zu leisten.⁵⁹² Gegen diese vermittlungstheologische Tendenz bildete sich in den 1840er Jahren in der Schweiz Widerstand, der hauptsächlich von den Schleiermacherschülern Matthias Schneckenburger und Alexander Schweizer getragen wurde. Später trat Ferdinand Baur, Begründer der theologischen Tübinger Schule, in die Diskussion mit ein. Dabei ging es den ge-

⁵⁸⁹ Vgl. die Kapitel D.III.4. und D.IV.2. dieser Arbeit.

⁵⁹⁰ Wolfgang Schluchter (1991b), 81.

⁵⁹¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2014), 130.

⁵⁹² Vgl. Martin Laube (2011), 50.

nannten Protagonisten nicht darum, die Unionsbemühungen zu delegitimieren oder gar zu verhindern. Vielmehr vertraten sie die Überzeugung, dieser Kircheneinigung ein theologisch kritisch konsolidiertes Fundament verleihen zu wollen.⁵⁹³ Der theologische Disput um den Unterschied zwischen reformierter und lutherischer Frömmigkeit war kurz und intensiv und endete mit dem Tod Matthias Schneckenburgers im Jahr 1848.⁵⁹⁴

Für Schneckenburger besteht die in seiner *Vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs* ausgeführten Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten nicht nur in einzelnen Lehrmeinungen, sondern die „confessionelle Eigenthümlichkeit der zwei Formen des Protestantismus [besitze] eine innere psychologische Bedeutsamkeit“.⁵⁹⁵ Der Grund hierfür seien die unterschiedlichen Lehrbegriffen, die das Denken ihrer Anhänger beeinflussen und die er im Sinne einer ‚komparativen Dogmatik‘ analysieren will.⁵⁹⁶ Martin Laube hat auf die Leistung Schneckenburgers hingewiesen, zum einen die Selbststilisierung der Reformierten als Verfechter eines konsequenteren Protestantismus zu umgehen,⁵⁹⁷ zum anderen der Historisierung dogmatischen Denkens Genüge zu tun, indem er sich durch die geschichtliche Betrachtung von dem Rationalismus der Aufklärung distanzieret.⁵⁹⁸ Weber bezeichnet die oben genannte Schrift Schneckenburgers in seiner Protestantismusstudie als ein „noch heute nicht veraltetes schönes Werk“ (I/9, 201 Anm. 50), hält sie für die Beschäftigung mit den Lehrunterschieden von Lutheranern und Reformierten für eine Pflichtlektüre (vgl. I/9, 248 Anm. 4) und meint weiter, sie wäre „so fein und mit einer solchen Zurückstellung aller Werturteile rein sachlich analysiert“ (I/9, 276), dass er ohne weiteres an diese anknüpfen könne.⁵⁹⁹ Auf die Bedeutung Schneckenburgers, aber auch Ritschls, für Webers Begriff des asketischen Protestantismus hat Troeltsch dann auch in seinem 1912 erschienenen religionssoziologischen Hauptwerk *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* hingewiesen:

⁵⁹³ Schneckenburger schreibt davon, dass die preußische Kirchenunion nur dann gelingen könne, wenn die Differenzen beider protestantischer Konfessionen herausgearbeitet werden, um von dort aus die Gemeinsamkeiten zu erarbeiten; vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 5.

⁵⁹⁴ Zur Auseinandersetzung über die Differenzen von Luthertum und reformierter Kirche zwischen den drei oben genannten Theologen vgl. Martin Laube (2011), 50–58.

⁵⁹⁵ Matthias Schneckenburger (1855a), 3.

⁵⁹⁶ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 9–10.

⁵⁹⁷ Vgl. Martin Laube (2011), 53.

⁵⁹⁸ Vgl. Martin Laube, (2011), 55–56. Zur Position Schneckenburgers vgl. Martin Laube (2011), 65–68.

⁵⁹⁹ Die gegen Schneckenburgers ‚vergleichende Dogmatik‘ vorgebrachte Kritik lehnt Weber mit der Begründung ab, dass diese nicht aus historisch-wissenschaftlicher Perspektive erfolge, sondern nur Ausdruck der dogmatischen Befangenheit der Kritiker sei; vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2014), 131. Graf vermutet, dass Weber Schneckenburger dank des Einflusses von Troeltsch den Vorzug vor anderen Theologen gegeben hat; vgl. Friedrich Wilhelm Graf (1993), 35.

„Auf den Begriff des ‚asketischen Protestantismus‘ wäre ich allerdings ohne Weber nicht in größerer Klarheit gekommen, als dieser Begriff schon bei Schneckenburger und Ritschl vorbereitet ist. Man braucht nur die Werke dieser beiden hervorragend scharfsinnigen und kenntnisreichen Gelehrten nur genau studieren, um auf den Begriff geführt zu werden“.⁶⁰⁰

Diesem Rat Troeltschs folgend, werden die Konzepte in der Schrift Schneckenburgers untersucht, die Weber in seinem Begriff der innerweltlichen Askese verarbeitet hat.

Die leitende Frage nach der psychologischen Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten erörtert Schneckenburger anhand des ‚christlichen Bewusstseins‘, das durch Glaubens- und Lehrsätze geformt und strukturiert sei und dementsprechend das Handeln der Gläubigen beeinflusse. Dass es zwischen Lutheranern und Reformierten neben Gemeinsamkeiten auch Gegensätze in der Lehre gibt, schließt Schneckenburger aus der unterschiedlichen Frömmigkeit beider Konfessionen. Denn, so führt er weiter aus, die Charakterisierung der lutherischen Frömmigkeit als eine innerliche und die der Reformierten als eine äußerliche „und im Handeln sich darstellende, praktisch verständige“ sei längst anerkannt.⁶⁰¹ Während also „in der reformierten Frömmigkeit die thätigen Zustände vor den ruhenden“ vorherrschten, so könne dies „von der lutherischen nicht gesagt werden“, da diese „vielmehr im Gegensatz steht, bei welcher das zuständige Bewusstsein vorherrscht“.⁶⁰² Schneckenburger fragt folglich nach den Gründen dieser Unterschiede und meint diese in den Soteriologien beider protestantischer Konfessionen zu finden. Zwar würden Lutheraner und Reformierte darin übereinstimmen, so Schneckenburger, dass der wahre Glaube auch gute Werke nach sich ziehe und das sittliche Tun keine Notwendigkeit der ‚Rechtfertigung und Wiedergeburt in Christo‘ sei. Doch wären die guten Werke laut beider protestantischer Theologien die direkte Folge christlichen Glaubens, womit die beiden Protestantismen sich gegen den Vorwurf der katholischen Kirche wehren würden, nach dem das *sola fide* zu einer ethisch indifferenten Haltung führe. Den Unterschied in dieser Lehre zwischen Lutheranern und Reformierten würde die Begründung der guten Werke aus dem Glauben heraus machen. Denn die reformierte Theologie „legt einen ungleich grösseren Nachdruck darauf [auf die guten Werke], und verräth hierin ihre praktische Wirkung“.⁶⁰³ Als Motiv der reformierten Lehrmeinung zum sittlichen Handeln aus dem Glauben heraus gibt Schneckenburger das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung an und bezieht sich hierbei auf die Darlegungen im reformierten *Heidelberger Catechismus*. Weil der Glaube für die reformierte Theologie das entscheidende Moment für die Erlösung sei, dieser jedoch eine rein subjektive Qualität besitze, würde nach dessen Objektivierung gestrebt, die durch sittliches Handeln erreicht werden soll. Der Glaube, verstanden als die Einverleibung Christi, werde sich erst durch das objektive Ver-

⁶⁰⁰ Ernst Troeltsch (2021), 1803 Anm. 510; vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf (2014), 138 Anm. 84.

⁶⁰¹ Matthias Schneckenburger (1855a), 38.

⁶⁰² Matthias Schneckenburger (1855a), 158.

⁶⁰³ Matthias Schneckenburger (1855a), 39.

halten, das Ausfluss göttlicher Gnade sei, vergewissert.⁶⁰⁴ Schneckenburg weiter über den reformierten Glauben: „Dass nun mein Glaube der wahre ist, mithin sich in ihm auch meine Elektio[n] realisirt [sic], das erkenne ich nur, wenn er seine Wahrheit im Heiligungstreiben bewährt, wie denn die Erwählung zum Glauben und damit zur Rechtfertigung auch die zur Heiligung in guten Werken ist“.⁶⁰⁵ Es ginge den Reformierten darum, den subjektiven Glauben im Handeln zu objektivieren. Dadurch gehe es folglich nicht um die Qualität der äußeren Werke, die geschaffen werden, sondern um die innere Qualität des im Glauben Handelnden, die sich in den äußeren Werke zeige. Das Motiv der objektiv erfahrbaren Glaubensbewährung sei das entscheidende Moment für das fromme und soteriologisch relevante Handeln der Reformierten.⁶⁰⁶ eine Ansicht, die den Lutheranern verhasst sei. Für die Lutheraner führe das Verlangen nach der Vergewisserung des Glaubens durch das Handeln in das ruhelose Streben um die Werkheiligkeit, was schlussendlich den Verlust der Zuversicht in die Gnade Gottes nach sich ziehen würde.

Nach Schneckenburger würde die lutherische Soteriologie keine Notwendigkeit der praktischen Bewährung des Einzelnen kennen, um sich seines Glaubens zu vergewissern, „sofern ihr das fromme Selbstbewusstsein unmittelbare Gewissheit hat“.⁶⁰⁷ In idealistischer Wendung bezeichnet er das lutherische Glaubensverständnis als ‚ideale Totalität‘. Das vom Glauben beseelte Selbstbewusstsein trage die Gewissheit mit sich: Selbstsein und Selbstbewusstsein fallen in lutherischem Glauben zusammen, insofern ‚das Sein des Selbst das Selbstbewusstsein ist‘: „[D]as Sein des Glaubens ist auch schon die Glaubensgewissheit“.⁶⁰⁸ Dem stünde das reformierte Glaubensverständnis gegenüber, für das der Glaube nicht unmittelbar gewiss sein könne, sondern erst über den Umweg der durch Handeln erstrebten Reflexion Sicherheit erlange; die Sicherheit des Glaubens werde nicht mit diesem geführt, sondern sei erst durch den Prozess der reflektierten Abstraktion zu erlangen. Der Glaube sei für die Reformierten, so Schneckenburger, keine ‚ideale Totalität‘ mehr, sondern ein Prozessmoment, der im Übergang von einem Zustand in den nächsten erfahren werde.⁶⁰⁹ Man kann mit Schneckenburger das lutherische Glaubensverständnis als ein unmittelbares, das der Reformierten als ein mittelbares respektive reflektiertes bezeichnen. Bei Ersteren ist der Glaube ‚ideale Totalität‘, bei Letzteren nur ‚fortwährender Moment‘.

Die theologische Grundlage der reformierten Frömmigkeit werde durch die calvinistische Prädestinationslehre gebildet. Es sei verwunderlich, so Schneckenburger, dass die Lehre der Vorherbestimmung des jenseitigen Schicksals die aktive Frömmigkeit der Reformierten hervorrufe. Schließlich seien Prädestination, ver-

⁶⁰⁴ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 39–41.

⁶⁰⁵ Matthias Schneckenburger (1855a), 41.

⁶⁰⁶ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 45–46.

⁶⁰⁷ Matthias Schneckenburger (1855a), 51.

⁶⁰⁸ Matthias Schneckenburger (1855a), 51.

⁶⁰⁹ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 51–52.

standen als absolute und allgemeine Kausalität göttlicher Provenienz, und die Unmittelbarkeit der lutherischen Glaubensauffassung einander kompatibler als Prädestinationslehre und reflektiertes Glaubensverständnis.⁶¹⁰ Den Zusammenhang zwischen calvinistischer Doktrin und reformierter Frömmigkeit skizziert Schneckenburger anhand der Rechtfertigungslehre Calvins. Für den Genfer Theologen sei es möglich, dass sich auch Verworfene, etwa durch die Einflüsterung Satans, für Erwählte halten können. Die innere Erfahrung könne für Calvin also nie die Grundlage der eigenen Gnadengewissheit sein. Subjektives Empfinden und äußerliches Handeln stehen in einem nichtkausalen Verhältnis zueinander. So könne es ebenfalls sein, dass ein Erwählter sich seiner Erwählung nicht bewusst ist oder nicht einmal an Gott glaube.⁶¹¹ Gnadengewissheit lasse sich nur dadurch erreichen, wenn das gesamte Handeln und Wollen als durch den Heiligen Geist geformt und geleitet aufgefasst wird, also eine bewusste Selbsttätigkeit vollzogen wird.⁶¹² „Nur so, in der Continuität der positiven praktischen Selbstbestimmung nach der Idee des Heiligen und Guten, kann ich meines Seelenzustandes als des wirklichen unverlierbaren Gnadenzustandes, folglich meines Glaubens als des wahren gewiss sein“.⁶¹³ Das religiös motivierte Handeln in der Welt ist somit durch Gott eingegeben und nicht eigener Verdienst; es ist Erkenntnis- und nicht Realgrund der Erwählung, wie Weber dies dann in seiner Protestantismusstudie auf den Begriff bringt (vgl. I/9, 341).

Während die Frage nach der Heilsgewissheit ein zentrales Moment reformierter Frömmigkeit und Soteriologie darstelle, sei sie laut Schneckenburger in der lutherischen Theologie lediglich ein sekundäres Thema der Rechtfertigungslehre.⁶¹⁴ Dementsprechend würden sich auch die Heilsziele zwischen lutherischem und reformiertem Protestantismus unterscheiden. Grundsätzlich umschreibt Schneckenburger das Ziel aller Religion wie folgt: „Denn die Sache selbst aller Religion ist die Einheit des Subjekts mit dem Göttlichen“.⁶¹⁵ Wie jedoch diese Einheit konkret beschaffen ist, sei von der jeweiligen Lehre abhängig. Beide, Lutheraner wie Reformierte, würden die Einheit mit Christus anstreben. Diese Einheit wird von Schneckenburger als *unio mystica* bezeichnet und meint genauer das ‚substantielle Gefühl der Gottesnähe‘, das durch das Bewusstwerden der Teilhabe an den Heilsgütern entstände.⁶¹⁶ Diese Einheit mit Gott sei mehr als der bloße Glauben an Gott, sondern werde von den Protestanten als eine Eingebung durch den Heiligen Geist verstanden.

⁶¹⁰ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 52–53. Schneckenburger benutzt den Begriff der Religion im Sinne Schleiermachers und bezeichnet mit diesem ein ‚absolutes Abhängigkeitsgefühl‘; vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 52. Zu Schleiermachers Definition der Religion als ‚Gefühl einer absoluten Abhängigkeit‘ vgl. Friedrich Schleiermacher (1995), 133. Zusammenfassend bei Christian König (2015), 37–45.

⁶¹¹ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 265–266.

⁶¹² Vgl. Matthias Schneckenburger (1855b), 102.

⁶¹³ Matthias Schneckenburger (1855a), 53.

⁶¹⁴ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 265.

⁶¹⁵ Matthias Schneckenburger (1855a), 183.

⁶¹⁶ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 184.

Zwischen dem individuellen Akt des Glaubens und der Erlösung schiebe sich die Rechtfertigung Gottes durch den Heiligen Geist. Für Schneckenburger ist diese Vorstellung der *unio mystica* die „doktrinelles Basis aller lutherischen Mystik, die sich an die ältere eines Tauler und der deutschen Theologie anschliesst und die nicht unrichtig als die Mystik des substantiellen Gottgefühls bezeichnet werden kann“.⁶¹⁷ Die Grundlage hierfür sei die Vorstellung der Lutheraner, dass Gott als Realpräsenz in den Menschen eingehe. Diese Vorstellung stellt laut Schneckenburger den höchsten Ausdruck einer inwendigen, hier der lutherischen Frömmigkeit dar.

Anders verhielte es sich mit der reformierten Vorstellung der Einheit mit Gott. Zwar würden diese auch den Begriff der *unio mystica* kennen und benutzen, dies jedoch seltener, wogegen häufiger von *unio cum Christo* die Rede sei. Weitaus wichtiger als die sprachliche Differenz ist für Schneckenburger die sich vom lutherischen Konzept unterscheidende Auffassung der Einigung mit Gott.⁶¹⁸ Demnach meine die *unio*, in diesem Kontext auch als ‚Haben des Heiligen Geistes‘ bezeichnet, für die Reformierten nicht die reale Einwohnung Gottes im Menschen, sondern die Gottgefälligkeit des menschlichen Handelns und der daraus resultierenden Werke. Schneckenburger bezeichnet die reformierte *unio*-Vorstellung denn auch als Metapher: „Demnach ist alles göttliche Inwohnen nur bildlich zu verstehen und seine Realität besteht bloss darin, dass die betreffenden Zustände von Gott gewirkt, seinem Willen und Wesen gemäss sind“.⁶¹⁹ Der Reformierte begreife den Glauben daher auch als Habitus und nicht als subjektiven Gefühlszustand.⁶²⁰ Der Grund für diese Unterscheidung sind laut Schneckenburger die unterschiedlichen Religionsauffassungen, die er in Schleiermacher’schem Duktus mit dem Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem darstellt.⁶²¹ Während der Lutheraner das Unendliche in Form der Immanenz begreife, nehme der Reformierte es in der Kategorie der Kausalität wahr.⁶²² Dementsprechend modifizieren sich auch die Ansichten bezüglich des Gnadenstandes.

Der Übergang vom Sünden- zum Gnadenstand ist nach Schneckenburger die ‚Basis des protestantischen Hauptdogmas‘; darin seien sich Lutheraner und Reformierte einig. Differenzen entstünden erst in der Anschauungsweise des Übergangsmomentes. Nach Schneckenburger ließen sich drei Typen dieser unterschiedlichen Anschauungsweisen des Übergangsmomentes aufstellen: Entweder entsteht eine neue Persönlichkeit durch den Eingang in den Gnadenstand, was er als Wiedergeburt bezeichnet; oder die persönliche Identität bleibe erhalten und nur der

⁶¹⁷ Matthias Schneckenburger (1855a), 187.

⁶¹⁸ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 194.

⁶¹⁹ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 206.

⁶²⁰ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855b), 107 und 114.

⁶²¹ Schleiermacher bezeichnet Religion als „alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz [sic] gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen“; Friedrich Schleiermacher (1995), 67.

⁶²² Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 225.

Wille ändere sich. Diese Anschauungsweise des Übergangsmomentes wird von Schneckenburger als Bekehrung bezeichnet. Als dritten Anschauungstypus des Übergangsmomentes aus dem Sünden- in den Gnadenstand betrachtet er die Veränderung der Relation zwischen gläubigem Subjekt und Gott. Diese bezeichnet er als Rechtfertigung. Zwar würden alle drei Formen in den Theologien beider protestantischer Konfessionen vorkommen, jedoch mit unterschiedlicher Gewichtung. Für die Lutheraner ist die Rechtfertigung der entscheidende Akt der Gnadengewinnung, für die Reformierten die Bekehrung.⁶²³ Das Konzept der Wiedergeburt würden beide Konfessionen kennen, hätten davon aber ein jeweils anderes Verständnis. Für den Lutheraner nimmt das Thema Wiedergeburt eine weitaus geringere Bedeutung ein als für den Reformierten, findet eine Wiedergeburt nach lutherischer Lehre bereits durch die Taufe statt.⁶²⁴ Anders hingegen der Reformierte, der mit der Wiedergeburt die Entstehung eines neuen Habitus verbindet, der ihm den Erkenntnisgrund seiner Gnadengewissheit bietet. Mit dem Begriff der Wiedergeburt sei das Interesse verbunden, „die Realität des neuen Lebens durch Zurückführung seiner Manifestationen auf deren reinste abstrakteste Anfänge zu sichern, dem Glauben eine wahre Basis im Subjekt zu geben“.⁶²⁵ Am Ende jeder Bekehrung stünde für den Reformierten die Wiedergeburt und diese zeige sich immer als ein neuer Habitus, der erst die Grundlage des neuen Lebens in Christus und damit den *certitudo salutis* bilde.

Aus dem bisher dargestellten schließt Schneckenburger, dass die Reformierten sich durch einen höheren Grad an theoretischer Reflexion auszeichnen, während die Lutheraner den abstrakten Aspekt des Glaubens meiden würden.⁶²⁶ Und obwohl die lutherische Frömmigkeit sich durch Innerlichkeit und Theorieabstinenz auszeichne, berge sie keine starke Emotionalität. Die Betonung des Gefühls trete hingegen bei anderen protestantischen Gruppen auf, die sich von den bisher behandelten protestantischen Konfessionen dadurch abgrenzen würden und von Schneckenburger auch als ‚Abart‘ bezeichnet werden.⁶²⁷ Auf Seiten der Reformierten sei dies der Methodismus, der zwar das Streben nach dem Gnadenstand betont, vom reformierten Dogma aber abweicht, indem er die Rechtfertigung mit dem Gefühl des Gnadenstandes zusammen denkt. Das Gefühl der Erlösung erhalte hierdurch eine größere Bedeutung als etwa die Sakramente oder das sittliche Leben.⁶²⁸ Die methodistische Betonung der Emotionalität bei den Reformierten korreliere bei den Lutheranern mit der Herausstellung der Subjektivität der Pietisten. Der Pietismus verwerfe die lutherische Zuversicht in die Gnade Gottes und verbleibe im dauerhaften Zustand der Reflexion über die eigenen Sünden. Auf der anderen Seite sieht Schneckenburger die

⁶²³ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855b), 2.

⁶²⁴ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855b), 105–106.

⁶²⁵ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855b), 107.

⁶²⁶ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 110–111.

⁶²⁷ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 285.

⁶²⁸ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 283–284.

Religiosität der Herrnhuter, die der reformierten Frömmigkeit dadurch ähnelt, als sie zwischen Rechtfertigung und Versicherung der Rechtfertigung unterscheidet.⁶²⁹

Wie sich zeigt, hat Schneckenburgers ‚vergleichende Dogmatik‘ einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Theorie Webers zur reformierten wie lutherischen Frömmigkeit und damit auf seine Unterscheidung zwischen innerweltlicher Askese und Mystik. Der von Weber angenommene Dualismus zwischen reformierter Frömmigkeit, der innerweltlichen Askese, und der lutherischen Frömmigkeit, der Mystik, der sich aus den Antonymen von aktiv – passiv, äußerlich – innerlich und abstrakt – konkret speist, findet in der dogmatischen Erörterung Schneckenburgers seinen Ursprung. Anders als Schneckenburger sieht Weber die lutherische Frömmigkeit als durch die emotionale Beziehung zu Gott beherrscht. Hinsichtlich der praktischen Konsequenzen der beiden protestantischen Soteriologien sind sich beide Autoren einig: Wie der innerweltliche Asket Webers aufgrund des Prädestinationsdogmas darauf angewiesen ist, sich seinen Glauben objektiv in Form rationaler Berufsarbeit zu versichern, beschreibt Schneckenburger den Reformierten als einen aktiv Handelnden, der aufgrund seiner Tätigkeit seine Erlösungsgewissheit erlangt. Die lutherische Soteriologie ist bei Weber wie bei Schneckenburger eine des individuellen und subjektiven Glaubens, der sich durch sich selbst bestätigt und darin die Erlösung bekräftigt. Den Grund für diese dogmatischen Unterschiede sieht Schneckenburger in den zugrundeliegenden Gotteskonzepten. Beide, Reformierte wie Lutheraner, würden auf die Einheit mit Gott hinstreben; erstere in Form des Handelns im Sinne Gottes, letztere hinsichtlich eines Eingehens Gottes in den Gläubigen. Weber greift diese Position Schneckenburgers auf und verknüpft sie mit den Gotteskonzepten der Bibel: Der Gott Calvins sei jener vermeintlich zürnende, entrückte und richtende Gott des *Alten Testaments*, der Gott Luthers hingegen der leidende, versöhnende und gnadenvolle Gott des *Neuen Testaments* (vgl. I/9, 255–256).⁶³⁰

Trotz dieser Gemeinsamkeiten zwischen Schneckenburgers dogmatischer Erörterung und Webers Unterscheidung zwischen innerweltlicher Askese und Mystik darf nicht übersehen werden, dass Schneckenburger die reformierte Frömmigkeit nicht programmatisch mit dem Begriff der Askese in Beziehung gesetzt hat. Zwar findet der Askesebegriff durchaus Verwendung in seiner Schrift, bleibt in dieser aber relativ unklar. Bemerkenswert ist, dass Schneckenburger den Begriff der Askese mit jenem der Disziplin koordiniert. Hierdurch relativiert er die konfessionell aufgeladene Semantik der Askese, indem er sie einem vergleichbaren, aber eher säkularen Begriff beiseitestellt.⁶³¹

Schneckenburger ist nicht der erste Theologe im deutschen Sprachraum, der eine Untersuchung zum Unterschied von lutherischer und reformierter Religiosität vor-

⁶²⁹ Vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 284–285.

⁶³⁰ Die theologischen wie ethischen Unterschiede zwischen Calvinisten und Lutheranern hat auch Reinhold Seeberg auf die Differenzen in den jeweiligen Gottesbildern zurückgeführt; vgl. Reinhold Seeberg (1897), 405–406.

⁶³¹ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 300.

nimmt. Vor ihm hat Max Goebel den Unterschied zwischen lutherischer und calvinistischer Frömmigkeit in seinem 1837 erschienenen Werk *Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformierten Kirche* herausgearbeitet, auf das Ritschl mit seiner *Geschichte des Pietismus* erwidert hat.⁶³² Aus den Schriften Schneckenburgers geht zwar hervor, dass dieser die genannte Schrift Goebels zur Kenntnis genommen, nicht jedoch wie intensiv er sich mit dieser auseinandergesetzt hat.⁶³³ Dennoch wird seine Studie an dieser Stelle auf die genannten Unterscheidungen der lutherischen und reformierten Religiosität untersucht, um jenes Narrativ zu sondieren, das Weber über Schneckenburger in seiner komparativen Unterscheidung von calvinistischer und lutherischer Ethik fortschreibt.

Wie auch später Weber, bezeichnet Goebel die lutherische Religiosität in seinem Werk als eine ‚mystische‘, die das Moment der Frömmigkeit in der Innerlichkeit des Menschen suche und das emotionale Verhältnis des Gläubigen zu seinem Gott betone. Einher ginge für die Lutheraner damit eine Akzeptanz respektive Angewiesenheit auf kirchliche Strukturen und deren Autoritäten. Daher bezeichnet Goebel die „Frömmigkeit des Lutheraners [als] eine objektive und innerliche“.⁶³⁴ Die reformierte Religiosität, von Goebel stärker mit Zwingli denn mit Calvin in Zusammenhang gebracht, sei „dagegen mehr eine subjektive, individuelle, äußerliche oder praktische“.⁶³⁵ Den Grund für diese Unterschiede in der Religiosität lägen in den historischen, sozialen und theologischen Kontexten, in denen die reformatorischen Lehren entstanden sei: Während sich das Luthertum in dem aristokratischen, bildungsfernen und ländlichen Nordosten des deutschen Sprachraumes entwickelt habe, entstamme das reformierte Christentum den bildungsbeflissenen, bürgerlichen und freiheitlichen Städten des deutschsprachigen Südwestens.⁶³⁶ Goebel illustriert die Unterschiede von Lutheranern und Reformierten anhand ihrer Gründerfiguren Luther und Zwingli: Während der Wittenberger Reformator vor allem ein ‚Gemütsmensch‘ gewesen sei, der erst eine emotionale Auseinandersetzung führte, bevor er theologische Sätze verstandesmäßig erfasst habe, wird Zwingli von Goebel als ‚Verstandesmensch‘ charakterisiert, der sich dem Glauben und der Religion vornehmlich intellektuell angenähert habe.⁶³⁷ Indem Goebel die Unterscheidung zwischen lutherischer und reformierter Frömmigkeit stärker anhand eines Gefühl-Verstand-Dualismus vornimmt, kommt er in dieser Hinsicht der idealtypischen Differenzierung Webers zwischen asketischer und mystischer Lebensführung näher als Schneckenburger. Aus seiner Differenzierung heraus charakterisiert Goebel die lutherische Reformation als eine kirchliche, insofern sie die Kirche als Institution

⁶³² Zur Übersicht vgl. Manfred Wichelhaus (1965), 31–32.

⁶³³ Schneckenburger stützt sich an einer Stelle seines Werkes auf eine Aussage Goebels, lässt aber im Fortlauf seiner Untersuchung offen, inwieweit er dessen Schrift studiert und Teile daraus adaptiert hat; vgl. Matthias Schneckenburger (1855a), 20 Anm. **.

⁶³⁴ Im Folgenden wird aus der Wiederauflage von 1907 zitiert; Max Goebel (1907), 91.

⁶³⁵ Max Goebel (1907), 89.

⁶³⁶ Vgl. Max Goebel (1907), 15.

⁶³⁷ Vgl. Max Goebel (1907), 24.

beibehalten wollte, bei Entfernung aller Feste, Handlungen und Symbole, die gegen die biblischen Grundsätze verstoßen würden. Die reformierte Reformation Zwinglis sei hingegen eine biblische: Alles, was sich im religiösen Handeln nicht durch die Bibel legitimieren lasse, werde abgelehnt.⁶³⁸ Die Reformation Zwinglis stelle eine „Rationalisierung‘ des religiösen Lebens nach biblischen Maßstäben“ dar.⁶³⁹

In seiner *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche* von 1849 schreibt Goebel von der Askese der Pietisten als „der thätigen Uebung in der Gottseligkeit, mitten in der im Argen liegenden Welt“,⁶⁴⁰ und grenzt diese von der vermeintlich oberflächlichen und weltentsagenden Askese des Katholizismus ab.⁶⁴¹ Neben dieser Bewertung der Askese als eine dem Christentum immanente Lebensform tritt bei Goebel eine weitere Annahme auf, die sich ebenfalls bei Weber finden lässt;⁶⁴² und zwar die Beurteilung der ‚Sekte‘ als dem Christentum immanente Gemeinschaftsform.⁶⁴³ Goebel bewertet die Sekte nicht als eine Abart der Kirche, wie die traditionelle Kirchengeschichtsschreibung seiner Zeit.⁶⁴⁴ Vielmehr müsse die Sekte neben der Kirche als „christlich berechtigt anerkannt und geduldet“ werden.⁶⁴⁵ Die Sekte zeichne sich, auch das ist ihr Charakteristikum bei Weber, dadurch aus, dass die persönliche Bekehrung, das Bekenntnis und die ‚Wiedergeburt‘ des Einzelnen im Mittelpunkt ihres religiösen Lebens stehen.⁶⁴⁶

Doch zurück zu Schneckenburger, der sich neben den Reformierten und Lutheranern in seiner Schrift auch mit Methodisten und Pietisten beschäftigt hat, die er darin als ‚Abart‘ des Protestantismus bezeichnet. Die Methodisten würden die Objektivität der reformierten Frömmigkeit durch die Betonung der Emotionalität relativieren, wohingegen die Pietisten von der lutherischen Frömmigkeit durch die andauernde Reflexion der Sündhaftigkeit abwichen. Auch für Weber sind Methodisten und Pietisten Mischformen, zwischen innerweltlicher Askese und Mystik, zwischen Handeln und Fühlen. Ausgehend von der idealtypischen ‚Reinheit‘ der calvinistischen Lebensführung, entstünden Abschwächungen der innerweltlichen Askese dort, wo das Gefühl zu einem wichtigen Indikator der Gnade wird. Hierfür dienen ihm, wie auch bei Schneckenburger, der kontinentaleuropäische Pietismus und der angelsächsische Methodismus als Beispiele.⁶⁴⁷

⁶³⁸ Vgl. Max Goebel (1907).

⁶³⁹ Manfred Wichelhaus (1965), 32.

⁶⁴⁰ Max Goebel (1849), 3.

⁶⁴¹ Vgl. Manfred Wichelhaus (1965), 32.

⁶⁴² Vgl. Kapitel C.II.3.g) dieser Arbeit.

⁶⁴³ Vgl. hierzu Kapitel C.II.3.g).

⁶⁴⁴ Vgl. Manfred Wichelhaus (1965), 32.

⁶⁴⁵ Max Goebel (1849), 135.

⁶⁴⁶ Vgl. Max Goebel (1849), 135.

⁶⁴⁷ Vgl. C.II.3.f).

f) *Methodismus und Pietismus:*
Mischformen zwischen Askese und Mystik

Als Pietismus bezeichnet Weber in seiner *Protestantischen Ethik* eine „asketische Richtung“ (I/9, 308) des neuzeitlichen Protestantismus, die er durch ihre Frontstellung gegen die offizielle Kirche und deren Dogmen und Theologie, bei gleichzeitigem Verbleib und Gemeinschaftsbildung in der Kirche, und durch den von ihm vertretenen Bewährungsgedanken charakterisiert (vgl. I/9, 308–315).⁶⁴⁸ Er vermutet, dass es sich bei der Verknüpfung von Bewährungsglauben und Prädestination, die ja ausschlaggebend für die Entstehung der innerweltlichen Askese gewesen sei, bereits um eine pietistische Fortbildung der calvinistischen Theologie handelt, weshalb sich zwischen den Calvinisten und den Pietisten in den reformierten Kirchen des angelsächsischen Raumes und denen in den niederländischen Provinzen keine genaue Unterscheidung treffen ließe (vgl. I/9, 308–311). Das zentrale Charakteristikum des Pietismus sei die starke Betonung der Bewährung, die zu einer indifferenten Haltung gegenüber der Theologie führe: „Am theologischen Wissen kann also die Erwählung überhaupt nicht bewährt werden“ (I/9, 312–314). Dieser Bewährungsgedanke führe dazu, dass sich die Pietisten durch eine gesteigerte Askese ausgezeichnet haben. Von den Calvinisten würden sich die Pietisten, die sich als die ‚wahrhaft Bekehrten‘ ansehen, durch ihr Ziel unterscheiden, „*schon im Diesseits* die Gemeinschaft mit Gott in ihrer Seligkeit zu kosten [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 315). Dabei stünden die Diesseitigkeit des Erlösungsmomentes und das Gefühlsmoment in einem interdependenten Verhältnis zueinander: Die Vereinigung mit Gott sei im Diesseits bereits erfahrbar, und zwar durch das Gefühl der Einheit. Hierdurch steige die Bedeutung des Gefühls in der Lebensführung, was ihre Rationalisierbarkeit hemme, denn die Betonung des diesseitigen Gefühls kann so weit führen, dass die Religiosität ‚hysterische‘ Züge annehme und zwischen „halbsinnlichen Zuständen religiöser Verzückung“ und „Perioden nervöser Erschlaffung, die als ‚Gottferne‘ empfunden werden“ (I/9, 316) schwanke. Zwar könne auch der calvinistische Prädestinationsgedanke emotional gesteigert werden und dann zu Fatalismus führen; ebenso der puritanische Gedanke der Verworfenheit alles Kreatürlichen, der eine „Ertötung der Tatkraft im Berufsleben“ (I/9, 316–317) nach sich ziehen könne. Dies alles geschehe aber nur durch eine bewusste Pflege emotionaler Religiosität, die in den calvinistischen Gemeinden nur selten erfolgte und im Pietismus, eben durch seine Betonung und Pflege der religiösen Gefühle, nur zu einer gesteigerten Askese geführt habe (vgl. I/9, 317). Dementsprechend würden sich „mystische Kontemplation und rationale Berufsaekese“ (I/9, 279 Anm. 33) nicht prinzipiell gegenseitig ausschließen, sondern erst dann, wenn „die Religiosität direkt hysterischen Charakter annimmt“ (I/9, 279 Anm. 33).

Die historische Bedeutung des Pietismus sieht Weber darin, dass durch diesen ein „Eindringen methodisch gepflegter und kontrollierter[,] d. h. [...] *asketischer Le-*

⁶⁴⁸ Den weit gefassten Begriff des Pietismus übernimmt Weber von Albrecht Ritschl; vgl. Wolfgang Schluchter (2014a), 237–238.

bensführung auch in die Gebiete der nicht calvinistischen Religiosität [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 320) erfolgt sei.⁶⁴⁹ Zwei asketische Vorstellungen seien es gewesen, die der Pietismus in das Luthertum einbrachte: Einerseits die Vorstellung, dass der Gläubige methodisch an seiner eigenen Heiligkeit zu arbeiten vermag, seinen Fortschritt am biblischen Gesetz kontrollieren könne und dass die dem methodischen Handeln entspringende ethische Vollkommenheit Ausdruck des Gnadenstandes sei. Und andererseits habe der pietistische Standpunkt, dass es Gottes Vorsehung sei, die in dem ethisch-religiös Vervollkommeneten wirke, indem sie ihm die Richtung seines Handelns vorgebe, das historische Luthertum asketisch beeinflusst (vgl. I/9, 322). Die pietistische Theologie im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts, von Weber anhand der Schriften ihrer bedeutendsten Vertreter August Hermann Francke, Philipp Spener und Nikolaus von Zinzendorf dargestellt, würde sich auf der einen Seite durch reformiert-asketische Vorstellungen auszeichnen, die auf der anderen Seite durch teils mystische, wie bei Spener, meist aber lutherische Auffassungen gebrochen wurde (vgl. I/9, 320–321).⁶⁵⁰ Francke etwa habe die calvinistische Auffassung geteilt, dass der Beruf das asketische Mittel schlechthin sei und Gott den Einzelnen in seinem Handeln führe. Ebenso habe er mit den Calvinisten darin übereingestimmt, dass die göttliche Gnade verloren gehen könne, hielt darüber aber an der Privatbeichte als soteriologische Praxis fest (vgl. I/9, 322–325). Spener habe mit der reformierten Theologie die Wertschätzung ‚guter Werke‘ als Lobpreis Gottes und die Auffassung geteilt, dass sich der Mensch prinzipiell ethisch vervollkommen könne, habe aber die Bewährung des Gnadenstandes nicht wie die Puritaner mit einer Heiligung der Lebensführung verknüpft, sondern sieht die Bewährung lutherisch im subjektiven Glauben (vgl. I/9, 320–321). Zinzendorfs Haltung, der sich immer als Verfechter einer ‚paulinisch-lutherischen‘ Theologie und Bekämpfer der ‚jakobisch-pietistischen Werkheiligkeit‘ gesehen habe, und die seiner Gefolgsleute seien theologisch ambivalent gewesen.⁶⁵¹ Wie auch die Puritaner habe Zinzendorf die Position vertreten, dass die Erkenntnis der Erwählung durch Gott anhand der Lebensführung möglich sei und seine Gemeinde habe das Selbstverständnis einer calvinistisch anmutenden Heiligenaristokratie gepflegt (vgl. I/9, 327–328). Hinzu komme der Aufruf zur emsigen Missionsarbeit und, als Unterscheidungskriterium der Herrnhuter von anderen protestantischen Gruppen, das Ideal der unentwegten Berufsarbeit. Letztere basierte auch auf der von Zinzendorf vertretenen Anschauung, das Handeln müsse nützlich auszurichten sein. Durch Zinzendorfs theologische Positionen sei die Welt und insbesondere das Berufsleben für die Herrnhuter Brüdergemeinde zum Bewährungsfeld und ihre Lebensführung zur innerweltlichen Askese geworden (vgl. I/9, 332–334). Diese habe

⁶⁴⁹ Vgl. Gernot Saalman (2020), 106.

⁶⁵⁰ An dieser Stelle wird deutlich, wie uneinheitlich Weber seine eigenen Begriffe nutzt und zwischen historischen und idealtypischen ohne weitere Anmerkungen wechselt: In der zitierten Stelle unterscheidet er zwischen lutherisch und mystisch, wobei er in diesem Falle mit letzterem die Mystik als historische und nicht idealtypische Form christlicher Religiosität bezeichnet.

⁶⁵¹ Jakobisch meint in diesem Fall die im neutestamentarischen Jakobusbrief geäußerte Meinung, dass der Glaube ohne das Werk tot sei (vgl. I/9, 327 Anm. 3).

laut Weber bei den Herrnhutern jedoch nie die Geltung erreicht, wie dies im Calvinismus der Fall gewesen sei. Denn gegen die asketischen Tendenzen wurde in den Herrnhuter Brüdergemeinden insbesondere seitens des Gründers das Gefühlsmoment betont, um die Werkheiligkeit in lutherischem Sinne umzudeuten (vgl. I/9, 327–329). Die Ablehnung methodisch-rationaler Elemente in der Lebensführung bei Zinzendorf wurzelt laut Weber in dessen „eudämonistische[m] Ideal, die Menschen schon in der *Gegenwart* die Seligkeit [...] *gefühlsmäßig* empfinden zu lassen, statt sie anzuleiten, ihrer durch rationales Arbeiten an sich für das *Jenseits* sicher zu werden [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 331).

Eine ähnliche Wechselwirkung aus rationaler Lebensführung und Betonung von Gefühlsmomenten stelle der Methodismus dar, den Weber als „das englisch-amerikanische Seitenstück des kontinentalen Pietismus“ (I/9, 338) bezeichnet. Das Charakteristikum des Methodismus sei die methodische Systematisierung der Lebensführung zur Erlangung der Gnadengewissheit. Genauer sei das Ziel der methodistischen Frömmigkeit, so Weber, die Bekehrung, die durch ein besonderes Ansprechen der Emotionen herbeigeführt werden sollte (vgl. I/9, 338–339). Ähnlich wie für die Pietisten und im Gegensatz zu den Calvinisten, sei das Mittel der Gnadensicherung für den Begründer des Methodismus John Wesley die gefühlte Sicherheit der Gnade Gottes im Diesseits. Weber bezeichnet diesen Zustand der gefühlten Gnadensicherung als Heiligung und versteht darunter das „Bewußtsein der *Vollkommenheit* im Sinne der Sündlosigkeit [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 341). Der gefühlbetonte Methodismus ging im Laufe seiner Entstehung eine Verbindung mit dem Calvinismus ein (vgl. I/9, 341). Als Ausdruck der Verknüpfung von rationalen und emotionalen Momenten finde sich in der Auffassung Wesleys, dass sich das Gefühl der Errettung durch Gott in einer an den alttestamentarischen Gesetzen orientierten Lebensführung äußere. Laut Weber ist der Lebenswandel für den Methodistengründer der Erkenntnisgrund der Erwählung durch Gott, bedarf dafür aber des Gefühls des Gnadenstandes. Weber betont, dass die psychologische Wirkung dieser Lehre je nach Individuum unterschiedlich war und sich weiteren Glaubensgrundsätzen entsprechend verhielt: Diejenigen Anhänger Wesleys, die an der calvinistischen Prädestination festhielten, ihre Gnadengewissheit aber nicht mehr durch die Lebensführung zu erreichen vermochten, haben entweder zu einer anomistischen Haltung tendiert und jede Form der methodischen Lebensführung verworfen oder zielten auf eine gefühlsmäßige Steigerung der calvinistischen Lebensführung (vgl. I/9, 342).

Weber verfolgt mit seiner Darstellung des deutschen Pietismus und des angelsächsischen Methodismus das Ziel, die Übergangsformen zwischen der innerweltlichen Askese des Calvinismus und den anderen christlichen Gruppen reformierter und lutherischer Art nachzuzeichnen und hierdurch die rationalen Elemente religiöser Provenienz des kapitalistischen Geistes herauszuarbeiten, die er anhand der

Rationalität-Emotionalität-Dichotomie systematisiert (vgl. I/9, 335).⁶⁵² Orientiert man sich idealtypisch an der innerweltlichen Askese des Calvinismus, zeichnen sich die Lebensführungen von Pietismus und Methodismus demgegenüber durch ihre Inkonsequenz, und dementsprechend Webers Begriff verwendend, Irrationalität aus. Während der Pietismus auf den diesseitigen Genuss der Einheit mit Gott abziele, werde das emotionale Element des Methodismus „in die Bahn *rationalen* Vollkommenheitsstrebens geleitet [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 344). Der Methodismus stelle eine Ergänzung der asketischen Lebensführung der Calvinisten dar, trage darüber hinaus aber zu keiner Weiterentwicklung der Berufsidee im Sinne der innerweltlichen Askese bei (vgl. I/9, 345). Mit seiner Skizze der methodistischen wie pietistischen Ethik entwirft Weber ein Modell, anhand dessen sich die Ausbreitung der asketischen Lebensführung in protestantischen, nichtcalvinistischen Denominationen nachzeichnen lässt: Der Bewährungsgedanke, der im Calvinismus seine rationalste Form gefunden habe, werde in den genannten Denominationen gebrochen, dafür aber anschlussfähiger für weitere protestantische Gruppen. Damit hat Weber bereits angemerkt, wie die innerweltliche Askese auch in weitere protestantische Gruppen eindringen konnte. Wie die innerweltliche Askese darüber hinaus von nichtprotestantischen Gruppen aufgegriffen und infolgedessen zum Allgemeingut des kapitalistischen Okzidents wurde, thematisiert Weber erst später in seinem zweiten sogenannten Sektenaufsatz.⁶⁵³

Im ersten Sektenaufsatz, der etwa zeitgleich zur Arbeit an der Protestantismusstudie entstand und 1906 veröffentlicht wurde, widmet sich Weber der Frage nach dem Einfluss der religiösen Ethik auf die Gemeinschaftsbildung, wodurch deutlich wird, wie der Zusammenhang von religiöser Ethik und Gemeinschaft von Weber anhand des Askesebegriffes erstmalig gedeutet wird.

g) *Die asketische Gemeinschaft: Die Sekte*

Systematisch äußert sich Weber in seiner *Protestantischen Ethik* nicht zur Bedeutung der Askese für die puritanische Gemeindebildung. Zwar schreibt er zu Beginn des zweiten Teils der Studie von dem Gemeinschaftstypus der Sekte, die er mit der täuferischen Bewegung in Beziehung setzt und die er zum asketischen Protestantismus zählt (vgl. I/9, 242), doch betont er, dass die Grundlage der täuferischen Sekten, worunter er die Baptisten, die Mennoniten und Quäker zählt (vgl. I/9, 346), weniger eine asketische Lebensführung, sondern deren Betonung des persönlichen Glaubens und des damit einhergehenden, durch die Taufe erfolgten Bekenntnisses sei (vgl. I/9, 349). Ausführlich äußerte sich Weber zu den religiösen Gemeinschaftstypen in seinem 1906 erschienen Aufsatz ‚*Kirchen*‘ und ‚*Sekten*‘ in *Nordamerika*, den er unter Eindruck seiner USA-Reise verfasste, die er 1904, also

⁶⁵² Weber führt daher auch aus, dass seine Betonung des Gefühlsmoments in der pietistischen Frömmigkeit nur für die von ihm zu untersuchenden Gesichtspunkte gilt (vgl. I/9, 335).

⁶⁵³ Vgl. Kapitel D.V.2. dieser Arbeit.

zwischen dem Erscheinen des ersten und zweiten Teils seiner Protestantismusstudie, gemeinsam mit seiner Frau Marianne Weber und Ernst Troeltsch unternahm.⁶⁵⁴

Wie auch in der *Protestantischen Ethik*, schreibt Weber im Sektenaufsatz, dass die traditionelle Gemeinschaftsform der christlichen Askese in Antike und Mittelalter das Kloster gewesen sei. Ein Bruch habe es hier durch die bereits oben skizzierte Abschaffung der Evangelischen Räte durch die Reformation gegeben, in deren Zuge das Berufsleben zum eigentlichen Betätigungsfeld protestantischer Frömmigkeit geworden sei. Damit einher sei aber eine Segregation gegangen, die zuvor zwischen Klerikern und Laien bestand, sich nun aber zwischen den protestantischen Gemeindemitgliedern vollzog. Nicht mehr die Klostermauern hätten die Mönche als wahrhaft Gläubige von der Welt der Laien abgesondert, sondern eine ‚Aristokratie‘ „der durch die Gott von Ewigkeit her prädestinierten Heiligen *in* der Welt“ habe sich entwickelt, die „von der übrigen von Ewigkeit her verworfenen Menschheit durch prinzipiell unüberbrückbarere und in ihrer Unsichtbarkeit unheimlichere Kluft getrennt war [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 296). Die sich daraus ergebenden sozialen Folgen für die protestantischen Gemeinden seien enorm gewesen, denn die ‚Erwählten‘ hätten auf das unsittliche, das ‚sündige‘ Verhalten des Nächsten nicht mit Nachsicht und Nächstenliebe reagiert, sondern mit Hass und Verachtung, und sie haben die Sünder als die Verworfenen betrachtet, die aufgrund ihres Verhaltens als ‚Feinde Gottes‘ betrachtet wurden (vgl. I/9, 297). Laut Weber würde diese Unterscheidung zwischen Erwählten und Verdammten entweder den Sozialtypus der Sekte hervorbringen oder zur Entstehung einer sogenannten unsichtbaren Kirche führen. Unter einer Sekte versteht Weber „eine freie Gemeinschaft lediglich religiös *qualifizierter* Individuen, in welche der Einzelne kraft beiderseits freier EntschlieÙung *aufgenommen* wird [kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 448). Diesem religiös motivierten Sozialtypus stellt er die Kirche gegenüber, die sich dadurch auszeichnet, dass ihre Mitglieder in sie hineingeboren werden (vgl. I/9, 448) und sie Anstaltscharakter besitzt, sie also einen bestimmten Zweck verfolgt (vgl. I/9, 349). Kirche und Sekte stellen somit idealtypische Skalenendpunkte dar, nach denen Weber die jeweiligen christlichen Gruppen- und Gemeinschaftsformen zu ordnen vermag.

Als ein konstitutives Element jeder ‚asketischen Religiosität‘ stellt Weber die Ablehnung jeder ‚Kreaturvergötterung‘ fest, die sich im Calvinismus direkt aus der Prädestinationslehre ergebe (vgl. I/9, 450). Denn diese Ablehnung führe zu einer antiautoritären Haltung, die wiederum zu einer Ausbildung des Sektentypus führt. Für die Zeit der Entstehung der reformierten Denominationen bedeutete das eine Ablehnung des ‚Gottesgnadentums‘ der adeligen Herrscher und eine Aufwertung der Gewissensfreiheit: Der Einzelne hat nur seinem Gott und niemandem sonst Rechenschaft abzulegen (vgl. I/9, 450–451). Hier überwiegt das Moment der persönlichen Freiheit, die die Grundlage des Bekenntnisses zu einer bestimmten reli-

⁶⁵⁴ Zur Entstehungsgeschichte des Kirchen-Sekten-Aufsatzes vgl. Wolfgang Schluchter (2014d).

giösen Gruppe ist und ihr die idealtypische Form der Sekte gibt.⁶⁵⁵ Anders verhält es sich, wenn man den Calvinismus mit dem Quäkertum unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaftsbildung vergleicht. Dadurch wird der Anstalts- beziehungsweise Kirchencharakter der calvinistischen Gruppen betont, deren Zweck die Mehrung des göttlichen Ruhmes sei, während die Quäker in stärkerem Maße die individuelle Entscheidungsfreiheit als Grundlage der Gemeindebildung betonen würden (vgl. I/9, 349). In dieser Perspektive führe die innerweltliche Askese nicht zur Sekte, sondern tendiere zum Sozialtypus der Kirche, da ihr Zweck die Verherrlichung Gottes sei. In dem Falle, dass die sich durch Askese auszeichnende Gemeinschaft innerhalb der etablierten Kirche verbleibt, habe sie zur Folge, zu einer sogenannten unsichtbaren Kirche zu werden. Als unsichtbare Kirche werden von Weber die Mitglieder einer größeren Kirche bezeichnet, die sich für Erwählte halten, die sich nicht durch äußere Merkmale von den anderen Kirchenmitgliedern, den Verworfenen, unterscheiden (vgl. I/9, 273). Im Falle der unsichtbaren Kirche schreibt Weber von einer ‚Heiligenaristokratie‘, worunter weiter auch katholische Mönchsgemeinschaften (vgl. I/9, 296) und pietistische Gruppen fallen (vgl. I/9, 315).⁶⁵⁶

Den Zusammenhang zwischen asketischer Lebensführung und Sektengemeinschaft hat vor Weber bereits der reformierte Theologe Karl Bernhard Hundeshagen in seiner 1845 publizierte Schrift *Der Communismus und die ascetische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte* hergestellt.⁶⁵⁷ In diesem Werk werde „[z]um ersten Mal [...] in der neueren Kirchengeschichtsschreibung die epochemachende Bedeutung der Askese erkannt“.⁶⁵⁸ Hundeshagen bedient sich der bereits bekannten protestantisch-theologischen Unterscheidung von asketisch-katholischer Weltfeindschaft und protestantischer Ethik,⁶⁵⁹ wenn er beschreibt, wie die frühe Kirche den metaphysischen Dualismus ihrer antiken Umwelt aufgenommen und sich hierdurch eine monastische Askese entwickelt habe, die der eigentlichen Botschaft Christi fremd sei. Wie auch für Ritschl, sei der Dualismus auch für Hundeshagen durch die Reformation zwar überwunden worden, doch einige reformierte Christen

⁶⁵⁵ Bei seiner Beschreibung des Sektentypus zeigen sich starke Parallelitäten zu der Darstellung Jellineks der puritanischen Gemeinden des kolonialen Nordamerikas, wie in Kapitel C.I.2. dieser Arbeit dargestellt.

⁶⁵⁶ Es wäre zu fragen, ob und inwieweit man die Typen Kirche und Sekte als Unterscheidung zwischen zweck- und wertbezogene Gruppenbildung verstehen kann. Daran anschließend wäre zu erörtern, inwieweit Weber in dieser seine später vollzogene Unterscheidung zwischen zweck- und wertrationalem Handeln antizipiert.

⁶⁵⁷ Aus der Protestantismusstudie geht nicht unmittelbar heraus, ob Weber sich bei der Herstellung des Zusammenhangs von Askese und Sekte auf Hundeshagen bezieht. In I/9, 270 Anm. 22 zitiert er zwar Hundeshagen, in diesem Fall aber dessen Schrift zur Kirchenverfassung und Kirchenpolitik von 1865. Es ist zu vermuten, dass Weber die oben genannte Schrift Hundeshagens kennt, in der dieser die Begriffe Askese und Sekte zusammenbringt, da es hierfür viele Ähnlichkeiten zwischen seiner und der Schrift Webers gibt. Doch ist diesbezüglich keine eindeutige Aussage zu treffen.

⁶⁵⁸ Manfred Wichelhaus (1965), 29.

⁶⁵⁹ Vgl. Kapitel C.I.3. dieser Arbeit.

wären dem mittelalterlichen Geist verhaftet geblieben und hätten Sekten gegründet, die sie für ‚Gemeinschaften von Heiligen‘ hielten.⁶⁶⁰ Die antik-mittelalterliche Askese erfahre ihre nachreformatorische Fortsetzung in den protestantischen Sekten, die die Welt implizit in Geist und Natur einteilen und sich von letzterer befreien wollen.

Die historische Bedeutung der Gemeinschaftsform Sekte wird von Weber in seinem zweiten Sektenaufsatz stärker herausgearbeitet, um die Popularisierung des innerweltlichen Askese über die Kreise der Puritaner hinaus zu erklären.⁶⁶¹ Denn erst die Adaption der puritanischen Askese durch nichtpuritanische Gruppen habe zur Entstehung des modernen Berufsethos geführt, der ganz ohne die christliche, besser: calvinistischen Lehren auskam und laut Weber bis in seine Zeit der ökonomisch entscheidende Habitus geworden sei.

h) Das moderne Berufsethos

Nach seiner ausführlichen Darlegung des asketischen Protestantismus zu Beginn des zweiten Teils seiner *Protestantischen Ethik*, untersucht Weber zum Schluss seiner Studie den Zusammenhang zwischen der protestantischen Askese und dem modernen Berufsethos. Hierdurch verschiebt sich seine Fragestellung, mit der er seine Protestantismusstudie noch eingeleitet hat: „Statt des ‚Geistes des Kapitalismus‘ die ‚Idee der Berufspflicht‘, statt des kapitalistischen Neuerers der moderne Berufsmensch ganz allgemein“.⁶⁶² Hierdurch verschränken sich seine systematischen Überlegungen zum Verhältnis von innerweltlicher Askese und Beruf, mit seiner Theorie zur Entstehung des modernen Berufsethos aus der innerweltlichen Askese.

Anhand der Schriften bedeutender puritanischer Seelsorger, insbesondere jene des Calvinisten Richard Baxter, beschreibt Weber das asketisch-puritanische Arbeitsethos (vgl. I/9, 368–367). Motivational besitze dieses zwei Grundlagen: Die erste ist das Verständnis der Arbeit als asketisches Mittel, um den Gläubigen von sündhaftem Verhalten abzuhalten. Hiermit schließe der Puritanismus an die bestehende christliche Tradition der monastischen Askese an, erweitere diese aber, indem er etwa den ehelichen Geschlechtsverkehr systematisch in die asketische Lebensführung integriere. Denn dieser sei aus puritanischer Sicht nur „als das von Gott gewollte Mittel zur Mehrung seines Ruhmes entsprechend dem Gebot: ‚Seid fruchtbar und mehret euch‘, zulässig“ (I/9, 375). Ähnlich verhalte es sich mit der Kunst, der vonseiten des asketischen Protestantismus mit Skepsis begegnet wurde. Kunst wurde ebenfalls unter das Diktum der Nützlichkeit gezwungen. In seiner Beschreibung der Intensität der Systematisierung der asketischen Lebensführung durch den Puritanismus, geht Weber so weit, die sich aus ihrer Ablehnung der

⁶⁶⁰ Vgl. Manfred Wichelhaus (1965), 29–30.

⁶⁶¹ Vgl. Kapitel D.V.2. dieser Arbeit.

⁶⁶² Wolfgang Schluchter (2014c), 50.

Kreaturvergötterung ableitende Abneigung gegen Körperschmuck als ideelle Grundlage der kapitalistisch-industriellen Standardisierung zu deuten (vgl. I/9, 404–405).

Die zweite und für Weber weitaus wichtigere Grundlage des puritanischen Arbeitsethos sei jedoch die Vorstellung gewesen, die Arbeit sei ein ethischer Wert *sui generis* und schlussendlich der Selbstzweck des Lebens. Die Unlust zu arbeiten sei von den Puritanern dementsprechend als Verlust des Gnadenstandes interpretiert worden (vgl. I/9, 378). Damit seien die asketischen Gruppen des Protestantismus von der überlieferten christlichen Arbeitsethik, wie Thomas von Aquin und Martin Luther diese formuliert haben, abgewichen. Weber verdeutlicht seine These anhand des Verständnisses des Befehls des Apostel Paulus: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (I/9, 378). Für Thomas von Aquin sei mit den Worten Paulus' ein Auftrag durch Gott gegeben worden, der die gesamte menschliche Gattung betreffe und eine Notwendigkeit formuliere; wer von seinem Besitz zu leben vermag, für den gelte diese Anweisung nicht (vgl. I/9, 379). Für die Puritaner hingegen habe das paulinische Gebot individuelle sowie universelle Geltung erlangt. Während etwa die Aufgabe des mittelalterlichen Mönches in der unentwegten Gebetsarbeit gelegen habe, wurde diese Beschränkung durch die puritanische Theologie aufgebrochen. Auch das Arbeitsgebot gelte den Puritanern nach für jeden. Selbst wenn man nicht zu arbeiten habe, um seinen Lebensunterhalt zu erwirtschaften, habe die durch Paulus ergangene Weisung Gottes gegolten, unermüdlich in seinem Beruf zu arbeiten (vgl. I/9, 379–380). Die Arbeit im Beruf sei ein immerwährender Gottesdienst.

Die Verherrlichung Gottes finde nicht nur in der Ausübung des Berufes statt, sondern bereits bei der Berufswahl. Für die Scholastiker sei die ständische Arbeitsteilung Bestandteil des göttlichen Weltplanes gewesen; Luthers Theologie habe sich durch ihre unsichere Haltung zur Welt ausgezeichnet. Hieraus ließen sich auch keine ethischen Prinzipien ableiten, was, wie bereits ausgeführt wurde,⁶⁶³ den Wittenberger Reformator dazu führte, die Welt in ihrem Bestand zu akzeptieren und das Wirken in dieser zur religiösen Pflicht zu erheben (vgl. I/9, 380–381). Anders der Puritaner Baxter. Für diesen gehe die zunehmende Arbeitsteilung mit einer Spezialisierung des Arbeiters einher, was wiederum zu einer qualitativen und quantitativen Steigerung der Produktion führe, damit dem Gemeinwohl diene, was Ausdruck der Nächstenliebe sei und so durch die religiöse Pflichterfüllung den Ruhme Gottes mehre (vgl. I/9, 381–382). Damit dies aber geschehe, bedürfe es der dauerhaften, pflichtbewussten und planbaren Arbeit im Beruf, zu der die Gelegenheitsarbeit nicht fähig sei. Für den Puritaner liege die Ruhe im Jenseits, im Diesseits müsse der Mensch stets und unermüdlich zum Ruhme Gottes handeln: „Zeitvergeudung ist also die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden“ (I/9, 371), denn Zeit „ist unendlich wertvoll, weil jede verlorene Stunde der Arbeit im Dienst des Ruhmes Gottes entzogen ist“ (I/9, 372). Nur in der Berufsarbeit vermag der einzelne Gläubige nach Baxter eine methodisch-systematische Lebensführung zu erreichen,

⁶⁶³ Vgl. Kapitel C.II.3.a) dieser Arbeit.

die „die innerweltliche Askese verlangt“ (I/9, 383): „Nicht die Arbeit an sich, sondern rationale Berufsarbeit ist eben das von Gott verlangte“ (I/9, 383).

Nicht das Einhalten ständischer Berufsgrenzen, wie für Thomas von Aquin und Martin Luther, bilde für die Puritaner den Wert der beruflichen Arbeit, sondern ihre ökonomische Bedeutsamkeit. Damit einher sei die Hochschätzung der Profitabilität des Berufes gegangen. Denn wenn im eigenen Handeln das Wirken Gottes offenbar werde und dieser „einem der Seinigen eine Gewinnchance zeigt, so hat er seine Absichten dabei“ (I/9, 385). Laut Weber stelle der aus der Berufsarbeit entstehende Reichtum den asketischen Protestantismus vor ein Problem. Denn einerseits berge der Reichtum die Gefahr des Genusses und Müßigganges und damit die Gefahr, von der Erlösung abzusehen (vgl. I/9, 370, 386). Auf der anderen Seite aber werde Reichtum als ein Zeichen für die Erwählung durch Gott angesehen. Dieses Paradox der innerweltlichen Askese ist für Weber der eigentliche Ursprung des modernen Berufsethos. Denn da die asketische Berufsarbeit Reichtum hervorbringe, der nicht verkonsumiert werden dürfe, müsse dieser in die systematische Lebensführung integriert werden. Die praktische Konsequenz sei die Reinvestition des gewonnenen Kapitals gewesen (vgl. I/9, 408–410). Eine weitere Konsequenz sei die ethische Verklärung des Geschäftsmenschen, der Reichtum erwirtschaftete, den Verlockungen des Luxus widerstehe und seinen Gewinn erneut in sein Geschäft einbringe, um unermüdlich zu wirtschaften (vgl. I/9, 389).

Getützt sei die Berufsethik der innerweltlichen Askese durch die calvinistische Indifferenz gegenüber den biblischen Psalmen und der Sprüche Salomos sowie der Verwerfung der alttestamentarischen Apokryphen worden, bei gleichzeitiger Überbetonung jener Stellen des *Alten Testaments*, „welche die *formale Rechtlichkeit* als Kennzeichen gottwohlgefälligen Wandels rühmen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 393). Die Gruppen des asketischen Protestantismus hätten die Verwurzelung der mosaischen Gesetze im antiken Judentum ignoriert und als naturrechtliche Bestimmungen betrachtet. Wenn Weber an dieser Stelle mit Verweis auf die Bedeutung des Gesetzes für die puritanische Frömmigkeit vom „englischen Puritanismus als ‚English Hebraism‘“ (I/9, 394) schreibt, verbleibt er im zeitgenössischen Denken, das sich aus der Leben-Jesu-Forschung speist und das Judentum häufig pejorativ als ‚Gesetzesreligion‘ bezeichnete.⁶⁶⁴ Nicht Kapitalbildung und -akkumulation sind für Weber der Ursprung des kapitalistischen Geistes, sondern die aus der innerweltlichen Askese entstandene „Tendenz zu bürgerlicher, ökonomisch *rationaler* Lebensführung [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 414). Denn der Puritanismus sei „wesentlichster und einzig konsequenter Träger“ (I/9, 414) des Bürgertums gewesen.

Zwischen asketischem Puritanismus respektive Puritanismus und Bürgertum unterscheidet Weber in seiner Protestantismusstudie nicht systematisch. Vielmehr erscheint das Bürgertum in Webers Darstellung dort, wo die einstmalen christlichen Ursprünge verblasst sind, also nur noch der asketische Berufsethos vorhanden ist,

⁶⁶⁴ Vgl. Günter Stemberger (2016).

ohne dessen ursprünglich christlichen Motive. Damit impliziert Webers Untersuchung zur Genese des modernen Berufsethos aus der protestantischen Askese auch eine Geschichte der Säkularisierung. Als Säkularisierungsfaktor wird von Weber der aus der asketischen Berufsarbeit entstandene Reichtum bestimmt, mit dem bereits die mittelalterlichen Mönche zu kämpfen hatten. Dementsprechend deutet er die „Geschichte der Ordensregeln in gewissem Sinne [als] ein stets erneutes Ringen mit dem Problem der säkularisierenden Wirkung des Besitzes“ (I/9, 415). Während aber die katholischen Mönche durch ihre institutionelle Bindung nie ihre religiösen Grundlagen aufgegeben haben, sei der puritanische Enthusiasmus der Bewährung historisch sukzessive der utilitaristischen Deutung des Erwerbslebens gewichen. In diesem Prozess sei die religiöse Tugend der asketischen Berufsarbeit zu einer rein innerweltlichen Berufstugend umgedeutet worden, die im Gelderwerb, solange dieser mit legalen Mitteln erfolge, ein ethisch ausgezeichnetes Gut betrachtet habe (vgl. I/9, 415–416). Der Idealtypus des modernen, methodisch-rationalen und auf Profit ausgerichteten Berufsmenschen sei der Unternehmer (vgl. I/9, 417). Dennoch, inwieweit Weber zwischen innerweltlicher Askese und modernem Berufsethos unterscheidet, lässt sich nicht genau feststellen. So schreibt er, „daß die moderne Berufsarbeit ein *asketisches* Gepräge trage [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 421), ohne näher zu bestimmen, ob er damit das rational-methodische Arbeiten oder die Annahme meint, der Beruf stelle einen Selbstzweck dar. Inwieweit die Annahme Nietzsches, nach der das asketische Ideal trotz des ‚Todes Gottes‘ in der Moderne weiterhin existiere,⁶⁶⁵ Einfluss auf Webers Theorie über das Verhältnis zwischen innerweltlicher Askese und modernem Berufsethos hat, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Weder zitiert Weber in dieser Hinsicht Nietzsche, noch benutzt er hier dessen Begriffe oder Konzepte.

Die christliche Askese der Puritaner habe jedoch nicht nur den modernen Unternehmer hervorgebracht, sondern ebenso den modernen Arbeiter. Denn „[d]ie Macht der religiösen Askese stellte ihm [dem Unternehmer] überdies nüchterne, gewissenhafte, ungemein arbeitsfähige und an der Arbeit als gottgewollten Lebenszweck klebende Arbeiter zur Verfügung“ (I/9, 417). Die religiöse Askese der Puritaner habe so auch die Arbeiter diszipliniert, da jede Berufsarbeit, egal welcher Art oder Entlohnung, ein Dienst an Gott sei, was „die ‚Produktivität‘ der Arbeit im kapitalistischen Sinn des Wortes fördern mußte“ (I/9, 420).⁶⁶⁶ Es war somit der asketische Protestantismus, der das Unternehmertum sowie die Lohnarbeit religiös verklärt habe (vgl. I/9, 420).

Am Ende seiner Ausführungen zur modernen Berufsethik und zu ihren Wurzeln im asketischen Protestantismus verlässt Weber den ökonomischen Rahmen seiner

⁶⁶⁵ Vgl. Kapitel C.I.3.b) dieser Arbeit.

⁶⁶⁶ Diesen Umstand will Weber jedoch nur für die Zeit des Frühkapitalismus gelten lassen. In seiner drei und vier Jahre nach der *Protestantischen Ethik* erschienenen Studie *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit* meint Weber festzustellen, dass die Leistung der Arbeiterschaft sich nach der Intensität der Lebensführung bemesse, nicht aber nach konfessionellen Unterschieden zwischen Protestantismus und Katholizismus (vgl. I/11, 362 Anm. 95).

Untersuchung und geht auf die gesamtulturellen Konsequenzen der puritanischen Askese für die Moderne ein: „Ein konstitutiver Bestandteil des kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der *Berufsidee*, ist – das sollten diese Darlegungen erweisen – geboren aus dem Geist der *christlichen Askese* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 420). Diese Feststellung wird später den Ausgangspunkt für Webers große Studie über die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* bilden.⁶⁶⁷

In seiner *Protestantischen Ethik* belässt es Weber hinsichtlich der Entstehung der modernen Welt aus der innerweltlichen Askese bei Andeutungen und kursorischen Beispielen. Mit der Entstehung, Durchsetzung und Etablierung des asketischen Berufsethos habe sich eine ‚Vereinseitigung‘ des Menschen vollzogen und damit das Verschwinden des „vollen und schönen Menschentums“, einhergehend mit dem „Verzicht auf die faustische Allseitigkeit des Menschentums“ (I/9, 421). Die innerweltliche Askese habe erst den Menschen und dann die Welt geformt und hierdurch „gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte“ (I/9, 422). Diese äußeren Güter seien es, die sich wie ein „stahlhartes Gehäuse“ (I/9, 422) um die Menschen legen würden. In dem Maße, wie die „äußeren Güter dieser Welt“ Macht über den Menschen gewannen, habe die rationale Lebensführung der Askese ihre religiöse Grundlage verloren. In nietzscheanischem Duktus stellt Weber die Frage, wer schlussendlich das „stählerne Gehäuse“ bewohnen wird, ob es „ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale“ sei oder ob es die ‚letzten Menschen‘ sein werden,⁶⁶⁸ die er als „„Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz““ (I/9, 423) bezeichnet.

Weber beschreibt den historischen Zusammenhang von innerweltlicher Askese und modernem Berufsethos als motivationale Inversion menschlichen Handelns: Das Motiv der Lebensführung des innerweltlichen Asketen sei die Bewährung vor Gott gewesen, um sich seines Gnadenstandes zu vergewissern. Das von ihm hierzu genutzte Mittel sei die methodisch-rationale Berufsarbeit gewesen, die bereits den frühen Mönchsorden Europas als asketisches Mittel gedient habe. Durch den ökonomischen Erfolg der asketischen Arbeitsethik und die Entstehung der maschinell-industriellen Produktion vermochten die äußeren Güter vermehrt zu werden und einen immer stärkeren Einfluss auf das Leben der Menschen in der Moderne auszuüben. Indem das religiöse Motiv durch die zunehmende Bedeutung äußerer Güter als Grundlage des asketischen Berufskonzeptes verschwunden sei, sei das moderne Berufsethos entstanden, das in der Arbeit einen Wert und im Profit seinen Zweck betrachte. Was dem innerweltlichen Asketen Mittel gewesen sei, ist dem modernen Berufsmenschen Zweck. An seine historische Ausführung knüpft Weber eine kul-

⁶⁶⁷ Vgl. Kapitel D.I.2. dieser Arbeit.

⁶⁶⁸ Den Begriff des ‚letzten Menschen‘ entlehnt Weber Friedrich Nietzsches Schrift *Also sprach Zarathustra*, der damit vom „Verächtlichsten“ spricht; vgl. Friedrich Nietzsche (1968a), 13. Vgl. dazu Detlev J. K. Peukert (1989), 157.

turtheoretische Interpretation der Moderne an. Das Leben in dieser zeichne sich demnach durch die Heteronomie der Motivation des Handelns aus: Weniger der eigene Wille bilde den Anstoß des Handelns, sondern vielmehr habe das ökonomische, industrielle und bürokratische System eine bestimmende Macht über den modernen Menschen erlangt. Damit ähnelt Webers Beschreibung der modernen Welt jener Georg Simmels, der am Schluss seiner *Philosophie des Geldes* über die moderne, durch die Geldwirtschaft geprägte Kultur schreibt, sie sei durch ein „Übergewicht der Mittel über die Zwecke“ geprägt.⁶⁶⁹

Bei seiner Beschreibung des oben skizzierten Prozesses konnte sich Weber teilweise auf die Ausführungen Ernst Troeltschs über die englischen Moralisten der Aufklärung inspirieren. Dieser hatte sich ein Jahr vor der Veröffentlichung des ersten Teils der *Protestantischen Ethik* im dreizehnten Band der zweiten Auflage der *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* im Lemma über die englischen Moralisten auch mit der Frage nach der Entstehung der modernen Welt auseinandergesetzt.

Ein wichtiger Einfluss Ernst Troeltschs auf Webers Theorie zum Zusammenhang von christlicher Askese und modernem Berufsethos wurde bereits früh in der Auseinandersetzung mit der Protestantismusstudie angenommen. Der Gießener Historiker Felix Rachfahl formulierte eine ausführliche Kritik an der These, der Kapitalismus habe seine moderne Prägung durch den Protestantismus erhalten. In seiner Rezension zur *Protestantischen Ethik* von 1910, unter dem Titel *Kalvinismus und Kapitalismus* erschienen, greift Rachfahl die inhaltlichen Thesen und die idealtypische Begriffsbildung Webers an.⁶⁷⁰ Er, Rachfahl, wolle zwar nicht die Bedeutung der Religion für die Entstehung der kapitalistischen Wirtschaftsform kleinreden, kritisiert aber die vermeintliche Vereinseitigung und Überbetonung des Kausalfaktors Religion durch die idealtypische Begriffsbildung bei Weber. Dieser blieb nicht der einzige Adressat Rachfahls. Auch Troeltschs Arbeit wurde kritisiert, der in seinen Schriften *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* sowie *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* seine Thesen zum Zusammenhang zwischen Protestantismus und Moderne vorgelegt hatte.⁶⁷¹ Rachfahl schlussfolgert: „Die Übertreibung des Einflusses religiöser Momente und Lehren auf die reale Entwicklung – das ist der charakteristische Zug der Troeltsch-Weber-These“.⁶⁷² Weber widersprach dem Vorwurf einer Zusammenarbeit mit Troeltsch vehement und verweist auf ihre differierende Fragestellung (vgl. I/9, 574–575). Auch Troeltsch wies den Vorwurf einer Zusammenarbeit von Weber und

⁶⁶⁹ Georg Simmel (1989), 672; vgl. Kapitel C.I.1. dieser Arbeit.

⁶⁷⁰ Der Kritik Rachfahls ging eine von Karl Fischer voran, der, anders als Rachfahl, kein renommierter Wissenschaftler, sondern Doktorand war und dessen Kritik sich vor allem auf die Methode Webers bezog; vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 72. Die beiden Kritiken Fischers wurden im neunten Band der ersten Abteilung der Max Weber-Gesamtausgabe abgedruckt (I/9, 469–477, 494–497).

⁶⁷¹ Vgl. Trutz Rendtorff (2001), 31.

⁶⁷² Felix Rachfahl (2014), 557.

ihm von sich und betont in seiner Schrift *Die Kulturbedeutung des Calvinismus* ebenfalls den Unterschied zwischen seiner Fragestellung und der Webers.⁶⁷³

In der Weber-Forschung haben Friedrich Wilhelm Graf und Peter Ghosh die Bedeutung Troeltschs für Webers Begriff der innerweltlichen Askese herausgestellt und auf den bereits oben genannten und 1906 veröffentlichten Text *Protestantisches Christentum und Kirche der Neuzeit* von Troeltsch hingewiesen, der Weber demnach aus persönlichen Gesprächen und Manuskripteinsichten bekannt gewesen sein müsse.⁶⁷⁴ Neugebauer hat Troeltschs Text zu den englischen Moralisten auf die Ähnlichkeit zur Theorie Webers hinsichtlich des Ursprunges der kapitalistischen Ethik genauer untersucht und kommt zu dem Schluss, dass der Einfluss Troeltschs auf Weber nicht zu hoch veranschlagt werden dürfe. Er führt aus, dass Troeltsch in dem genannten Text über die englischen Moralisten zwar die Ähnlichkeit zwischen Calvinisten und Lutheranern unterstreicht, weiterhin jedoch zu dem Schluss kommt, dass sich beide Konfessionen vor allem in einem Punkt voneinander unterscheiden: Der Prädestinationslehre. Die Prädestinationslehre habe nach Troeltsch, und hier folgt er ebenfalls Schneckenburger, nicht einzelne Handlungen, sondern eine permanente Lebensführung motiviert.⁶⁷⁵ Doch weist Neugebauer darauf hin, dass der Begriff der Askese in diesem Zusammenhang von Troeltsch nicht erwähnt wird,⁶⁷⁶ woraus er folgert, die Einschätzung Grafs, Troeltsch habe die später von Weber dargestellte calvinistische Ethik vorweggenommen, müsse relativiert werden.⁶⁷⁷ Dennoch, so resümiert Neugebauer, „bleibt die Schwierigkeit bestehen, den Einfluss jenes Projekts [Troeltschs Forschung zur Bedeutung des Protestantismus für die Genese der Moderne] auf Webers Askesebegriff genau zu bestimmen“.⁶⁷⁸

Hierbei darf nicht übersehen werden, dass Troeltsch in seinem Text inhaltlich bestimmt, was Weber später als innerweltliche Askese bezeichnet: Nicht der Begriff, aber das Konzept der innerweltlichen Askese lässt sich in Troeltschs Abhandlung über die englischen Moralisten finden. Des Weiteren wird übersehen, dass es Weber mit seiner idealtypischen Begriffsbildung auch immer darum geht, zu einer historischen Hypothesenbildung zu gelangen.⁶⁷⁹ Insofern muss auch sein Begriff der innerweltlichen Askese immer im Zusammenhang mit Webers Theorie der Entstehung des Kapitalismus und der Moderne gesehen werden. Hierdurch erhält die oben genannte Schrift Troeltschs eine besondere Bedeutung, als in dieser der Prozess der Profanierung und Utilitarisierung des Naturrechtes beschrieben wird und Webers

⁶⁷³ Vgl. Ernst Troeltsch (2001), 147–148.

⁶⁷⁴ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2003), 241–242; Friedrich Wilhelm Graf (2005a), 264–265.

⁶⁷⁵ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 307.

⁶⁷⁶ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 307–308.

⁶⁷⁷ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 308.

⁶⁷⁸ Georg Neugebauer (2017), 298.

⁶⁷⁹ Vgl. Kapitel B.VII. dieser Arbeit.

Darstellung des Verhältnisses zwischen innerweltlicher Askese und modernem Berufsethos ähnelt.

Den Ausgang von Troeltschs Darstellung der Ethik der englischen Moralisten bildet eine Skizze der Geschichte der christlichen Kirche in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit, unter besonderer Beachtung der christlichen Ethik, die sich aus dem Dualismus von Göttlichem und Weltlichem speise. Für Troeltsch, ganz im protestantisch-theologischen Geschichtsdiskurs seiner Zeit, existieren zwei Quellen der Moral: „Die natürlich-philosophische Ethik des Staates, in der die antiken Traditionen sich sammeln, und die übernatürliche, geoffenbarte, auf Gnadenversittlichung beruhende Ethik der Kirche bilden daher die beiden Quellen und Bereiche der Ethik“.⁶⁸⁰ Zwar sei im Mittelalter eine relative Einheit beider Ethiken postuliert worden, de facto kam der supranaturalen Ethik der Kirche ein absoluter Status zu; überall dort, so Troeltsch, wo Kirchen- und Staatsethik miteinander kollidierten, sei zugunsten ersterer entschieden worden, hing von der Freiheit ihres Handelns auch das Seelenheil der Laien ab.⁶⁸¹ Durch die Koexistenz zweier Ethiken sei die Moral des katholischen Mittelalters durch eine latente Spannung geprägt gewesen. Diese Spannung zu verringern sei der Verdienst der Reformatoren gewesen, die darüber hinaus die Vorstellung einer autonomen Ethik vorantrieben, „die der erste Schritt zur Befreiung eigenartiger innerweltlicher sittlicher Werte neben dem religiösen und kirchlichen Zwecke [gewesen sei]“.⁶⁸² Zwar habe die Reformation die dualistische Ethik des Katholizismus nicht vollständig überwunden können, da von den Reformatoren weiterhin eine Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und dem durch die Erbsünde korrumpierten Natürlichen angenommen worden sei. Doch sei von den Reformatoren die „völlige, natürliche und wesenhafte Deckung der religiösen Vollkommenheit und der natürlich-kreatürlichen Wesensausstattung“ behauptet worden.⁶⁸³ Laut Troeltsch haben das bürgerliche Leben und der zivile Staat hierdurch eine moralische Aufwertung erfahren: Insofern Gott die Welt erschaffen habe, komme allem darin ein prinzipiell göttliches Wesen zu, so auch dem Menschen, seiner Gemeinschaft und dem Staat, die jedoch durch die Erbsünde korrumpiert worden seien. Demnach bedürfe es für die Lutheraner und Reformierten weiter des Handelns aus Buße, Glauben und Liebe zu Gott, um die bürgerlich-ständische Lebensform christlich aufzuwerten. Dadurch sei die Ausübung der beruflichen und bürgerlichen Pflichten zu einer quasireligiösen Handlung geworden. Während Luther, so Troeltsch, durch seine pessimistische Menschen- und Weltsicht die Idee einer aktiven Naturgestaltung hat fallen lassen, habe Calvin durch seine Prädestinationslehre eine Identität von Dekalog und Naturrecht postulieren und behaupten können, das reformierte Christentum sei die Wiedererrichtung des sündenfreien

⁶⁸⁰ Ernst Troeltsch (1903), 438.

⁶⁸¹ Vgl. Ernst Troeltsch (1903), 438.

⁶⁸² Ernst Troeltsch (1903), 438.

⁶⁸³ Ernst Troeltsch (1903), 439.

Urzustandes.⁶⁸⁴ Sei zwar der intrinsische Wert des Staates, in relativer Unabhängigkeit von dogmatisch-theologischen Geboten, seitens der Reformatoren betont worden, habe dieser Prozess dennoch keine vollständige Emanzipation des Staates mit seiner weltlichen Ethik von religiösen Bestimmungen bedeutet,⁶⁸⁵ die erst maßgeblich im Zeitalter von Absolutismus und Aufklärung, vorangetrieben etwa von Hugo Grotius, erfolgt sei.⁶⁸⁶

In der skizzierten Theorie Troeltschs treten einige Punkte hervor, die Weber in seinen Begriff der innerweltlichen Askese und der zu diesem gehörenden Theorie der Entstehung des modernen Berufsmenschen und der modernen Welt integriert. Wie auch Troeltsch nimmt Weber für die vorreformatorische Zeit eine religiöse Unterscheidung der Gesellschaft in Mönche und Laien an, die sich aufgrund der Verwirklichung des ethisch-religiösen Ideals der Askese voneinander unterscheiden, da „der methodisch lebende Mensch [im Mittelalter] par excellence *eben doch allein der Mönch* war und blieb [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 295). Weder für Weber noch für Troeltsch ist es Luther gewesen, der eine Transformation und Weiterentwicklung reformatorischer Gedankengänge zu verantworten hat, die dem innerweltlichen Leben einen Eigenwert zugestanden haben. Für beide war es Calvin, der bei Troeltsch die sich aus dem naturrechtlichen Denken ergebenden Konsequenzen zieht und nach Weber die christliche Tradition der rationalen Askese mittelbar in die ‚Welt‘ hineingetragen hat (vgl. I/9, 296). Damit ist es Troeltsch, an Schneckenburger anknüpfend, der den für Webers Studie so wichtigen Zusammenhang von Prädestinationsgedanken und Handlungsmotivation herstellt.⁶⁸⁷

Darüber hinaus, und dieser Punkt ist für den Zusammenhang von Askese und Berufsethos zentral, beschreibt Troeltsch den Prozess der Autonomisierung der Ethik. Habe die Ethik im Mittelalter unter dem Diktum der christlichen Religion mit ihren Dogmen und Traditionen gestanden, gewann sie durch die Reformation eine relative Autonomie, die sich im Laufe der Aufklärung verstärkte: „Die thatsächliche und vom Protestantismus innerhalb gewisser Grenzen legitimierte Emanzipation des Staates führt schließlich zu einer völligen Befreiung des Staates und der Rechtsideen zu einem selbständigen ethischen Prinzip“.⁶⁸⁸ Wie für Troeltsch die Ethik durch die Reformation der dogmatisch-kirchlichen Herrschaft entzogen wurde, ist es die rationale Askese bei Weber, die durch den vergleichbaren Prozess aus den klösterlichen Mauern befreit wurde, um ihr neues Tätigkeitsfeld in der Welt zu finden. Sowohl die Moral bei Troeltsch als auch die Askese bei Weber bleiben im Umfeld der Reformatoren nur bedingt emanzipiert, da sie weiterhin durch religiöse Konzepte und Vorstellungen bestimmt werden. Doch seien in der Folge Ethik und Askese durch andere ‚Ideen‘ aufgegriffen, autonomisiert und utilitarisiert werden. Bei Troeltsch

⁶⁸⁴ Vgl. Ernst Troeltsch (1903), 439.

⁶⁸⁵ Vgl. Ernst Troeltsch (1903), 440.

⁶⁸⁶ Vgl. Ernst Troeltsch (1903), 441.

⁶⁸⁷ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 307.

⁶⁸⁸ Ernst Troeltsch (1903), 441.

sind dies der Absolutismus und die Aufklärung, die die Ethik als Naturrecht immer mehr von ihren erst religiösen, dann antiken Vorstellungen befreien und sie ihrem Selbstzweck zuführen.⁶⁸⁹ Für Weber ist es das kapitalistische Wirtschaftssystem, das die Askese ‚adaptiert‘, sie von ihren religiösen Bestandteilen ‚befreit‘ und so zum modernen Berufsgedanken weiterentwickelt habe. Dafür war es wichtig, dass göttliches und Naturrecht durch die Puritaner als im Grunde identisch angesehen wurden (vgl. I/9, 394); eine Feststellung, die, worauf bereits oben in diesem Kapitel hingewiesen wurde, auch Troeltsch teilt.

Es ist vornehmlich nicht der Askesebegriff Webers, auf den Troeltsch mit seinem Artikel über die englischen Moralisten Einfluss genommen hat. Es ist die damit zusammenhängende Theorie zur Genese der modernen Welt, die Troeltsch für Weber vorskizziert hat und die dieser in seiner Studie zur Bedeutung der puritanischen Askese für die Entstehung des kapitalistischen Wirtschaftssystems fruchtbar gemacht hat. Die von Troeltsch postulierte Geschichte der Autonomisierung der Moral durch die Reformation und Aufklärung wurde von Weber aufgegriffen und in seine Theorie zur Entstehung des Geistes des Kapitalismus integriert.⁶⁹⁰ Die einst christliche Askese wird durch das kapitalistische Wirtschaftssystem von seiner religiösen Bedeutung befreit und so zum modernen Berufsethos.

*i) „Nur radikaler Idealismus konnte das schaffen“:
Zum Zusammenhang von Askese, Beruf, Moderne und Persönlichkeit
in der Protestantischen Ethik*

Webers wissenschaftliche Bedeutung begründet sich nicht nur in seinen soziologischen Arbeiten, seiner Theorie zur Geschichte des Kapitalismus und zur Bedeutung der Religion für ökonomische Prozesse, sondern auch durch die von ihm postulierten Wertfreiheit der Wissenschaft. Bereits in seinen frühen theoretischen Schriften forderte er, der Wissenschaftler habe sich einzig der Erkenntnis der Wirklichkeit zu verpflichten und von seinen eigenen Wertungen abzusehen (vgl. I/7, 157). So wichtig diese Forderung ist, darf sie nicht dazu verleiten, anzunehmen, Wertungen Webers ließen sich problemlos ignorieren. Dementsprechend muss sich auch Weber an seinen eigenen Maßstäben messen lassen.

Es wurde bereits auf die protestantischen Vorannahmen hingewiesen, die Weber bei seiner Thesenbildung gelehrt und beispielsweise seine Bewertung des Katholizismus beeinflusst haben.⁶⁹¹ Bislang ausgespart blieb das politische Engagement

⁶⁸⁹ Vgl. Ernst Troeltsch (1903), 441.

⁶⁹⁰ Hier eröffnet sich eine Differenz zwischen Troeltsch und Weber: Ist es bei erstgenanntem eine antike Tradition, die durch die christliche Religion überformt und neuinterpretiert wurde und sich in Reformationszeit und Aufklärung von diesen christlichen Deutungen immer stärker emanzipierte, ist es bei Weber eine originär christliche Tradition, die im antiken und mittelalterlichen Christentum seinen Ursprung hat und auch nur aus diesem historischen Kontext zu erklären ist.

⁶⁹¹ Vgl. Kapitel C.II.3.d) dieser Arbeit.

Webers, das sich mal mehr, mal weniger durch sein Leben zieht; das manchmal praktisch wird, zumeist aber theoretisch bleibt. Von seiner Kindheit und Jugend als Sohn eines nationalliberalen Abgeordneten im preußischen Abgeordnetenhaus, über seine wissenschaftlichen Studien über die Landarbeiter im ostelbischen Deutschland, seine Freiburger Antrittsrede von 1895, seine Auseinandersetzung mit der russischen Revolution von 1905, seine verfassungstheoretischen Reflexionen und Reden in Folge des militärischen Zusammenbruches des deutschen Kaiserreiches 1918, sowie seiner Kandidatur für die Weimarer Nationalversammlung 1919 und sein Vortrag *Politik als Beruf* – die Beschäftigung mit politischen Themen begleitete Weber ein Leben lang. Dabei erschöpft sich sein politisches Engagement nicht in tagespolitischen Problemen und Fragen. Kulturelle wie zeitdiagnostische Motive durchziehen sein Werk und stellen implizit die Frage nach den kulturellen, politischen wie ideellen Bedingungen der bürgerlichen Existenz. Eine bisher erschienene profunde und weitreichende Literatur zu den persönlichen politischen Ansichten Webers erspart an dieser Stelle eine allgemeine und vertiefende Analyse seiner politischen und kulturdiagnostischen Ansichten und Betrachtungen.⁶⁹² Daher gilt es, die politischen, kulturellen und ethischen Implikationen des Askesebegriffs in der Protestantismusstudie herauszuarbeiten.

aa) Askese und Moderne

Die historische Gestaltung einer spezifischen Lebensführung ist nicht erst durch die Studie zur Entstehung des kapitalistischen Geistes ein zentrales Thema im Werk Webers, sondern findet sich bereits in seinen theoretischen Schriften und seiner darin entwickelten Werttheorie. Wie bereits weiter oben ausgeführt, vertritt er die Position, nach der Werten „nur insofern empirische Realität [zukommt], als sie durch das wertgeleitete Handeln von Individuen oder Gruppen in der konkreten Realität zu kraftvollen Orientierungsmustern sozialen Handelns werden“.⁶⁹³ Die Voraussetzung der kulturwissenschaftlichen Forschung Webers ist die Fähigkeit des Menschen, „bewußt zur Welt *Stellung* zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 189). Mit dieser Auffassung greift er die seiner Zeit geläufige Annahme auf, dass nur der Mensch und sein Handeln in der Welt Werte setzen könne und sich diese nicht aus der Natur ableiten lassen oder ergeben; eine Auffassung, die sich in der populär gewordenen Formel vom ‚Tod Gottes‘ bei Friedrich Nietzsche finden lässt.⁶⁹⁴ Weil Werte sich somit empirisch nur in Form eines historisch konkreten Handelns konstituieren, wird das Thema der Lebensführung zu einem zen-

⁶⁹² Aus der weitreichenden Literatur zum politischen Denken und Engagement Webers stehen die folgenden Werke Wolfgang J. Mommsens besonders hervor: vgl. Wolfgang J. Mommsen (1974a); (1993); (2004).

⁶⁹³ Wolfgang J. Mommsen (1993), 40.

⁶⁹⁴ Vgl. Friedrich Nietzsche (1973), 159.

tralen Moment des Weber'schen Œuvres.⁶⁹⁵ Insofern ist die *Protestantische Ethik* als Beitrag zur historischen Wertforschung zu verstehen, in der es unter anderem darum geht, die normativen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft herauszuarbeiten. Die normativen Grundlagen respektive Werte der bürgerlichen Lebensführung, wie Weber sie in seiner Protestantismusstudie festgestellt zu haben meint, sind jene der rationalen Lebensführung, der Aufwertung des Alltäglichen, in diesem Falle primär des ökonomischen Handelns, und eine individuelle Ethik, die ihre Dignität aus dem persönlichen Streben nach Erfolg bezieht; oder, wie Wolfgang J. Mommsen es pointiert ausdrückt:

„[E]ine streng rationale methodische Lebensführung, eine radikal auf persönliche Leistung ausgerichtete Arbeitsethik und eine Grundeinstellung zum alltäglichen Leben, die anstelle standesgemäßer Lebensführung eine bescheidene Lebenshaltung zwecks möglicher Erfolgs- und Gewinnmaximierung setzte“.⁶⁹⁶

Bereits in seinen frühen Arbeiten und Reden bekennt Weber sich zu seiner bürgerlichen Herkunft und bürgerlichen Idealen. So etwa in seiner Freiburger Antrittsvorlesung von 1895, die unter dem Titel *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik* gehalten und veröffentlicht wurde. Darin sagt er: „Ich bin ein Mitglied der bürgerlichen Klassen, fühle mich als solches und bin erzogen in ihren Anschauungen und Idealen“ (I/4.2, 568). In den Schlussworten seiner Studie über *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* von 1892 skizziert er Aussagen seiner drei Jahre später gehaltenen Antrittsvorlesung vor, wenn er den ökonomisch schwindenden Einfluss des Adels feststellt, der sich, seine Macht noch auf Bürokratie und Militär stützend (vgl. I/3.2, 918), zunehmend in ökonomischer Hinsicht „auf Kosten der Lebensinteressen der Nation“ (I/3.2, 923) ernähre. In der oben genannten Freiburger Antrittsrede spitzt er diese Schlussfolgerungen zu und wendet sie ins Politische: Die preußischen Junker liegen „heute im ökonomischen Todeskampf“ (I/4.2, 567) und „die Aufgaben der Gegenwart sind andere, als solche, die von ihnen gelöst werden könnten“ (I/4.2, 567). Doch attestiert Weber auch dem deutschen Bürgertum, dem der ökonomischen Entwicklung entsprechend die Führungsrolle zukommen sollte, kein politisches Verantwortungsbewusstsein, geschweige denn eine kompetente Führungsqualität, und es sei ereilt worden von dem „harte[n] Schicksal des politischen *Epigonentums* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/4.2, 569). Teils fehle es dem deutschen Bürgertum an politischem Urteilsvermögen, teils suche es in den autoritären und patriarchalen Strukturen des Kaiserreiches Schutz;⁶⁹⁷ so stellt Weber etwa fest, dass „sich ein Teil des Großbürgertums nach dem Erscheinen eines neuen Cäsar“ (I/4.2, 569) sehne.

⁶⁹⁵ Für Wilhelm Hennis kommt dem Thema der Lebensführung die zentrale Bedeutung im Werk Webers zu; vgl. Wilhelm Hennis (1987), 79–80. Dagegen haben Mommsen und Schluchter darauf hingewiesen, dass der Frage nach der Lebensführung zwar eine, aber nicht die zentrale Stellung zukommt. Vielmehr dürfen auch die anderen Fragen, etwa nach dem Rationalismus, nicht außer Acht gelassen werden; vgl. Kapitel D.I.2.

⁶⁹⁶ Wolfgang J. Mommsen (1993), 41.

⁶⁹⁷ Vgl. Wolfgang J. Mommsen (1993), 37.

Die kritische Einschätzung zu seinen ‚Standesgenossen‘ speist sich auch aus seiner Protestantismusstudie und der darin vorgenommenen Unterscheidung zwischen calvinistischer Askese und lutherischer Mystik.⁶⁹⁸ Besonders deutlich zeigt sich dies in seiner Privatkorrespondenz, die er mit Adolf von Harnack während und nach seiner Arbeit an der *Protestantischen Ethik* führte. In seinem Brief vom 12. Januar 1905 betonte Weber gegenüber dem lutherischen Theologen, dass wir „nicht vergessen [dürfen], daß wir den Sekten Dinge verdanken, die *Niemand* von uns heute missen könnte: Gewissensfreiheit u[nd] die elementarsten ‚Menschenrechte‘, die uns selbstverständlicher Besitz sind. *Nur radikaler* Idealismus konnte das schaffen [Kursiv im Original; C. L.]“ (II/4, 422). Weber betont an dieser Stelle den asketischen Ursprung der bürgerlichen Denk- und Lebensform, der jene Werte hervorgebracht habe, ohne die ein modernes Leben nicht vorstellbar wäre. Gleichzeitig attackiert er das staatskirchliche Luthertum des Deutschen Kaiserreiches, das historisch nicht in der Lage gewesen sei, die Lebensführung der Menschen zu durchwirken und positiv zu formen.⁶⁹⁹ Besonders deutlich wird dies in einem weiteren Brief an Adolf von Harnack vom 5. Februar 1906:

„So turmhoch Luther über allen anderen steht, das Luthertum ist für mich, ich leugne es nicht, in seinen *historischen* Erscheinungsformen der schrecklichste der Schrecken und selbst in der Idealforn, in welcher es sich in Ihren Hoffnungen für die Zukunftsentwicklung darstellt, ist es mir, *für uns Deutsche*, ein Gebilde, von dem ich nicht unbedingt sicher bin, wie viel Kraft zur Durchdringung des Lebens von ihm ausgehen könnte [Kursiv im Original; C. L.]“ (II/5, 32).

Gerade das Verhindern der Entstehung asketischer Traditionen durch das Luthertum wird von Weber angeklagt:

„Dass unsere Nation die Schule des harten Asketismus niemals, in keiner Form, durchgemacht hat, ist [...] der Quell alles desjenigen, was ich an ihr (wie an mir selbst) hassenswerth finde, und vollends bei *religiöser* Wertung steht eben – darüber hilft mir nichts hinweg – der Durchschnitts-Sektenmensch der Amerikaner ebenso hoch über dem landeskirchlichen ‚Christen‘ bei uns, – wie, als religiöse Persönlichkeit, Luther über Calvin, Fox e tutti quanti steht [Kursiv im Original; C. L.]“ (II/5, 33).

Während sich für Weber der asketische Puritanismus des angelsächsischen Raumes von den traditionellen Strukturen befreit und Institutionen geschaffen habe, die individuelle Freiheit sowie gesellschaftliche Stabilität garantieren, habe sich der Lutheraner in die überkommenen Gesellschaftsstrukturen des patriarchalen und autoritären Kaiserreiches integriert.

Trotz der kulturpessimistischen Töne am Ende seiner *Protestantischen Ethik* sieht Weber keine Alternative zur kapitalistischen Kultur der Moderne. Exemplarisch deutlich wird dies am Geleitwort des *Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, das Weber gemeinsam mit Jaffé und Sombart 1904 verfasst und mit seiner Unterschrift autorisiert hat. Hierin schreiben die drei Herausgeber, dass der Kapi-

⁶⁹⁸ Vgl. zur folgenden Ausführung Kapitel C.II.3.e).

⁶⁹⁹ Vgl. Sara R. Farris (2014), 96.

talismus eine historische Tatsache sei und „zu den patriarchalen Grundlagen der alten Gesellschaft, heute kein Weg mehr führt“ (I/7, 129). Es ist keine Verklärung der Moderne, die Weber in seinen nationalökonomischen sowie historisch-soziologischen Studien betreibt. Doch widerspricht er ebenso den Versuchen einer Restauration des Vergangenen: Unromantisch und wenig sentimental verteidigte er die Internationalität von Wirtschaft und Wissenschaft sowie den modernen Verfassungsstaat gegen romantizistische Vorstellungen von Geschichte und Gesellschaft, die den autoritären und patriarchalen Staat verherrlichten.⁷⁰⁰ Letztgenannten stellt Weber das Ideal des von persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen befreiten Individuums entgegen, das er erst in der Moderne verwirklicht sieht und dessen größter Feind für ihn das autokratische Kaiserreich war: „Nichts hasste Weber so sehr wie den passiven und aktiven Autoritarismus des Kaiserreichs“.⁷⁰¹ Askese, Bürgerlichkeit und Moderne stehen für Weber in einem interdependenten Verhältnis zueinander. Ein Weg zurück, in die vermeintlich organische Gemeinschaft der Vergangenheit, sei nicht möglich. Die Traditionen des lutherischen Deutschlands sind für Weber Hemmnisse, die es zugunsten der kapitalistischen Moderne zu überwinden gelte. Nicht nur politische Vorstellungen sind es, die Webers Hochachtung für die Askese begründen, sondern ebenso seine Anthropologie und die damit im Zusammenhang stehen Konzeption der Persönlichkeit.

bb) Askese, Persönlichkeit und Beruf

Die ambivalente Bewertung der Moderne ist nicht nur für Weber, der ‚mehr Liberaler denn Bourgeois war‘,⁷⁰² sondern für seine ganze Generation charakteristisch: Er gehörte nämlich zu jener Generation junger Intellektueller, die der Schriftsteller Hermann Conradi als die der ‚Übergangsmenschen‘ bezeichnet hat, die einerseits in einer langanhaltenden Friedenszeit groß wurden, andererseits eine zunehmende Werteeosion und einen kulturellen wie sozialen Wandel wahrnahmen, was zu einem latenten Krisenbewusstsein geführt habe.⁷⁰³ Dieses Krisenbewusstsein drückt sich auch in Webers politischer wie kulturkritischer Position aus, der die ideelle Grundlage seines Protestes gegen Autoritätsgläubigkeit und sein intellektuelles

⁷⁰⁰ Vgl. Guenther Roth (2001), 30. Trotz seiner Ablehnung organischer Vorstellungen von Gesellschaft, hat Weber immer wieder selbst auf solche zurückgegriffen. Beispielsweise lässt sich in seiner Privatkorrespondenz eine organische Auffassung der Nation feststellen; vgl. Joachim Radkau (2013), 338.

⁷⁰¹ Guenther Roth (2001), 30.

⁷⁰² Vgl. Wolfgang J. Mommsen (1974b), 257. Dass Weber im politischen Spektrum eindeutig dem Liberalismus zuzuordnen sei, hat Wilhelm Hennis betont. Dabei ist die Einschätzung Webers politischer Positionierung in der Auseinandersetzung mit Person und Werk durchaus unterschiedlich. Einige Weber-Forscher sehen in ihm einen Liberalen aus Pragmatismus, andere betonen die ‚Bourgeoisiehaftigkeit‘ seiner Haltung. Der Einzige, der eine politische Einordnung Webers in den Liberalismus dezidiert ablehnt, ist Alexander von Schelting; vgl. Wilhelm Hennis (1987), 196–197.

⁷⁰³ Vgl. Rüdiger vom Bruch (2005), 53.

Eintreten für die Freiheit des Individuums in der traditionellen bürgerlichen Vorstellung von Persönlichkeit findet, die er durch die Entwicklungen der Moderne in Bedrängnis geraten sieht. Auch hier steht er nicht allein, denn die Furcht vor dem ‚Verlust der Persönlichkeit‘ ist ein weitverbreitetes Topos in den bürgerlichen Kreisen seiner Zeit. Die Frage nach der Konstitution von Persönlichkeit und ihrer Bewahrung durchzieht Webers Schriften zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaften, seine Protestantismusstudie und auch seine späteren religionssoziologischen Schriften, ohne je von ihm explizit, ausführlich und systematisch behandelt zu werden.

Das Leitmotiv der bürgerlichen Persönlichkeitskonzeption des 19. Jahrhunderts ist die Vorstellung, der ‚Kulturmensch‘ sei vom Chaos der empirischen Welt bedroht, dem durch die Konservierung der ideell-geistigen Haltung, repräsentiert durch das liberal-protestantische Bürgertum, Einhalt geboten werden müsse.⁷⁰⁴ Der im Geiste des Idealismus aufgewachsene Weber sieht den Wert der Persönlichkeit in der kapitalistisch verwalteten Moderne durch das Vorherrschen materieller Interessen gefährdet.⁷⁰⁵ Wie bereits oben im Zusammenhang von innerweltlicher Askese und modernem Berufsethos knapp angeführt, überführt Weber seine Beobachtung der historischen Genese des modernen Berufskonzeptes aus dem „Geist der *christlichen Askese* [Kursiv im Original; C. L.]“ (vgl. I/9, 420) in den letzten Absätzen seiner *Protestantischen Ethik* in eine Gegenwartsanalyse: Indem die christliche Askese, von der monastischen Institution befreit, durch die Puritaner das alltägliche Leben zu ordnen, strukturieren und schlussendlich zu dominieren begannen, verhalf sie dem „mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschinelles Produktion gebundenen Wirtschaftsordnung [des Kapitalismus] [zu] erbauen“ (I/9, 422). Der Wille des Puritaners, sich der göttlichen Erwählung durch Gott zu versichern, habe einem System zum Durchbruch verholfen, das die christliche Askese ihrer religiösen Bedeutung entkleidet und sie in ein neues Konzept, jenes des Berufes, überführt hat. Infolgedessen konnte der Kapitalismus ein ‚Zwangssystem‘ aufbauen, das dem Menschen das Handeln diktiert. Das rational-methodische Handeln im Beruf in der Moderne sei keine freie Wahl aus einem religiösen Bewusstsein mehr, sondern gesellschaftliche und ökonomische Notwendigkeit: „Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein, – wir *müssen* es sein [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 422). Indem die innerweltliche Askese die Welt umgeformt habe, gewannen die „äußeren Güter dieser Welt zunehmend und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte“ (I/9, 422). Die Sorge um die äußeren Güter, von den Puritanern laut Weber nur als ‚Mantel‘, den man jederzeit abzulegen vermag, metaphrasiert, hat sich in der Moderne zu einem ‚stahlharten Gehäuse‘ entwickelt (vgl. I/9, 422). Der Beruf sei nicht mehr Erfüllung individuellen Wünschens und Strebens, er kann nicht mehr ‚mit den höchsten Kulturwerten‘ in Beziehung gesetzt werden, wie es noch für den

⁷⁰⁴ Vgl. Jürgen Gebhardt (1989b), 117.

⁷⁰⁵ Zum Idealismus als das deutsche Bildungsbürgertum im Kaiserreich dominierende Narrativ vgl. Joachim Radkau (2013), 150–152.

innerweltlichen Asketen des Puritanismus der Fall gewesen sei, sondern er ist existenzielle Pflicht (vgl. I/9, 422). Wie weiter oben bereits geschrieben,⁷⁰⁶ schließt Weber seine Zukunftsaussichten pessimistisch und prophetisch mit einem Verweis auf den ‚letzten Menschen‘ aus der Vorrede von Nietzsches *Also sprach Zarathustra*. Mit dem ‚letzten Menschen‘ bezeichnet Nietzsche darin jene Menschen, die nicht über sich ‚hinaus gehen‘ wollen, keine Risiken mehr für die Verwirklichung von Idealen, die sie auch gar nicht mehr kennen, eingehen, sondern das Mittelmaß und die Gemeinschaft suchen. Er bezeichnet den ‚letzten Menschen‘ auch als den ‚Verächtlichsten‘.⁷⁰⁷ Damit ist für Weber mit der Moderne das Zeitalter des ‚letzten Menschen‘ angebrochen, indem keine Ideale und Werte mehr gelten würden, sondern nur noch materielle Interessen: Gleichförmigkeit und Mittelmäßigkeit, nicht freie, wertegeleitete Persönlichkeiten würden das ‚Ende‘ der menschlichen Entwicklung bilden.

Insbesondere Wolfgang Schluchter hat in seiner kantianischen Rekonstruktion des Weber’schen Œuvres die Bedeutung des Themas Persönlichkeit hervorgehoben.⁷⁰⁸ Hierbei bezieht er sich auf die Ausführung Dieter Henrichs, der im Persönlichkeitsbegriff Webers den Versuch sieht, dem um 1900 herrschenden Wertelativismus etwas entgegenzusetzen.⁷⁰⁹ Damit käme dem Begriff der Persönlichkeit eine zentrale Stellung im Werke Webers zu, der das Bindeglied zwischen persönlichen wie wissenschaftstheoretischen und historischen Ansichten darstellt. Nun hat Hubert Treiber richtigerweise darauf hingewiesen, dass Weber einerseits nur punktuell explizit auf den Begriff der Persönlichkeit eingeht, und das in zeitlich auseinanderliegenden Schriften, und es sich andererseits um einen Modebegriff seiner Zeit handelt.⁷¹⁰ Durch die kantische Perspektive Schluchters würde dieser nicht nur den Persönlichkeitsbegriff im Werke Webers aufwerten, sondern übersehe auch den Einfluss Wilhelm Windelbands auf Webers Persönlichkeitsbegriff.⁷¹¹ Dies zeige sich beispielsweise in seiner *Protestantischen Ethik*, in der Weber Persönlichkeit formalpsychologisch als das Behaupten konstanter Motive gegenüber Affekten bezeichnet, wozu die rationale Askese befähige (vgl. I/9, 292). Dabei nimmt Weber fast wortwörtlich Bezug auf die Schrift *Über die Willensfreiheit* von Wilhelm Windelband. In diesem 1904 publizierten Buch, das auf einer Vorlesung im Wintersemester 1903/04 beruht, der auch Marianne Weber beiwohnte, führt Windelband aus, dass er einen inneren Kern von konstanten Motiven mit dem persönlichen Wesen eines Handelnden gleichsetzt, aus dem sich die Wahlfreiheit ergebe. Diese Wahlfreiheit mache insofern die Persönlichkeit aus, da durch sie Autonomie und Selbstbestimmung des

⁷⁰⁶ Vgl. Kapitel C.II.3.h) dieser Arbeit.

⁷⁰⁷ Vgl. Friedrich Nietzsche (1968a), 13–14.

⁷⁰⁸ Exemplarisch vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 258–260.

⁷⁰⁹ Vgl. Dieter Henrich (1952), 108.

⁷¹⁰ Vgl. Hubert Treiber (1998), 69.

⁷¹¹ Vgl. Hubert Treiber (1998), 69–70.

Menschen garantiert werden würde.⁷¹² Dass dem Weber'schen Persönlichkeitsbegriff eine methodologische Bedeutung zukommt, lässt sich anhand seiner Schrift *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* von 1906 unterstreichen. Weber exemplifiziert hier anhand des Beispiels Johann Wolfgang von Goethes, dass die Persönlichkeit ein Ausdruck von Handlungen ist, die sich kausal rekonstruieren lassen. So habe „die mit einer unerhört gewaltigen Leidenschaft verbundene Askese jener Jahre z.B. [...] in der Entwicklung Goethes selbstverständlich gewaltige Spuren hinterlassen“ (I/7, 417). Ob Weber mit Askese in diesem Kontext ihre umgangssprachliche Bedeutung als Verzichtleistung oder als rational-methodisches Handeln im Sinne der idealtypischen Askese seiner *Protestantischen Ethik* meint, bleibt unklar.

Treiber weist darauf hin, dass es neben diesem formal-psychologischen auch einen normativen Persönlichkeitsbegriff im Werk Webers gibt, der allerdings nicht in der Protestantismusstudie, sondern in der Auseinandersetzung mit Roscher und Knies zu finden ist. Darin schreibt Weber, dass die Persönlichkeit „ihr ‚Wesen‘ in der Konstanz ihres inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten ‚Werten‘ und Lebens- ‚Bedeutungen‘ findet, die sich in ihrem Tun zu Zwecken ausmünzen und so in teleologisch-rationales Handeln umsetzen“ (I/7, 362). Hier sind es nicht mehr nur konstante Motive, sondern die konstante Beziehung zu letzten Werten und Lebensbedeutungen, die eine Persönlichkeit ausmachen.⁷¹³ Der normative Charakter dieses Persönlichkeitsbegriffs im Unterschied zum formal-psychologischen der Protestantismusstudie wird durch einen Blick in Webers Objektivitätsaufsatz deutlich. Dort schreibt er, dass die kulturwissenschaftliche Forschung nicht nur die Werturteile und die damit verbundenen Zwecke verstehen und nachvollziehen will, sondern diese auch kritisch prüft, um „eine formal-logische Beurteilung des in den geschichtlich gegebenen Werturteilen und Ideen vorliegenden Materials, eine Prüfung der Ideale an dem Postulat der inneren *Widerspruchslosigkeit* des Gewollten [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 149) zu garantieren. Dadurch sollen die „letzten Axiome, welche dem Inhalt seines Wollens zugrunde liegen, von denen er unbewußt ausgeht oder – um konsequent zu sein – ausgehen müßte“ (I/7, 149), bewusst gemacht werden. Das, so Weber, sei die Aufgabe der Erforschung von Werturteilen, „[o]b sich das urteilende Subjekt zu diesen letzten Maßstäben bekennen soll, ist eine persönlichste Angelegenheit und eine Frage seines Wollens und Gewissens, nicht des Erfahrungswissens“ (I/7, 149).

Wie sich weiter oben gezeigt hat, ist das zweckrationale Handeln für Weber jenes, das einem objektiven Verstehen zugänglich ist und diesem dadurch der heuristische Primat zukommt.⁷¹⁴ Wenn sich nun das wertbezogene Handeln am Erfolg orientiert und eine zeitliche Konstanz aufweise, dann könne von einem zweckrationalen

⁷¹² Vgl. Hubert Treiber (1998), 72.

⁷¹³ Vgl. Hubert Treiber (1998), 80.

⁷¹⁴ Vgl. Kapitel B.I.3. dieser Arbeit.

Handeln gesprochen werden.⁷¹⁵ Es bewahrheitet sich somit, dass in Webers Perspektive „Berechenbarkeit, empirischer Persönlichkeitsbegriff, empirischer Freiheitsbegriff und objektivierendes Verstehen“ innerlich zusammenhängen.⁷¹⁶ Während die Persönlichkeit durch die konstante Motivwahrung der innerweltlichen Askese dauerhafte Geltung erlangt habe, verliere sie in der kapitalistisch veralteten Moderne an Bedeutung oder verschwinde zunehmend ganz. Indem Weber die Persönlichkeit mit der asketischen Lebensführung identifiziert, kann er einerseits seine im Bürgertum wurzelnden persönlichen Überzeugungen wissenschaftlich begründen und entwirft andererseits ein kulturkritisches Begriffsrepertoire, um seine Auseinandersetzung mit der Moderne theoretisch fassen zu können.

Webers Ausführungen zu Askese, Persönlichkeit, Beruf und Moderne stehen mit seiner eigenen Identität als bürgerlichem Wissenschaftler im Zusammenhang. Indem Weber die Persönlichkeit durch eine Konstanz an Wertbeziehungen definiert und damit die selbstauferlegte Pflicht zu einer sittlichen Aufgabe erhebt,⁷¹⁷ wird auch das wissenschaftliche Forschen zum sittlichen Akt. Volker Heins hat diese Position wie folgt ausgedrückt: „Die Entbindung von sozial oder religiös auferlegten Denk- und Sprachgewohnheiten ist selbst in einer ‚letzten‘ Bindung verankert, nämlich in der Bindung an den Wahrheits-Wert. Weber behandelt in diesem Sinn die wissenschaftliche Tätigkeit als eine asketische Übung“.⁷¹⁸ Diese Aussage wird durch den biografischen Kontext gestützt, in dem Weber seine wissenschaftstheoretischen Schriften sowie seine Protestantismusstudie verfasste. Durch seinen psychischen Zusammenbruch 1898 und seine Rekonvaleszenz ab 1902 verlor Weber seine Professorenstellung; ein herber Schlag für jemanden, der sich selbst als Berufsmensch definiert und der durch den Berufsverlust seine soziale, wie persönliche Sicherheit verlor. Einher ging dieser biografische Bruch mit einer kritischen Auseinandersetzung mit dem bürgerlichen Berufsethos, das den Menschen auf seine berufliche Funktion reduzierte.⁷¹⁹ Klaus Lichtblau und Johannes Weiß haben auf die psychologische Literatur hingewiesen, die Weber in dieser Zeit, wahrscheinlich aus Gründen der Selbsttherapie, konsultierte. Dabei treten vor allem die Werke Willy Hellpachs, dessen 1902 erschienenenes Werk *Nervosität und Kultur* und sein 1904 publiziertes Werk *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie* hervor, die Weber in seiner Protestantismusstudie positiv hervorhebt (vgl. I/9, 316 Anm. 79a),⁷²⁰ trotz seiner ansonsten kritischen Einstellung zu psychologischen Deutungen kulturhistorischer Prozesse (vgl. I/9, 316 Anm. 79a).⁷²¹ Dass Weber in Bezug auf den Persönlichkeitsgedanken durch Hellpach beeinflusst wurde, liegt nahe. Letzterer führt in

⁷¹⁵ Vgl. Hubert Treiber (1998), 82.

⁷¹⁶ Wolfgang Schluchter (1991a), 258 Anm. 170.

⁷¹⁷ Vgl. Hubert Treiber (1991), 286–289.

⁷¹⁸ Volker Heins (2010), 22.

⁷¹⁹ Vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 24.

⁷²⁰ Vgl. Klaus Lichtblau/Johannes Weiß (2016), 8 Anm. 17.

⁷²¹ Von dieser Position weicht er auch in seinem späteren Schaffen nicht ab, wie sein Kategoriensatz von 1913 zeigt (vgl. I/12, 394–395).

seinen *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie* aus, der „Persönlichkeitswert sei gegeben durch die soziale Leistung“ und erleide einen Verlust, „wenn sie [die Persönlichkeit] von der Lebensaufgabe, der sie sich widmen wollte, fortgerissen wird, um an einer andern Stelle ‚beschäftigt‘ zu werden“.⁷²²

Neben den genannten Autoren Windelband und Hellpach ist auf die Parallelität zwischen dem pädagogischen Ideal Friedrich Nietzsches und Webers Askesebegriff hinzuweisen, wie sie von Hubert Treiber hervorgehoben wurde. Nietzsche habe Zeit seines Lebens die Idee einer Bildungsanstalt gehabt, deren Ziel die Selbsterziehung und Selbstüberwindung sei, an dessen Ende die autonome Sinnggebung steht, also die Unterwerfung des Menschen unter selbstgesetzte Werte. Hier sieht Treiber ein asketisches Grundmotiv, das auf die Disziplinierung der menschlichen Triebe abziele und zu deren geistigen Sublimierung führen soll.⁷²³ Der aus diesem (Selbst-)Bildungsprozess erwachsene ‚freiere Mensch‘ werde von Nietzsche durch seine totale Hingabe und bewusste Wertorientierung charakterisiert. Eine ähnliche Charakterisierung nimmt Weber in Hinsicht auf den innerweltlichen Asketen vor, der sich seinem religiösen Ideal unterwirft und dessen ethische Konsequenzen er total habitualisiert.⁷²⁴ Die kulturgeschichtliche Grundlage für die Verbindung zwischen Nietzsches und Webers Vorstellungen über Askese und Persönlichkeit sei die gemeinsame Gebildetenkultur des deutschen Kaiserreiches,⁷²⁵ die die pädagogischen Ideale der „satisfaktionsfähigen Gesellschaft“ widerspiegelte,⁷²⁶ in denen Herrschaft, Macht, Selbstaufgabe und -begrenzung die Erziehungsmaxime waren.⁷²⁷ Abgesehen von diesem kulturhistorischen Horizont ist auf die ‚Wahlverwandtschaft‘ zwischen den beiden Autoren hinzuweisen, „begründet in einer prinzipiellen Konformität der grundsätzlichen Gegenwartsdiagnose“.⁷²⁸

Da für Weber die innerweltliche Askese nicht nur Ursprung der Persönlichkeit ist, sondern ebenso des modernen Berufsethos, besteht auch zwischen beiden letzteren ein Zusammenhang, der sich aus der Lebenswirklichkeit des Bürgertums und dessen Wertvorstellung ergibt. Denn das bürgerliche Berufskonzept „bildet die große Resultante, in die alle wesentlichen Elemente der bürgerlichen Synthese einfließen: ethischer Sinn und materieller Nutzen, rationales Kalkül und Tatendrang, Selbstdisziplin und Streben nach Erfolg“.⁷²⁹ Im bürgerlichen Denken des 19. Jahrhunderts ist der Beruf das zentrale Konzept der Lebensführung, der disziplinierend und ratio-

⁷²² Vgl. Willy Hellpach (1904), 143.

⁷²³ Vgl. Hubert Treiber (2001), 277.

⁷²⁴ Vgl. Kapitel C.II.3.c) dieser Arbeit.

⁷²⁵ Vgl. Sara R. Farris (2014), 49.

⁷²⁶ Hubert Treiber (2001), 178. Den Begriff der ‚satisfaktionsfähigen Gesellschaft‘ übernimmt Treiber von Norbert Elias, der damit eine mentalitätshistorische Charakterisierung des kaiserzeitlichen Bürgertums vornimmt, das sich in seinen Werten stark an jenen der vermeintlich militaristischen Aristokratie orientiert habe; vgl. Norbert Elias (1998), 61–158.

⁷²⁷ Vgl. Hubert Treiber (2001), 278.

⁷²⁸ Andrea Germer (1994), 65.

⁷²⁹ Panajotis Kondylis (1991), 40.

nalisierend wirkt und die unwägbareren natürlichen Bedingungen menschlichen Seins einem höheren stabilen Sinn zuführt: „[D]ie Verschiebung oder Begrenzung der Lustbefriedigung, die wirtschaftlich die Akkumulation fördert, soll auf der individuell-psychologischen Ebene die Voraussetzungen eines Wohlbefindens schaffen, dessen Dauer im Maß gründet“.⁷³⁰ Individuelles wie kollektives Verhalten wird berechen- und terminierbar, die Zeit zu einer organisatorischen Einheit und folglich zu einer objektiven Orientierungsmöglichkeit. Kurz gesagt: Der Beruf ermöglicht die rationale Durchdringung des gesamten Lebens. Somit wird der Beruf unter zwei Aspekten zur Grundlage der Persönlichkeitsbildung: Einerseits stellt das berufliche Handeln die materielle Basis bereit, auf der sich das Individuum frei zu entfalten vermag; andererseits übernimmt der Beruf die sittlich-soziale Aufgabe der Persönlichkeitsbildung. Denn indem die Persönlichkeit an eine berufliche Existenz geknüpft wird, ist sie kein rein psychologisches Moment mehr, sondern erlangt eine ethische, politische, ökonomische wie soziale Dimension.⁷³¹ Das zentrale Moment des bürgerlichen Persönlichkeitsbegriffs ist die Verflechtung von Psychologischem und Sozialem, Subjektivem und Objektivem.⁷³² Für die bürgerliche Vorstellung sind nicht die inneren Antriebe und Motive bedeutsam, sondern das Individuum wird durch seine berufliche Tätigkeit innerhalb der Gesellschaft zur Persönlichkeit und dementsprechend bewertet und verstanden.⁷³³ Weber formuliert dieses bürgerliche Berufsideal in Form der innerweltlichen Askese: Individuelle wie soziale Ansprüche konvergieren im beruflichen Handeln, das einerseits dem persönlichen Bedürfnis nach göttlicher Gnade und damit der Sinngebung, andererseits dem kulturellen Wert der persönlichen Freiheit entspricht. Indem er die Bedeutung der christlichen Askese im Allgemeinen und der puritanischen innerweltlichen Askese im Besonderen für die Entstehung der modernen Welt und des ihr zugehörigen Berufskonzeptes unterstreicht, verknüpft er die kapitalistische Gesellschaftsordnung mit der bürgerlichen Identität und der christlichen Tradition Europas und Nordamerikas. Gleichzeitig drückt Weber, will man Karl Mannheims Einschätzung folgen, in seinen Begriffen der innerweltlichen Askese und der Persönlichkeit sowie seinem Konzept der Berufsethik seine liberale Haltung aus: „Kulturbejahung und Ethisierung des menschlichen Seins charakterisieren die innere Haltung des Liberalen“.⁷³⁴

*j) Innerweltliche Askese als historische Kausalität und Ursprung
der bürgerlichen Lebensführung: Zusammenfassung*

Der Begriff der Askese ist in Webers *Protestantischer Ethik* das zentrale Erkenntnisinstrument seiner historisch-genetischen Rekonstruktion der Wurzeln des modernen Berufsethos. Seiner idealtypischen Begriffsbildung entsprechend greift

⁷³⁰ Panajotis Kondylis (1991), 40.

⁷³¹ Vgl. Panajotis Kondylis (1991), 41.

⁷³² Vgl. Panajotis Kondylis (1991), 42.

⁷³³ Vgl. Panajotis Kondylis (1991), 41.

⁷³⁴ Karl Mannheim (2015), 191.

Weber sich einen Bestandteil der Askese heraus, in diesem Fall ihren rational-methodischen Einfluss auf die Lebensführung, steigert ihn ins Utopische und legt ihn als theoretischen Maßstab für seine historische Untersuchung an. Dadurch bricht Weber mit der traditionellen Verknüpfung von Askese und Mönchtum und macht aus ihr einen Begriff zur Bezeichnung eines rational-methodischen sowie religiös motivierten Handelns. Die formalisierte Definition der Askese anhand ihres rational-methodischen Bestandteils ermöglicht in der Folge eine Freilegung von historischen Kausalitäten und Traditionen, etwa den Zusammenhang zwischen religiösem und ökonomischem Verhalten oder der idealtypischen Verbindung von katholisch-monastischer und innerweltlich-puritanischer Askese sowie modern-utilitaristischer Berufsethik. Weber übernimmt bei seiner Darlegung der genannten historischen Prozesse Theorien anderer Autoren und vermag diese anhand seines Askesebegriffs miteinander zu verknüpfen, um eine kohärente Theorie zu entwerfen. So greift er die Theorie Eduard Bernsteins auf, demnach die englischen Puritaner anhand einer asketischen Lebensführung Einfluss auf die neuzeitliche Form des ökonomischen Handelns nahmen. Bernstein bewertete hierbei den Einfluss der Askese auf das ökonomische Verhalten stärker anhand ihres Verzicht- denn ihres Rationalitätscharakters. Für Weber ist der asketische Verzicht Ausdruck der rational-methodischen Konzentration des Handelns. Die Theorie Bernsteins verknüpft Weber mit der These Ritschls, demnach es eine faktische Tradition zwischen monastischer und protestantischer Askese gebe, die jener als eine idealtypische Wahlverwandtschaft auffasst. So vermag Weber nicht nur eine Traditionslinie von den mittelalterlichen Mönchen zu den neuzeitlichen Puritanern Neuenglands und Westeuropas zu legen, sondern einen historischen Bestandteil christlicher Religiosität herauszuarbeiten und diesen mit ökonomischen Prozessen der europäischen Neuzeit gedanklich zu verknüpfen.

In synchron-systematischer Hinsicht dient Weber der idealtypische Begriff der rationalen Askese dazu, unterschiedliche Studien und Theorien zu verbinden, wenn er die Schneckenburg'sche Gegenüberstellung von reformierter und lutherischer Lebensführung mit der Askesedefinition Reinhold Seebergs verknüpft, um einen systematischen Askesebegriff zu konstruieren. Es wird später, anhand Webers Studien zu den Religionen Asiens, dem Buddhismus und Hinduismus sowie dem Konfuzianismus, zu zeigen sein, dass er durch die idealtypische Formalisierung des Begriffs der Askese in der Lage ist, historisch weit auseinanderliegende Phänomene anhand eines Begriffssystems zu fassen, das der Präzisierung von historischen Kausalitäten und Prozessen dient.⁷³⁵

Es hat sich gezeigt, dass der Askesebegriff bei philosophischen wie theologischen Autoren des 19. Jahrhunderts eine bestimmte Semantik aufweist,⁷³⁶ die auch in Webers Begriff der Askese auftaucht. Zum einen betrifft dies den ethischen Dualismus, der die Unterscheidung von negativer und positiver Askese respektive Ethik

⁷³⁵ Vgl. Kapitel D.IV. dieser Arbeit.

⁷³⁶ Vgl. Kapitel C.I.3. dieser Arbeit.

gegründet. Erstere wird in den genannten Fällen mit der katholischen Frömmigkeit im Allgemeinen und der monastischen Lebensführung im Besonderen assoziiert, wohingegen die antike oder protestantische Lebensführung entweder als geistige oder positive Askese oder als Ethik bezeichnet wird. Weber übernimmt diese Unterscheidung und benutzt sie als Grundlage für seine Typen der außer- und der innerweltlichen Askese. Zwar sieht er, wie auch die oben behandelten Autoren,⁷³⁷ in der Überwindung der katholischen Frömmigkeit eine Bedingung für die Entstehung der modernen Welt. Doch bewertet er die katholische Askese anders. Denn für die oben genannten Philosophen und Theologen war die Askese etwas prinzipiell Unchristliches, das durch antike Philosophien und Religionen in das Christentum eingedrungen sei. Für Weber ist die Askese dem Christentum aufgrund des ihm inbegriffenen Gotteskonzeptes des *Alten Testaments* immanent. Dementsprechend skizziert Weber mit seinem Begriff der Askese nicht nur eine Geschichte der christlichen Frömmigkeit, sondern impliziert überdies eine Entstehung des Kapitalismus nicht nur aus dem Protestantismus, sondern aus dem lateinischen Christentum im Allgemeinen. Dennoch ist es für Weber, und damit stimmt er mit den oben genannten Autoren überein, der Protestantismus, der das Handeln in und eine Umarbeitung der Welt als religiöse Pflicht erachtet und unbewusst und -gewollt die moderne Welt hervorgebracht hat.

Indem Weber in der innerweltlichen Askese die historisch-institutionelle Bedingung des bürgerlichen Berufskonzeptes sieht, schreibt er nicht nur eine Geschichte des bürgerlichen Wertekanons, sondern liefert zugleich eine wissenschaftliche Legitimation dessen. Damit bedient Webers Schrift jenes bereits oben dargestellte Narrativ des liberalen Bürgertums, das im 19. Jahrhundert die moderne, kapitalistische Welt als Ergebnis protestantischer Frömmigkeit erachtet.⁷³⁸ Zwar sieht er auch die Gefahren für die persönlichen Freiheiten, die sich aus einer kapitalistischen Welt ergeben, betont aber die Errungenschaften des asketischen Puritanismus. Hierdurch dient die *Protestantische Ethik* einerseits als bürgerliche Selbstreferenz, andererseits wird dem deutschen Bürgertum durch die Unterscheidung von Askese und Mystik eine Alternative zur lutherischen Tradition des Deutschen Kaiserreiches aufgezeigt. Denn indem der Beruf frei gewählt wird, bilde sich der Mensch im Beruf zur Persönlichkeit und vermag so seine individuelle Freiheit zu bewahren. Der Begriff der innerweltlichen Askese bildet einerseits das begriffliche Instrument zur Herausarbeitung des historischen Phänomens des modernen Berufskonzeptes und dient andererseits als dessen Selbstbestätigung.

Obwohl sich Weber nach der Fertigstellung und Veröffentlichung seiner Protestantismusstudie anderen Themen zuwenden wollte, wurde er durch die Kritik an der *Protestantischen Ethik* gezwungen, sich immer wieder mit dieser auseinanderzusetzen.⁷³⁹ Keine der Kritiken an seiner Protestantismusstudie hat Weber dazu

⁷³⁷ Vgl. Kapitel C.I.3. dieser Arbeit.

⁷³⁸ Vgl. Kapitel C.I.2. dieser Arbeit.

⁷³⁹ Vgl. Wolfgang Schluchter (2014c), 72.

veranlasst, die inhaltlichen, methodischen oder theoretischen Aussagen in seiner Studie zu revidieren. Vielmehr verteidigte er vehement seinen wissenschaftlichen Standpunkt und die Ergebnisse seiner Protestantismusstudie: „Keiner seiner Kritiker, weder Sombart noch Brentano, schon gar nicht Fischer oder Rachfahl, hat ihn [Weber], bezogen auf seine Ursprungsthese, zu Modifikationen veranlassen können oder ihn gar umgestimmt“.⁷⁴⁰ Dennoch haben die Kritiken, insbesondere jene Brentanos und Sombarts, Weber dazu motiviert, sein Werk durch Literatur zu ergänzen und zu überarbeiten, um die von ihm gestellte Frage zum einen präziser zu beantworten und zum anderen, um die *Protestantische Ethik* mit den gesammelten Aufsätzen zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* stärker in Verbindung zu setzen.⁷⁴¹ Für die vorliegende Arbeit ist insbesondere die begriffliche Präzisierung von Interesse, die Weber in Bezug auf den Askese-, aber auch den Mystikbegriff in seiner Soziologie ab etwa 1913 vornimmt.

⁷⁴⁰ Wolfgang Schluchter (2016a), 40.

⁷⁴¹ Vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 35.

D. Der Askesebegriff in Webers (späten) Religionssoziologie

Webers Askesebegriff in seinen religionssoziologischen Studien nach dem Verfassen und der Veröffentlichung seiner Protestantismusschrift ist das Thema des folgenden Kapitels. Die betreffenden Schriften werden unter der Bezeichnung der (späten) Religionssoziologie zusammengefasst. Darunter sind in der vorliegenden Arbeit das religionssoziologische Kapitel aus *Wirtschaft und Gesellschaft*, das innerhalb der Max Weber-Gesamtausgabe in der ersten Abteilung als Band 22-2 unter dem Titel *Religiöse Gemeinschaften* erschienen ist, zu verstehen, sowie die einzelnen religionssoziologischen Studien Webers, die in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* veröffentlicht wurden, an denen er ab etwa 1913 gearbeitet hat. In der folgenden Untersuchung werden darüber hinaus weitere Studien Webers, etwa zur Herrschaftssoziologie, mit einbezogen, um Begriffe, die in seinen religionssoziologischen Schriften nur rudimentär ausgeführt werden, näher bestimmen zu können.

Vor der inhaltlichen Untersuchung des Askesebegriffs in der Religionssoziologie Webers, werden der biografische, sowie werk- und wissenschaftsgeschichtliche Kontext skizziert, innerhalb dessen er seine Religionssoziologie erarbeitet hat. Hierbei gilt es, die Fragestellung seiner Religionssoziologie sowie die diese begleitenden methodologischen und theoretischen Überlegungen zu berücksichtigen. Es wird sich zeigen, dass sich nicht nur die Fragestellung Webers nach seiner *Protestantischen Ethik* ändert, die zu einer globalen Betrachtung des Zusammenhangs von Religion und Wirtschaft führt. Sondern auch seine Methodologie und die damit zusammenhängende Begriffsbildung wandeln sich von einer primär historischen zu einer stärker soziologischen. Diese Kontextualisierung erfolgt im Kapitel D.I. Daran anknüpfend wird in Kapitel D.II. die Religionstheorie Webers kritisch dargestellt. Einerseits wird hieran deutlich, inwieweit Weber bei der Formulierung seines Begriffs des religiösen Handelns an den der innerweltlichen Askese anknüpft. Andererseits ermöglicht diese Ausführung eine Rekonstruktion der von Weber nur skizzenhaft dargelegten Religionsgeschichte und die historische wie systematische Verortung des Askesebegriffs in dieser. Im Anschluss daran wird in Kapitel D.III. auf den Askesebegriff eingegangen, wie dieser von Weber in seiner systematischen Betrachtung der religiösen Lebensführung im religionssoziologischen Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* eingeordnet wird. Hierfür wird es nötig, dessen bereits in der *Protestantischen Ethik* eingeführten Komplementärbegriff der Mystik genauer zu untersuchen, um die von Weber angenommene kulturhistorische Bedeutung des Askesebegriffs präziser zu fassen. In Kapitel D.IV. erfolgt eine Untersuchung des Askesebegriffs als Instrument des interkulturellen Religionsvergleiches, wie Weber

diesen in seinen Studien zu den Religionen Chinas und Indiens verwendet hat. Darauf folgt in Kapitel D.V. eine Untersuchung des Zusammenhangs von Webers Begriff der Askese und seiner Theorie der Moderne respektive von der ‚Entzauberung der Welt‘. Hierfür wird dargestellt, inwieweit die Konzepte Askese und Entzauberung laut Weber bereits im antiken Judentum entstanden seien und sich die puritanische Lebensführung über die asketisch-protestantischen Gruppen hinaus im Westen und insbesondere in Nordamerika ausgebreitet habe. Beendet wird die Untersuchung mit einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Askese in Webers Reden *Wissenschaft als Beruf* und *Politik als Beruf*.

I. Webers (späte) Religionssoziologie im werkgeschichtlichen Kontext

Zwischen der Veröffentlichung der *Protestantischen Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* in den Jahren 1904 und 1905 und der Entstehung der religionssoziologischen Schriften ab 1913 liegt eine gedankliche Entwicklung Webers, die auf seine Forschung und eine darin resultierende Entdeckung in dieser Zeit zurückzuführen ist. Hieraus ergibt sich seine neue Fragestellung, die an diejenige der *Protestantischen Ethik* anknüpft und sie erweitert.⁷⁴² Ausgehend von der für seine Protestantismusstudie leitende Frage nach der Entstehung des modernen Berufsethos, fragt Weber in seinen späten soziologischen Schriften, von denen die Religionssoziologie ein Teil darstellt, nach der Entstehung des sogenannten okzidentalen Rationalismus.⁷⁴³

1. Von der *Protestantischen Ethik* zur Religionssoziologie

Mit der Veröffentlichung des zweiten Teils seiner Protestantismusstudie 1905 beendete Weber vorerst seine Beschäftigung mit kulturhistorischen wie religionssoziologischen Themen und wandte sich wieder verstärkt der Nationalökonomie zu. Zwar setzte er sich bis zu seinem *Antikritischen Schlußwort* von 1910 immer wieder mit den Kritikern seiner *Protestantischen Ethik* auseinander und beteuerte, dass die in diesem Werk geäußerten Thesen weiter von ihm untersucht werden würden,⁷⁴⁴ doch nahm ab 1905 ein anderes Projekt fast seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch: Der Tübinger Verleger Paul Siebeck, der die Schriften des *Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* verlegte und mit dem Weber seit der Veröffentlichung der *Protestantischen Ethik* in einem Vertrauensverhältnis stand, trat in dieser

⁷⁴² Vgl. Wolfgang Schluchter (1991a), 102.

⁷⁴³ Ausführlich wird die Entwicklung von Webers *Protestantischer Ethik* zu *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie seiner *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* von Wolfgang Schluchter im Rahmen der Max Weber-Gesamtausgabe dargelegt; vgl. Wolfgang Schluchter (2009); Wolfgang Schluchter (2016a); Wolfgang Schluchter (2016b).

⁷⁴⁴ Vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 1.

Zeit an ihn mit der Bitte heran,⁷⁴⁵ Weber möchte ihm fachlich bei der Neuauflage des *Handbuchs der Politischen Ökonomie*, gemeinhin nach dem Herausgeber Gustav von Schönberg als der *Schönberg* bekannt, unterstützen. Trotz des anfänglichen Widerwillens Webers, eine tragende Rolle bei der Neuauflage des *Schönbergs* zu spielen, brachte er sich zunehmend stärker bei Organisation und Redaktion des geplanten Werkes ein und entschloss sich dazu, einen eigenen Beitrag für das Handbuch zu verfassen. Dieser Beitrag firmierte anfangs unter dem Titel *Wirtschaft und Gesellschaft* und sollte mit einer Analyse der Beziehung von Recht und Wirtschaft beginnen,⁷⁴⁶ wobei sich Weber darin kritisch mit der Position des Rechtsphilosophen Rudolf Stammler auseinandersetzen wollte.⁷⁴⁷ Daran anschließend war ein Kapitel über Wirtschaft und soziale Gruppen vorgesehen, in dem Weber Ferdinand Tönnies' Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft kritisch untersuchen und weiterentwickeln wollte. Als letztes Kapitel war eines über Kultur und Wirtschaft geplant, das den Zusatz ‚Kritik des historischen Materialismus‘ trug und für das ein Unterkapitel zum Themenkomplex der Religion vorgesehen war.

1914 hatte Weber seinen Beitrag zur Neuauflage des *Schönbergs* unter dem neuen Titel ‚Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte‘ fast vollendet. Der Begriff der Kultur im letzten Kapitel ist verschwunden und durch jenen der Religion ersetzt worden. Ebenso war der Zusatz zum Historischen Materialismus verschwunden. Unter dem Titel ‚Religiöse Gemeinschaften‘ entwickelte Weber eine ‚Soziologie der Erlösungslehren‘, unter Beachtung des Zusammenhangs zwischen Religion und Wirtschaftsgesinnung sowie zwischen Religion und sozialer Klasse.⁷⁴⁸ Die sich an der thematischen Änderung im *Grundriß der Sozialökonomik* zeigende Verschiebung im Forschungsschwerpunkt Webers ist seit 1910 nachweisbar und hängt mit der Frage nach der historischen Entwicklung des sogenannten praktischen Rationalismus zusammen. Noch 1909 lassen sich keine Hinweise darauf feststellen, dass Weber sich eingehend mit dem Thema Religion auseinandersetzt.⁷⁴⁹ Neu und entscheidend ist ab 1910 Webers Annahme, dass sich die okzidentale Kultur durch eine spezifische Form des Rationalismus auszeichne, die er in der Einleitung zu seiner *Wirtschaftsethik* als praktischen Rationalismus, im Folgenden auch okzidentaler Rationalismus genannt, bezeichnet (vgl. I/19, 118) und die nicht nur die

⁷⁴⁵ Wann Siebeck zuerst an Weber mit der Bitte um Unterstützung herantrat, ist nicht rekonstruierbar. Das früheste Dokument, das den Austausch der beiden hinsichtlich des oben genannten Themas bezeugt, stammt vom 11. und 12. April 1905. Ein vorheriges Gespräch über das Thema zwischen den beiden ist aber anzunehmen; vgl. Wolfgang Schluchter (2009), 4.

⁷⁴⁶ Die folgende Darstellung bezieht sich auf die Ausführung Wolfgang Schluchters; vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 1–10.

⁷⁴⁷ Die Auseinandersetzung mit dem Werk Rudolf Stämmers zieht sich spätestens seit Webers Arbeit am Objektivitätsaufsatz durch sein Werk; vgl. Gerhard Wagner (2018), 481.

⁷⁴⁸ Vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 3.

⁷⁴⁹ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 564.

Wirtschaft, sondern die gesamte Kultur Westeuropas und Nordamerikas, also des Okzidents, geprägt haben soll (vgl. I/19, 117–118).⁷⁵⁰

Bereits in seiner *Protestantischen Ethik* hat Weber von einem praktischen Rationalismus geschrieben, den er darin bezeichnet als eine „Art Lebensführung, welche die Welt bewußt auf die diesseitigen Interessen des *einzelnen Ich* bezieht und von hier aus beurteilt [kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 177). Der praktische Rationalismus sei eine „typische‘ Eigenart der Völker des ‚*liberum arbitrium*‘, wie es dem Italiener und Franzosen in Fleisch und Blut steckt“ (I/9, 177). Daher ist der praktische Rationalismus in der Protestantismusstudie etwas, das Weber vom Rationalismus des asketischen Protestanten unterschieden wissen will (vgl. I/9, 177). Dieser Absatz wird ungekürzt von Weber in die zweite Fassung der *Protestantischen Ethik* im Rahmen der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* übernommen (vgl. I/18, 208). Webers Verständnis des praktischen Rationalismus ändert sich jedoch in seiner späteren Arbeit am letztgenannten Werk. Hier schreibt er in der ‚Einleitung‘ zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* vom ökonomischen Rationalismus, den er mit der innerweltlichen Askese der Puritaner in Zusammenhang bringt, als Ausdruck eines praktischen Rationalismus, der die gesamte Kultur des Okzidents prägen würde (I/19, 117–118). Somit lässt sich eine semantische Umdeutung des Begriffes des praktischen Rationalismus durch Weber, von der Charakterisierung des romanischen Kulturen Europas, hin zur Charakterisierung der gesamten Kultur des Okzidents, beobachten. Mit der semantischen Verschiebung des Begriffes des praktischen Rationalismus geht bei Weber eine Modifikation seiner Fragestellung aus der *Protestantischen Ethik* einher, die leitend für seine religionssoziologischen Schriften sein wird.

2. Webers ‚Durchbruch‘: Die Frage nach dem ‚okzidental Rationalismus‘

Weber beginnt die ‚Vorbemerkung‘ zu der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, die der zweiten Fassung der in diesem Rahmen erschienen *Protestantischen Ethik* vorangestellt ist, mit der Frage, wieso es der Okzident gewesen sei, der Kulturererscheinungen hervorgebracht habe, die „in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen“ (I/18, 101). Als Beispiele für vermeintlich universal bedeutende und gültige Kulturererscheinungen führt er unter anderem die moderne Wissenschaft (vgl. I/18, 101–102), die „rationale harmonische Musik“ (I/18, 103), die Architektur, mit ihrer „rationale[n] Verwendung des gotischen Gewölbes als Mittel der Schubverteilung und der Überwölbung beliebig geformter Räume“ (I/18, 103) und den „‚Staat‘ überhaupt im Sinn einer politischen *Anstalt*, mit rational gesetzter ‚Verfassung‘, rational gesetztem Recht und einer an rationalen, gesetzten Regeln: ‚Gesetzen‘, orientierten Verwaltung durch *Fachbeamte* [Kursiv im Original; C. L.]“ (vgl. I/18, 105). Die bedeutendste Kulturererscheinung des Okzidents

⁷⁵⁰ Vgl. Volker Heins (2010), 43.

mit universaler Geltung sei jedoch der Kapitalismus (vgl. I/18, 105), der laut Weber „schicksalsvollsten Macht unsres modernen Lebens“ (I/18, 105). Alle diese Kulturscheinungen seien Ausdruck eines spezifischen, dem Okzident eigenen Rationalismus: „Denn es handelt sich ja in all den angeführten Fällen von Eigenart offenbar um einen spezifisch gearteten ‚Rationalismus‘ der okzidentalen Kultur“ (I/18, 116). Was Weber unter Rationalismus genau versteht, schreibt er in der Vorbemerkung nicht. Auch unterscheidet er den Begriff nicht von jenem der Rationalisierung oder Rationalität. So schreibt er in der ‚Vorbemerkung‘, dass es unterschiedliche Formen des Rationalismus gibt, um kurz darauf beispielsweise von „Rationalisierungen“ der mystischen Kontemplation“ (I/18, 116) zu schreiben. An späterer Stelle, in seiner ‚Zwischenbetrachtung‘, dem Scharnierkapitel zwischen seiner Studie zu Konfuzianismus und Taoismus und seiner Studie zu Hinduismus und Buddhismus, schreibt Weber vom Rationalen „im Sinne der logischen oder teleologischen ‚Konsequenz‘ einer intellektuell-theoretischen oder praktisch-ethischen Stellungnahme“ (I/19, 480). Rationalität ist demnach nicht gleichzusetzen mit der Vernunft, sondern stellt einen gedanklichen oder praktischen Rigorismus hinsichtlich bestimmter Prinzipien oder Zwecke dar.⁷⁵¹ Diese Prinzipien und Zwecke sind immer Bestandteil einer Lebensordnung. Mit Lebensordnung ist ein weiterer zentraler Begriff in Webers Soziologie benannt, der keine genaue Bestimmung erfährt.⁷⁵² Eine genaue Klärung dieses Begriffs wird dadurch erschwert, dass er von Weber häufig synonym zu dem Begriff der Wertsphäre genutzt wird.⁷⁵³ An dieser Stelle reicht es, den Begriff der Wertsphäre als einen Sinnbereich zu bezeichnen, der auf der Ebene individuellen Handelns identifiziert wird, wohingegen die Lebensordnung einen kollektiven Sinnbereich bezeichnet.⁷⁵⁴ Der Rationalisierungsprozess der Lebensordnungen ist in der Kulturtheorie Webers angelegt, nach der die Welt Kultur ist, „sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfaßt diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns bedeutsam werden, und nur diese“ (I/7, 181). Rationalismus bedeutet in dieser Hinsicht das Durcharbeiten der Lebensordnung in Bezug auf die jeweilige, der Lebensordnung zugrundeliegenden Bedeutung. Hierdurch könne es zu Kollisionen, Konflikten und Divergenzen zwischen unterschiedlichen Lebensordnungen kommen. Weber schreibt in seiner ‚Zwischenbetrachtung‘ davon, dass „das ökonomische und das politische rationale Handeln seinen Eigengesetzlichkeiten folgt“ (I/19, 497), wodurch es mit anderen Wertsphären und Lebensordnungen in eine Konfliktsituation geraten könne (vgl. I/19, 497). Mit Rationalismus meint Weber folglich keinen Fortschrittsprozess in aufklärerischer und geschichtsphilosophischer Hinsicht, sondern einen dynamischen

⁷⁵¹ Volker Heins hat dies treffend wie folgt formuliert: „Der philosophische Rationalitätsbegriff wird mit ‚technischen‘ und ‚materiellen‘ Nebenbedeutungen aufgeladen und in diesem Sinne entzaubert“; Volker Heins (2010), 32.

⁷⁵² Vgl. Hans-Peter Müller (2016), 249.

⁷⁵³ Vgl. Hartmann Tyrell (2013), 207.

⁷⁵⁴ Vgl. Robert Stöner (2009), 49. Ausführlich zu den Begriffen Lebensordnung und Wertsphäre im Werk Webers vgl. Thomas Schwinn (2020).

schen Prozess, in dem Mittel und Zweck in ein immer adäquateres Verhältnis gebracht werden.

Rationalismus ist einer der bedeutendsten und zugleich schillerndsten Begriffe im soziologischen Werk Webers.⁷⁵⁵ Dementsprechend haben sich in der Weber-Forschung häufig Debatten an diesem Begriff entzündet. In seiner 1960 erschienenen Weber-Biografie formuliert Reinhard Bendix die These, dass Rationalismus und Rationalität die Leitbegriffe des soziologischen Werkes Webers seien; eine Theorie, die später von Günther Roth und Wolfgang Schluchter fortgeführt wurde.⁷⁵⁶ Sein Postulat untermauert Bendix anhand des politischen Entstehungskontextes des Wertfreiheitspostulats, das er mit dem Bestreben Webers, eine demokratische Gesprächskultur in der ‚Deutschen Gesellschaft für Soziologie‘ zu etablieren, in Zusammenhang bringt.⁷⁵⁷ Diese Lesart des Werkes wurde ab den 1980ern durch Wilhelm Hennis kritisiert, der die Frage von Freiheit und Persönlichkeit als den thematischen Kern des Weber’schen Œuvres betrachtet. Laut ihm sei das Werk Webers eine nietzscheanisch gefärbte Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Erhalt der Persönlichkeit im Zeitalter von Technik und Wissenschaft.⁷⁵⁸ Hennis’ Argumentation nimmt ihren Ausgang von Webers in dessen gegen Rachfahl gerichteten Antikritik zur *Protestantischen Ethik* getätigten Aussage, es gehe ihm um die „Entwicklung des *Menschentums* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 709).⁷⁵⁹ Uta Gerhardt argumentiert, dass Hennis die wissenschaftliche Entwicklung Webers übersehe und annehmen würde, dass sich dessen leitende Fragestellungen bereits in den 1890ern fertig entwickelt hätten.⁷⁶⁰ Schluchter weist darauf hin, dass die Frage nach der Lebensführung zwar zentral für Webers Werk sei, diese aber im Zusammenhang mit der historischen Ordnung empirisch untersucht und nicht durch die Anwendung eines ‚anthropologisch-charakterologischen Prinzips‘ erörtert werde.⁷⁶¹ Erneut ist darauf zu verweisen, dass Weber an keiner Stelle seines Werkes eine systematische Auseinandersetzung mit dem Begriff oder Konzept der Persönlichkeit unternimmt.⁷⁶²

Wie Weber zu der Entdeckung der Eigenart des okzidental Rationalismus als Leitthema seiner historisch-soziologischen Arbeit kam, ist unklar. Zu vermuten ist, dass er durch seine Arbeit an seiner musiksoziologischen Schrift darauf gestoßen ist. Ab 1909 arbeitete er sich in die Thematik der Musik ein, konsultierte ausgiebig musikethnologische und -wissenschaftliche Schriften, was wahrscheinlich im Zu-

⁷⁵⁵ Vgl. Stephen Kalberg (1980), 1145.

⁷⁵⁶ Vgl. Uta Gerhardt (2001), 52.

⁷⁵⁷ Vgl. Uta Gerhardt (2001), 51.

⁷⁵⁸ Vgl. Wilhelm Hennis (1987), 70.

⁷⁵⁹ Vgl. Wilhelm Hennis (1987), 32–35.

⁷⁶⁰ Vgl. Uta Gerhardt (2001), 54–55.

⁷⁶¹ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 560–561 Anm. 2.

⁷⁶² Vgl. Kapitel C.II.3.i)bb) dieser Arbeit.

sammenhang mit seinem Plan stand, eine Soziologie der Kunst zu verfassen.⁷⁶³ Dass die Wahl des kunstsoziologischen Gegenstandes auf die Musik als Kunstform fiel, kann mit seinem biografischen Hintergrund im Zusammenhang stehen.⁷⁶⁴ Wichtig ist, dass die von Weber in dieser Zeit verfasste Schrift zur Musiksoziologie, die er ohne das Ziel sie zu veröffentlichen schrieb, das früheste Zeugnis für seine Beschäftigung mit dem ‚okzidentalenden Sonderweg‘ des praktischen Rationalismus darstellt.⁷⁶⁵ Dass es sich bei der Frage nach der Entstehung des okzidentalenden Rationalismus für Weber um eine entscheidende Entdeckung gehandelt hat, hat seine Frau Marianne Weber in der Biografie über ihren Mann festgehalten:

„Für Weber bedeutet diese Erkenntnis der Besonderheit des okzidentalenden Rationalismus und der ihm zugefallenen Rolle für die abendländische Kultur eine seiner wichtigsten Entdeckungen. Infolge davon erweitert sich seine ursprüngliche Fragestellung nach dem Verhältnis von Religion und Wirtschaft nun zu der noch umfassenderen, nach der Eigenart der ganzen abendländischen Kultur.“⁷⁶⁶

Für Weber steht fest, dass „der ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler *Lebensführung* überhaupt abhängig [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 116–117) ist. Hier knüpft er an die Erkenntnis seiner *Protestantischen Ethik* an. Und auch seine Musiksoziologie scheint dies zu bestätigen, seien es demzufolge die Mönchsorden des Mittelalters gewesen, die die europäische Musik maßgeblich rationalisiert haben.⁷⁶⁷ Daher ist es schlüssig, dass Weber die Frage nach der Entstehung des Rationalismus mit jener nach dem Einfluss der Religion auf die Lebensführung verknüpft: „Zu den wichtigsten formenden Elementen der Lebensführung nun gehörten in der Vergangenheit überall die magischen und religiösen Mächte und die am Glauben an sie verankerten ethischen Pflichtvorstellungen“ (I/18, 117). Somit erklärt Weber die religiöse Lebensführung zum Mittelpunkt seiner historisch- wie komparativ-soziologischen Untersuchung, wodurch der in seiner

⁷⁶³ Eine genaue Datierung der Musiksoziologie Webers ist bislang nicht möglich. Marianne Weber, darauf hat Schluchter hingewiesen, äußert sich diesbezüglich widersprüchlich. Anzunehmen ist aber eine Niederschrift zwischen 1910 und 1912; vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 567. Darauf weist auch Webers Kommentar im Rahmen des ersten Soziologentages 1910 hin, auf dem er die Position vertrat, dass man mit dem Fortschrittsbegriff auch völlig wertfrei operieren könne und er dies anhand seiner Musikforschung belegen wolle; vgl. Joachim Radkau (2013), 541.

⁷⁶⁴ Weber, als Angehöriger des Bildungsbürgertums, kam schon früh mit der Musik in Berührung, erhielt Klavierunterricht und besuchte selbst häufig Hauskonzerte. Zum musikalischen Hintergrund der Biografie Webers vgl. Christoph Braun/Ludwig Finscher (2004), 2–36.

⁷⁶⁵ Vgl. Joachim Radkau (2013), 540. In allen Werken Webers kommt der Begriff der Rationalisierung insgesamt 455-mal vor, davon am häufigsten, nämlich 46-mal, in seiner Musiksoziologie; vgl. Joachim Radkau (2013), 543.

⁷⁶⁶ Marianne Weber (1989), 349.

⁷⁶⁷ Vgl. Joachim Radkau (2013), 540–541. Vergleiche hierzu auch den Brief Webers an Lili Schäfer vom 5. August 1912, in dem er schreibt, dass die ‚harmonische‘, also die rationalisierte Musik, ein Werk des okzidentalenden Mönchtums sei (vgl. II/7.2, 639).

Protestantischen Ethik gebildete idealtypische Askesebegriff das heuristische Instrument des Kulturvergleiches wird. Denn diesem bedürfe es, um die kausale Zurechnung jener Elemente zu gewährleisten, die einen Faktor bei der Entstehung der religiösen Wirtschaftsethik darstellen würden, um herauszuarbeiten, „was im *Gegensatz* stand und steht zur okzidental Entwicklung [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 117). Damit klingt schon die kulturhistorische Perspektivenerweiterung an, die Weber in seinen späten religionssoziologischen Schriften vornimmt und die ihn über die Grenzen Europas und Nordamerikas zu den Kulturen und Religionen Asiens führt.

3. Die universalhistorische Perspektive und die Weltreligionen

Die Annahme, die Kulturentwicklung des modernen Okzidents basiere auf einer Form des praktischen Rationalismus, dem sogenannten ökonomischen Rationalismus, der sich in der religiösen Lebensführung konkretisiert und durchgesetzt habe, führt Weber zu der Feststellung, nur eine kulturvergleichende Analyse vermöge es, die maßgeblichen Faktoren für diese Entwicklung herauszuarbeiten. Zwar hat Weber sich in seiner *Protestantischen Ethik* auf die Entstehung dieses ökonomischen Rationalismus in Form der innerweltlichen Askese in den nordatlantischen Staaten Amerikas und Europas konzentriert, doch hatte er zuvor bereits Erfahrung in kulturvergleichenden Untersuchungen gesammelt. In seiner 1897 in zwei Auflagen und dann erneut 1908 erschienenen Schrift zu den *Agrarverhältnissen im Altertum* zieht Weber die nordafrikanischen sowie westasiatischen Reiche des Altertums in seine agrarhistorische Betrachtung mit ein (vgl. I/6, 374–455). Auch in seiner Musiksoziologie richtet Weber seinen Blick über Europa und das Mediterraneum hinaus und bezieht ostasiatische Beispiele mit ein.⁷⁶⁸

Weber stellt heraus, dass er mit seiner kulturvergleichenden Untersuchung der religiösen Lebensführungen keine umfassenden Analysen der jeweiligen Kulturen und Religionen vornehme und betont den „vollkommen provisorische[n] Charakter dieser Aufsätze, insbesondere der auf Asien sich beziehenden Teile“ (I/18, 118). Betrafen die kursorischen Beispiele des Vergleiches in den zuvor genannten Werken nur einzelne Ausschnitte einer jeweiligen Kultur, sind es in der Religionssoziologie, insbesondere in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, die von Weber als solche bezeichneten Weltreligionen.⁷⁶⁹ Darunter versteht er jene Religionen, „welche besonders große *Mengen* von Bekennern um sich zu scharen gewußt haben: die konfuzianische, hinduistische, buddhistische, christliche, islamitische religiöse Ethik [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 83). Dem Judentum, obwohl für Weber keine Weltreligion, widmet er eine eigene Studie, da dieses der Ursprung von Christentum und Islam ist, als auch „seiner teils wirklichen, teils angeblichen historischen Eigenbedeutung für die Entfaltung der modernen Wirtschaftsethik des Okzident“ (I/19,

⁷⁶⁸ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 569.

⁷⁶⁹ Vgl. Kapitel D.I.2. dieser Arbeit.

84) wegen. Den Begriff der Weltreligion, den er der zeitgenössischen Religionswissenschaft entnimmt,⁷⁷⁰ benutzt Weber anfangs nur zögerlich, schreibt in *Wirtschaft und Gesellschaft* nur von den „sog. Weltreligionen“ (I/22-2, 282) und scheint jenen der „Kulturreligionen“ (I/22-2, 414) zu bevorzugen.⁷⁷¹ Ist die Unterscheidung zwischen Kultur- und Weltreligion für Weber systematisch unbedeutend, kommt jener zwischen Erlösungs- und Kulturreligion eine umso größere Bedeutung zu:⁷⁷² „Denn nur Erlösungsreligionen, nicht aber ‚erlösungsfreie‘ Kulturreligionen entwickeln nach Weber in der Regel systematisierte Methodiken der religiösen Selbstvervollkommnung“.⁷⁷³

Weber beginnt seine religionssoziologische Komparatistik der Weltreligionen mit einer Untersuchung der chinesischen Religionen, insbesondere des Konfuzianismus und des Taoismus, richtet von dort aus seinen Blick auf den indischen Subkontinent, wo ihn primär der Hinduismus und der Buddhismus, in geringerem Maße der Jainismus, interessieren, und kommt von dort zum antiken Judentum, wo seine Untersuchungen jäh durch seinen frühen Tod enden. Die geplanten Werke zum frühen und mittelalterlichen Christentum sowie zum Islam kommen nie über die Planung hinaus. Weber bezeichnet die gewählte Reihenfolge als bloß oberflächlich nach geographischen Maßstäben geordnet: „Die Reihenfolge der Betrachtung ist – um auch das zu bemerken – nur zufällig geographisch, von Ost nach West gehend. In Wahrheit ist nicht diese äußere örtliche Verteilung, sondern sind, wie sich vielleicht bei näherer Betrachtung zeigt, innere Zweckmäßigkeitgründe der Darstellung dafür maßgebend gewesen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 119 Anm. 3). Dabei ist die Anordnung der Untersuchung weniger zufällig, als Weber selbst annimmt, sondern lässt sich bereits bei Hegel finden. Dieser hat seine *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* mit einer Darstellung der chinesischen Philosophie begonnen und auf diese seine Beschreibung der indischen Denksysteme folgen lassen, „um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht“.⁷⁷⁴ Anders als Hegel geht es Weber nach eigenem Bekunden nicht um eine werthierarchische Schriftenanordnung, sondern um eine typologischen Durchdringung des von ihm untersuchten Materials.⁷⁷⁵ Damit vollzieht er einen Perspektivwechsel, weg von der fortschrittsoptimistischen und idealistischen Weltgeschichte des 19. Jahrhunderts, hin zu einer universalgeschichtlichen Problembetrachtung der vermeintlich

⁷⁷⁰ Vgl. Helwig Schmidt-Glintzer (1996), 3–4.

⁷⁷¹ Vgl. Helwig Schmidt-Glintzer (1996), 4. Mit dieser Eingrenzung seiner religionssoziologischen Untersuchungen knüpft Weber an die Tradition der deutschen Geschichtswissenschaft an, die sich durch den Ausschluss der sogenannten Naturvölker konstruiert hat, wie etwa bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Leopold von Ranke, Gustav Droysen und Karl Lamprecht; vgl. Andrew Zimmerman (2004), 193–194.

⁷⁷² Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 27.

⁷⁷³ Wolfgang Schluchter (1991b), 27.

⁷⁷⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1993), 365.

⁷⁷⁵ Vgl. Helwig Schmidt-Glintzer (1996), 2.

universalen Bedeutung und Geltung okzidentaler Kulturerscheinungen.⁷⁷⁶ Hierdurch wird die Frage nach dem Eurozentrismus der Weber'schen Kultur- und Religionsanalysen aufgeworfen. Schluchter verweist zur Klärung dieser Problematik auf Webers durch Rickert beeinflusste Wissenschaftstheorie, die penibel zwischen Bedeutung und Gültigkeit unterschieden wissen will, insofern sie zwischen theoretischen Wertbezügen und praktischen Wertungen differenziert: Die Feststellung einer universellen respektive globalen Bedeutung des modernen Kapitalismus muss nicht mit einer Behauptung seiner allgemeinen Gültigkeit einhergehen.⁷⁷⁷ Dennoch vermengen sich auch Gültigkeitsaussagen in Webers Ausführungen. Dies wird anhand seiner Gegenüberstellung von asketisch-okzidentaler Lebensführung und den sich aus den Religionen Chinas und Indiens entwickelnden Ethiken zu zeigen sein.⁷⁷⁸

Die Kulturen Chinas und Indiens waren seit dem 18. Jahrhundert unter den Intellektuellen Europas ein beliebtes Vergleichsbild, um eigene kulturelle Entwicklungen kontrastierend beschreiben und bewerten zu können. China etwa diente deutschsprachigen Aufklärern wie Christian Wolff als positiver Gegenentwurf zum absolutistischen Europa, denn die chinesische Kultur sei vermeintlich gott- oder religionslos gewesen und von dem Leistungs- und nicht Geburtsadel der Mandarine beherrscht worden.⁷⁷⁹ Dies änderte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts und um 1900 herrschte unter den kaufmännischen Kreisen Europas ein mehrheitlich negatives China-Bild vor.⁷⁸⁰ Indien, ebenfalls ab dem 18. Jahrhundert Thema in intellektuellen Kreisen Europas, wurde im deutschen Sprachraum erstmalig eingehend von Immanuel Kant behandelt und durch die Schriften Friedrich Schlegels und Arthur Schopenhauers im 19. Jahrhundert popularisiert.⁷⁸¹ Im 19. Jahrhundert avancierte Indien zu einem Stereotyp des Exotischen, dessen Kulturen sich durch eine gedankliche Tiefe auszeichnen und als ‚Mutterland der Religion‘ galt.⁷⁸² Von diesem Bild konnte sich auch Weber, der gegenüber den intellektuellen Moden seiner Zeit sonst eine skeptische und distanzierte Haltung einnahm, nicht frei machen.⁷⁸³ So schreibt er am Ende seiner Indienstudie: „Asien, und das heißt wiederum: Indien, ist das typische Land des intellektuellen Ringens einzig und allein nach ‚Weltanschauung‘ in diesem eigentlichen Sinn des Wortes: nach einem ‚Sinn‘ des Lebens in der Welt“ (I/20, 528). Auch seine Chinastudie wird durch das in seiner Zeit verbreitete Topos über das ‚Reich der Mitte‘ geleitet, bei diesem handele es sich um ein unhistorische, statische und erstarrte Kultur. Dementsprechend steht für ihn zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte und den Religionen Chinas

⁷⁷⁶ Vgl. Gerhard Preyer (2010), 19.

⁷⁷⁷ Vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 56–57.

⁷⁷⁸ Vgl. Kapitel D.IV. dieser Arbeit.

⁷⁷⁹ Vgl. Steffen Martus (2018), 265.

⁷⁸⁰ Vgl. George Steinmetz (2015), 357. Ausführlich zum Chinabild Deutschlands im europäischen Kontext vgl. George Steinmetz (2007), 361–431.

⁷⁸¹ Vgl. Helmuth von Glasenapp (1960), 3–5, 99.

⁷⁸² Vgl. Helwig Schmidt-Glintzer (1996), 9–10.

⁷⁸³ Zu Webers Bild der indischen Religionen vgl. Martin Fuchs (2020), 603–610.

fest, dass dessen zivilisatorische Entwicklung ab einem gewissen Punkt stagniert hat und erst durch den Kontakt zu den europäischen Großmächten im 18. Jahrhundert erneut eine historische Dynamik entfaltet habe.⁷⁸⁴

Auch in der Wahl des Objektes seiner Untersuchung wird Weber durch die gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Debatten seiner Zeit maßgeblich beeinflusst. Indem er den größten Teil seines späten soziologischen Schaffens der Analyse des Einflusses religiöser Weltbilder auf das menschliche Handeln widmet, befindet er sich mitten im philosophisch-wissenschaftlichen Religionsdiskurs seiner Zeit, mit dem um 1900 nicht nur akademische, sondern allgemeine kulturelle wie gesellschaftliche Interessen verknüpft waren.

4. Religionsforschung und -diskurs um 1900

Bekanntermaßen wird der Religionsbegriff in Webers *Protestantischer Ethik* nicht näher reflektiert geschweige denn bestimmt, sondern mit der Idee gleichgesetzt.⁷⁸⁵ Dass es Weber dabei auch um eine kritische Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus geht, wurde bereits oben ausgeführt.⁷⁸⁶ Die Beschäftigung mit dem Historischen Materialismus durchzieht das gesamte Werk Webers und wird ab 1910 ergänzt durch seine Auseinandersetzung mit dem ‚Psychologismus‘ Friedrich Nietzsches. Deutlich wird dies anhand eines überlieferten Ausspruches Webers gegenüber seinen Studenten, nachdem Oswald Spengler sich in einer privaten Diskussion mit ihm negativ über Marx geäußert haben soll:

„Die Redlichkeit eines heutigen Gelehrten, und vor allem eines heutigen Philosophen, kann man daran ermessen, wie er sich zu Nietzsche und Marx stellt. Wer nicht zugibt, daß er gewichtigste Teile seiner eigenen Arbeit nicht leisten könnte, ohne die Arbeit, die diese beiden getan haben, beschwindelt sich selbst und andere. Die Welt, in der wir selber geistig existieren, ist weitgehend eine von Marx und Nietzsche geprägte Welt“.⁷⁸⁷

Doch scheint nicht allein die Auseinandersetzung mit Marx und Nietzsche der Grund für Webers Wahl der Religion als Objekt der Untersuchung zu sein, um nachzuweisen, dass der Mensch nicht nur durch ökonomische oder psychologische Faktoren in seinem Handeln motiviert werde. Vielmehr war die Fragen nach der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Religion zentraler Bestandteil des intellektuellen Diskurses der wilhelminischen Gesellschaft, anhand dessen auch das Schicksal der modernen Zivilisation verhandelt wurde.

⁷⁸⁴ Vgl. Wolfram Eberhard (1983), 55–56.

⁷⁸⁵ Vgl. Kapitel C.II.2. dieser Arbeit.

⁷⁸⁶ Vgl. Kapitel C.II.2.b) dieser Arbeit.

⁷⁸⁷ Max Weber, zitiert nach Eduard Baumgarten (1964), 554–555 Anm. 1. Joachim Radkau hingegen empfiehlt, dem obigen Zitat keine allzu große Bedeutung beizumessen. Es stünde allein im Werk und dort, wo Weber sich etwa explizit zu Nietzsche äußere, tue er dies zumeist in abschätziger Weise; vgl. Joachim Radkau (2013), 274.

Aus der Erfahrung der Französischen Revolution und den sich daran anschließenden politischen Umbrüchen entstand im frühen 19. Jahrhundert die Diskussion um die Bedingungen eines organisierten und harmonischen Gemeinwesens, in der die Religion als zentraler moralischer Faktor eines Kollektivsinnes (wieder-)entdeckt wurde.⁷⁸⁸ In Frankreich waren es die Philosophen der Restauration, Joseph de Maistre sowie Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, die der Religion die zentrale Bedeutung als gesamtgesellschaftliche Integrationskraft zukommen ließen.⁷⁸⁹ Der in der Aufklärung populären Religionskritik folgte im deutschen Sprachraum zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Folge der literarisch-künstlerischen Strömungen des Sturm und Drang und der Romantik eine affirmative Haltung gegenüber der Religion. Der als zersetzenden, da analytisch verstandenen Vernunft der Aufklärung wurde die Vorstellung einer neuen Mythologie entgegengesetzt, die im Medium der Dichtung Verbreitung finden sollte, um der als zersplittert empfundenen Kultur der Moderne zu einer neuen Einheit zu verhelfen.⁷⁹⁰ Die religiösen Geschichten und Sagen der Völker bildeten den thematischen Stoff der romantischen Religionsrezeption und das katholische Mittelalter sowie die religiösen Traditionen Asiens galten als Vorbilder einer kulturellen wie moralischen Erneuerung Europas.⁷⁹¹ Trat das Thema Religion in der Mitte des 19. Jahrhunderts in den Intellektuellendiskussionen angesichts der politischen wie sozialen Konflikte und Umbrüche in den Hintergrund, wurde es erneut um 1900 zu einem zentralen Topos gelehrter Debatten in ihrer Auseinandersetzung mit der modernen Gesellschaft. Religion und ihre Geschichte wurden zum Exempler der gebildeten Kulturkritik an der Moderne.⁷⁹² Dabei ging es bei der Diskussion über die Religion in der Moderne nicht um die existentielle Bestimmung eines gesellschaftlichen Teilbereiches. Vielmehr wurden „[i]m Medium der Frage nach der Zukunft der Religion [...] die normativen Grundlagen der Kultur insgesamt und damit zugleich die tragenden Fundamente des Gemeinwesens thematisiert“.⁷⁹³ Die moralische Grundlage kollektiven Handelns, die individuelle Ethik, das Verhältnis zwischen Fortschritt und Tradition, Kultur und Zivilisation, all diese Themen kulminierten im Religionsdiskurs entlang der Jahrhundertwende von 1870 bis 1930.⁷⁹⁴ Innerhalb dieser ‚Renaissance der Religion‘ institutionalisierte sich die akademische Religionsforschung spätestens ab den 1870er Jahren,⁷⁹⁵ die sich in den Altertums- und Geschichtswissenschaften, der Philosophie sowie Theologie, den Philologen und der Psychologie entfaltete.⁷⁹⁶

⁷⁸⁸ Vgl. Volkhard Krech (2002), 44.

⁷⁸⁹ Vgl. Robert Spaemann (1998), 117.

⁷⁹⁰ Vgl. Manfred Frank (1982), 194.

⁷⁹¹ Vgl. Volker Zotz (2000), 64–67.

⁷⁹² Vgl. Hans G. Kippenberg (1996), 92–93.

⁷⁹³ Friedrich Wilhelm Graf (2007), 133.

⁷⁹⁴ Vgl. Uwe Puschner (2020), 185.

⁷⁹⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2007), 137.

⁷⁹⁶ Zur Entstehung der Religionsforschung in den historischen und kulturwissenschaftlichen Disziplinen vgl. Volkhard Krech (2002), 84–162.

Dass die Debatte um die Zukunft der Religion um 1900 aber nicht nur eine rein akademische Angelegenheit war, zeigt sich an der öffentlichen Resonanz zur Kontroverse um den sogenannten Babel-Bibel-Streit. Friedrich Delitzsch, seit 1899 Professor für Assyriologie an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin, hatte in einem 1902 gehaltenen Vortrag unter Beisein Kaiser Wilhelms II. dem Offenbarungsanspruch des Alten Testaments widersprochen und auf dessen Parallelen in den nichtjüdischen Kulturen des antiken Westasiens verwiesen.⁷⁹⁷ Recht und Ethos des *Alten Testaments*, so Delitzsch, seien nur dessen sekundären Bestandteile und hätten ihren eigentlichen Ursprung in babylonischen Rechtsvorstellungen und -codizes. Die Folge dieses Vortrages waren nicht nur die empörten Reaktionen der Vertreter des Judentums und des Protestantismus im Kaiserreich; auch politische Bewegungen, etwa die völkischen Gruppierungen knüpften an Delitzschs These an und popularisierten diese weit über das gelehrte Publikum hinaus.⁷⁹⁸

Dass religionshistorische Kontroversen über den akademischen Raum hinaus Wirkung entfalten konnten, hängt auch mit der Popularisierung und öffentlichen Inszenierung der Religionsforschung dieser Zeit zusammen. Religion wurde vor allem für die bildungsbürgerliche Elite angesichts ihrer ‚kulturellen Enteignung‘ durch Avantgarde-Künstler und antibürgerliche Schriftsteller zu einem wichtigen Identitätsmarker.⁷⁹⁹ Semantisch eng verwandt mit der Religion war für viele Bürger der Begriff der Innerlichkeit, der wiederum stark mit dem Kultur- und Persönlichkeitskonzept korrespondierte, auf dessen Bedeutung im bürgerlichen Denken bereits oben eingegangen wurde.⁸⁰⁰ Innerlichkeit, von Hegel in ihrer konventionellen Bedeutung als Vermögen zu freiem Denken und Handeln definiert, avancierte um 1900 zu einem Begriff, anhand dessen die empfundene Krisenhaftigkeit intellektuell bewältigt werden sollte. Der in dieser Zeit populäre Philosoph und spätere Literaturnobelpreisträger Rudolf Eucken etwa entwarf eine Genealogie der Konzeption der Innerlichkeit von Meister Eckhart über Martin Luther bis zu Kant und Hegel, als deren zentrale Bedeutung die Subjektivierung der Religion verstanden und Innerlichkeit zu einem nationalen Charakteristikum der Deutschen stilisiert wurde.⁸⁰¹

Begleitet wurden die intellektuellen Debatten über die Religion von einer zunehmenden Entkirchlichung der deutschen Bevölkerung. Die Bedeutung der Kirche für die Strukturierung des Alltages schwand zunehmend, insbesondere im Bürgertum: Zwar stiegen die Kirchengaustritte um 1900 nicht signifikant und eine rituelle Begleitung der wichtigsten biografischen Zäsuren wurden von den meisten Menschen der wilhelminischen Gesellschaft gewünscht; jedoch spielte die Kirche als Institution eine immer geringere Bedeutung im täglichen Leben vieler Bürger des

⁷⁹⁷ Zusammenfassend zum sogenannten Babel-Bibel-Streit vgl. Eva Cancik-Kirschbaum/Thomas L. Gertzen (2021).

⁷⁹⁸ Vgl. Uwe Puschner (2021), 156.

⁷⁹⁹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2007), 143.

⁸⁰⁰ Vgl. die Kapitel B.I. und C.II.3.i) dieser Arbeit.

⁸⁰¹ Vgl. Wolfgang Fink (2015), 81–86.

Kaiserreiches.⁸⁰² Einher ging der Bedeutungsverlust der tradierten christlichen Religion mit einer „Renaissance des Religiösen um 1900“,⁸⁰³ einem Aufkommen neuer religiöser Angebote, die in Konkurrenz zu den überlieferten Kirchen und Gruppen standen. Thomas Nipperdey bezeichnet die Entstehung neureligiöser Bewegungen, Gruppen und Vorstellungen, die auf der Transzendierung profaner und alltäglicher Bereiche, etwa Bildung, Familie, Kunst oder Politik, basieren, als ‚vagierende Religiosität‘.⁸⁰⁴

Die bürgerliche Haltung gegenüber der Religion zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist ambivalent: „Trotz seiner relativen Kirchenferne verstand sich das Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert zum überwiegenden Teil als religiös.“⁸⁰⁵ Grundlegend für dieses Selbstverständnis war die in bürgerlichen Kreisen weit verbreitete Unterscheidung zwischen Religiosität und Religion, Religion und Kirche respektive subjektiver und objektiver Religion. Diese Unterscheidung hat ihren Ursprung ebenfalls im aufklärerischen Diskurs des 18. Jahrhunderts. Hatte diese Differenzierung zu Beginn des 19. Jahrhunderts Schwierigkeiten sich durchzusetzen,⁸⁰⁶ avancierte sie zum Ende des selbigen zu einem feststehenden Begriff der wissenschaftlichen und intellektuellen Beschäftigung mit der Religion.⁸⁰⁷ Allgemein wurde unter Religiosität eine bestimmte Art des Bewusstseins verstanden, wohingegen als Religion vor allem die religiösen Institutionen verstanden wurden.

Die Entstehung der wissenschaftlichen und philosophischen Erforschung von Religion am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts muss im Zusammenhang der europäischen Religionsgeschichte gesehen werden. Die durch die Modernisierung hervorgerufene gesellschaftliche Dynamisierung und die damit einhergehende Destabilisierung tradierter Lebenswirklichkeiten ließ das Bedürfnis nach kultureller Stabilität und Sicherheit sowie nach subjektiver Sinngebung aufkommen. Das Dauerhafte und Bleibende wurde, ähnlich wie bereits in der Romantik, in den Religionen Asiens, den sogenannten Stammesgesellschaften oder im europäischen Mittelalter gesucht.⁸⁰⁸ Somit galt die Religion um 1900 als Kraft, die den dynamischen Charakter der Moderne mit dem Bedürfnis nach Ordnung und Stabilität zu versöhnen imstande sei. Zwar hebt auch Weber immer wieder die historische Bedeutung der Religion als gesellschafts- und kulturstiftende Kraft hervor, indes er die Macht der Religion in der Moderne als weitaus geringer einschätzt als seine gebildeten Zeitgenossen.⁸⁰⁹

⁸⁰² Vgl. Thomas Nipperdey (1988), 118–119.

⁸⁰³ Uwe Puschner (2020), 185.

⁸⁰⁴ Vgl. Volkhard Krech (2002), 49.

⁸⁰⁵ Lucien Hölscher (1990), 615.

⁸⁰⁶ Vgl. Gerhard Alexander/Johannes Fritsche (1989), 11.

⁸⁰⁷ Vgl. Volkhard Krech (2002), 18.

⁸⁰⁸ Vgl. Hans G. Kippenberg (1997), 266.

⁸⁰⁹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2007), 133–178.

Trotz der gewichtigen Rolle, die Weber der Religion zuschreibt, geht er in seiner späten Soziologie, die die Schriften *Wirtschaft und Gesellschaft* und die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* einschließt, über die reine Religionsgeschichte sowie -soziologie hinaus. So sei er in der *Protestantischen Ethik* „nur der *einen* Kausalbeziehung nachgegangen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 117) und wolle nun in den Aufsätzen zur *Wirtschaftsethik* „über die Beziehungen der wichtigsten Kulturreligionen zur Wirtschaft und sozialen Schichtung ihrer Umwelt[*beiden* Kausalbeziehungen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 117) nachgehen. Um dies zu gewährleisten, bedarf Weber eines begrifflichen Instrumentariums, anhand dessen die historischen Phänomene von ihm gefasst und aufeinander bezogen werden können und das er in *Wirtschaft und Gesellschaft* entwickelt, um es in der *Wirtschaftsethik* anzuwenden.

5. Das Verhältnis zwischen *Wirtschaft und Gesellschaft* und der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*

Webers großes Werk *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie seine umfangreichen Studien in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* sind Fragmente geblieben. Die Studien zur Religionssoziologie, zum einen jene in *Wirtschaft und Gesellschaft*, die als dessen Kapitel ‚Religiöse Gemeinschaften‘ veröffentlicht wurde, sowie die einzelnen Studien zu den ‚Weltreligionen‘ sind spätestens 1913 von Weber in Teilen fertiggestellt worden. Durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges und die Einziehung Webers zum Militärdienst wurde seine weitere und abschließende Arbeit an der Religionssoziologie vorerst verhindert. Jedoch noch vor seiner Entlassung aus dem Militärdienst 1915 nimmt er erneut die Arbeit an seinen religionssoziologischen Studien auf.⁸¹⁰ Seine Untersuchung des Konfuzianismus und Taoismus, schon 1913 weitestgehend abgeschlossen, erscheint 1915 im *Archiv*, ebendort wird 1916 und 1917 die Studie zu Hinduismus und Buddhismus in zwei Bänden veröffentlicht. Von 1917 und 1919 wird die Studie zum antiken Judentum ebenfalls im *Archiv* veröffentlicht. Alle genannten Werke firmieren unter dem Reihentitel *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Bereits 1915 hat Weber seinem Verleger vorgeschlagen, die einzelnen religionssoziologischen Studien gemeinsam mit der *Protestantischen Ethik* zusammenzufassen und monografisch unter dem Titel *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* zu veröffentlichen.⁸¹¹ Beginnen sollte das Werk mit einer geringfügig überarbeiteten Fassung der *Protestantischen Ethik*, daran anschließend waren die Studien zu Konfuzianismus und Taoismus, gefolgt von Hinduismus und Buddhismus vorgesehen. Den Übergang von den asiatischen zu den vorderasiatischen und europäischen Religionen sollte eine Skizze über die Entwicklung des europäischen Bürgertums in der Antike und im Mittelalter bilden. Darauf sollte eine „Darstellung des Urchristentums, des talmudischen Judentums, des Islam und des

⁸¹⁰ Vgl. Marianne Weber (1989), 561.

⁸¹¹ Vgl. Eckart Otto (2005), 221.

orientalischen Christentums“ (II/10.2, 771) folgen, so Weber in einem Brief an seinen Verleger Paul Siebeck vom 22. September 1919. Als Schlussband der *Wirtschaftsethik* war die Untersuchung des okzidentalen Christentums vorgesehen. Das gesamte Werk hatte Weber ‚im Kopf‘ fertig verfasst, zu Ende geschrieben hat er es nie.⁸¹²

Der inhaltliche Zusammenhang zwischen *Wirtschaft und Gesellschaft* und der *Wirtschaftsethik* lässt sich bereits aufgrund der zeitlichen aber auch thematischen Nähe beider Werke herstellen. Das religionssoziologische Kapitel aus *Wirtschaft und Gesellschaft* wurde vermutlich zwischen 1913 und 1914 als Teil des von Weber verfassten unter *Wirtschaft und Gesellschaft* genannten Beitrags zum *Grundriß der Sozialökonomik* geschrieben.⁸¹³ Es ist somit in derselben Zeit entstanden wie der Konfuzianismus-Taoismus-Aufsatz und die weiteren Aufsatzmanuskripte der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Schluchter hat die Beziehung von *Wirtschaft und Gesellschaft* und *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* als ein inneres „Ergänzungs- und Interpretationsverhältnis“ bezeichnet.⁸¹⁴ Er bringt mehrere Argumente vor, die für ein enges Verhältnis von *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* und dem religionssoziologischen Kapitel aus *Wirtschaft und Gesellschaft* sprechen. Neben der Mutmaßung, dass die Religionssoziologie aus *Wirtschaft und Gesellschaft* und die *Wirtschaftsethik* etwa parallel entstanden und aus denselben Quellen schöpfen, führt Schluchter weiterhin an, dass starke textliche Parallelen zwischen dem religionssoziologisch-systematischen Kapitel aus der *Wirtschaftsethik*, der ‚Zwischenbetrachtung‘, und ‚§ 11 Religiöse Ethik und ‚Welt‘‘ aus *Wirtschaft und Gesellschaft* bestehen. Ebenso ließen sich grundlegende Gedanken, die Weber in ‚Religiöse Gemeinschaften‘ entwickelt, in der ‚Einleitung‘ der *Wirtschaftsethik* feststellen, wie etwa die Themen Religion und soziale Schichtung oder Religion und Lebensführung.⁸¹⁵ Laut Schluchter komme den einzelnen Kapiteln aus *Wirtschaft und Gesellschaft* die Aufgabe zu, anhand des historischen Materials Begriffe zu bilden, die in der *Wirtschaftsethik* der Durchdringung des historischen Materials dienen.⁸¹⁶ Während also *Wirtschaft und Gesellschaft* eine ‚formale Kultursoziologie‘ mit der

⁸¹² Vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 64.

⁸¹³ Vgl. Hans G. Kippenberg (2001b), 1.

⁸¹⁴ Wolfgang Schluchter (1991b), 575. Friedrich H. Tenbruck hat in seinem 1975 erstmalig veröffentlichten Aufsatz *Wie gut kennen wir Max Weber?* die Frage nach der Entstehung der Rationalität der okzidentalen Kultur als allesbeherrschendes Thema des Werkes Webers interpretiert. Hinzu vertrat er die Meinung, die *Wirtschaftsethik* sei vor *Wirtschaft und Gesellschaft* entstanden. Daraus schließt er, dass Weber seine Frage bereits in dem vor seinem Tod veröffentlichten Werk ausreichend zu beantworten wusste und es deshalb nur fragmentarisch blieb; vgl. Friedrich H. Tenbruck (1999), 87–91. Die These Tenbrucks hat innerhalb der Weber-Forschung eine bis in die 1990er Jahre anhaltende Diskussion über die Werkgeschichte ausgelöst, die Schluchter dazu veranlasste, sich ausführlich und kritisch mit den Argumenten Tenbrucks auseinanderzusetzen; vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 557–596.

⁸¹⁵ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 576–578 Anm. 9.

⁸¹⁶ Vgl. ausführlich zum Verhältnis von *Wirtschaft und Gesellschaft* und *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* Wolfgang Schluchter (1991b), 573–576.

Aufgabe der Begriffsbildung ist, ist die *Wirtschaftsethik* das materiale Komplementär hierzu, in dem die Begriffe ihre Anwendung am historischen Material finden.⁸¹⁷ Stefan Breuer sieht die von Schluchter vorgenommene Unterscheidung zwischen *Wirtschaft und Gesellschaft* und der *Wirtschaftsethik* als weniger streng an. Anhand der Begriffe der Erlösungsreligiosität und der Weltablehnung führt Breuer an, dass die Paragraphen der ‚Religiösen Gemeinschaften‘ unterschiedliche Bearbeitungsstufen darstellen, die sich teils mit jener der ‚Zwischenbetrachtung‘ decken, teilweise aber unterscheiden.⁸¹⁸ Demzufolge handelt es sich bei dem religionssoziologischen Kapitel aus *Wirtschaft und Gesellschaft* um kein einheitliches Manuskript.⁸¹⁹ Hartmann Tyrell hat dementsprechend darauf hingewiesen, dass sich die Aufsätze in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* systematisch an den Ausführungen zur Religionssoziologie in *Wirtschaft und Gesellschaft* orientieren.⁸²⁰ Die Feststellung, dass sowohl *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* aus ein und demselben Denk- und Arbeitsprozess Webers stammen, erlaubt es, die für die Untersuchung des Askesebegriffs in seiner Religionssoziologie relevanten Texte aus *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie der *Wirtschaftsethik* als gleichberechtigte Schriften unter systematischer Perspektive zu analysieren. Dabei werden die Brüche und Unterschiede zwischen beiden Werken nicht außer Acht gelassen, sondern an gegebener Stelle hervorgehoben.

Für die vorliegende Arbeit und die in dieser nachzugehenden Frage nach der Bedeutung des Askesebegriffs wird das zuvor nachgezeichnete inhaltliche, theoretische und werkgeschichtliche Verhältnis zwischen *Wirtschaft und Gesellschaft* und Webers Arbeiten zur *Wirtschaftsethik* besonders deutlich und wichtig zu beachten sein. Es wurde bereits weiter oben ausgeführt, dass seine Frage nach der Entstehung des okzidental Rationalismus untrennbar mit jener nach der religiösen und sozioökonomischen Bedingung, Genese und Formierung einer religiösen Ethik respektive Lebensführung zusammenhängt.⁸²¹ Mit der religiösen Lebensführung setzt sich Weber in dem systematischen Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft*, ‚§ 10. Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung‘, und in der *Wirtschaftsethik* im Kapitel ‚Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung‘ auseinander. Hierin fügt er die zuvor aus dem historischen Material idealtypisch extrahierten Typen religiöser Lebensführung in ein System zusammen, um anhand dessen die ethischen Rationalisierungsprozesse in den verschiedenen Religionen und Lebenssphären schematisch vergleichen zu können. Die in seiner *Protestantischen Ethik* bereits ansatzweise entwickelte Systematik zwischen Askese und Mystik sowie innerweltlicher und außerweltlicher Askese dient

⁸¹⁷ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 575.

⁸¹⁸ Vgl. Stefan Breuer (2001b), 231.

⁸¹⁹ Vgl. Stefan Breuer (2001b), 231.

⁸²⁰ Vgl. Hartmann Tyrell (2017), 74. Hier auch ausführlich zum werkgeschichtlichen Verhältnis zwischen der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* und *Wirtschaft und Gesellschaft*; vgl. Hartmann Tyrell (2017), 74–78.

⁸²¹ Vgl. Kapitel D.I.2. dieser Arbeit.

ihm hier als Ausgangspunkt, wird jedoch in einen universalhistorischen Zusammenhang der späten Religionssoziologie gestellt und systematisch ausdifferenziert. Wolfgang Schluchter nennt drei Textfassungen, in denen Weber seine Systematik der religiösen Lebensführung darlegt. Die werkgeschichtlich früheste ist die Fassung aus den ‚Religiösen Gemeinschaften‘, die als Unterkapitel ‚§ 11 Religiöse Ethik und ‚Welt‘‘ 1913 verfasst wurde. Die zweite Fassung erschien in der Novemberausgabe des *Archivs*, zwischen den Studien zu den chinesischen und den indischen Religionen unter dem Titel ‚Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung‘, um unter einem leicht abgeänderten Titel als ‚Zwischenbetrachtung. Theorien der Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung‘ im ersten Band der noch von Weber 1920 selbst in Druck gegebenen *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* erneut zu erscheinen. Stimmen die Texte aus der Religionssoziologie und dem *Archiv* begrifflich sowie thematisch weitestgehend überein, unterscheiden sie sich textlich frappierend voneinander, wohingegen die zweite und die dritte Fassung sich nur durch kleinere Einschübe Webers unterscheiden, die den Text als solchen nicht weiter berühren.⁸²² Webers Grund für das Verfassen einer zweiten Religionssystematik für die *Wirtschaftsethik* führt Schluchter auf zwei Ursachen zurück. Zum einen bilde die ‚Zwischenbetrachtung‘ ein Scharnier zwischen *Wirtschaft und Gesellschaft* und der *Wirtschaftsethik*: Die theoretischen Ausführungen, die Weber sehr ausführlich in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ darstellt, vermag er punktuell und sachdienlich dort einzufügen, wo es ihm in der *Wirtschaftsethik* nötig erscheint.⁸²³ Neben dieser werkbezogenen Begründung führt Schluchter ein inhaltliches Argument an, das die Differenzen zwischen den Lebensführungssystematiken in *Wirtschaft und Gesellschaft* und der ‚Zwischenbetrachtung‘ erklären soll. Und zwar diene die ‚Zwischenbetrachtung‘ dem Innehalten und der Reflexion der Systematik der religiösen Lebensführung und soll einen typologischen Bruch kennzeichnen. Auf diesen Bruch wird im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit eingegangen, worin die von Weber vorgenommene Ausführung zur Kontemplation des antiken Buddhismus geht und anhand dessen der Begriff der innerweltlichen Askese stärker herausgearbeitet wird.⁸²⁴

6. Begriffliche und methodische Erweiterungen: Sinnhaftes und soziales Handeln

Webers spätes Werk wird nicht nur durch die thematische Neuorientierung auf den praktischen Rationalismus des Okzidents bestimmt, sondern auch durch Weiterentwicklungen und Modifikationen seines Begriffs- und Theorieapparates. Die hierfür wichtigsten Texte sind einerseits sein Aufsatz *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* von 1913, im Folgenden auch Kategorienaufsatz genannt,

⁸²² Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 63.

⁸²³ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 65.

⁸²⁴ Vgl. Kapitel die D.III.4. und D.IV.2.b) dieser Arbeit.

und seine bekannte Neukonzeption dieses Textes, die unter dem Titel *Soziologische Grundbegriffe* postum 1921 als Teil von *Wirtschaft und Gesellschaft* veröffentlicht wurde. Weber unternimmt es in diesen Schriften, die grundlegenden Überlegungen aus seinen frühen Artikeln, insbesondere aus seinem Objektivitätsaufsatz, weiter zu denken und für strukturelle Analysen zu öffnen. So nimmt die Reflexion des Zusammenhanges zwischen individuell-subjektivem Handeln, wie dies im Objektivitätsaufsatz theoretisch ausgeführt und in der *Protestantischen Ethik* anhand des historischen Beispiels der innerweltlichen Askese untersucht wurde, und der empirisch-historischen Gebilde und Institution, die er in seiner Soziologie untersucht, in seinem Kategorienaufsatz einen großen Raum ein.⁸²⁵ Breuer hat darauf hingewiesen, dass der Kategorienaufsatz nicht als ein in sich geschlossenes Theoriewerk gelesen werden dürfe, das der begrifflichen Durchdringung der späten Werke Webers diene. Vielmehr

„ist davon auszugehen, daß Forschungspraxis und Grundlegungslogik zu dieser Zeit bei Weber nur erst locker koordiniert waren – was nicht heißen soll: überhaupt nicht koordiniert waren, sondern eben nur auf eine vage, Unschärfen und Ambivalenzen zulassende Weise, die der Stringenz und Kohärenz eines begrifflichen Systems entbehrt“.⁸²⁶

Der Kategorienaufsatz muss als Versuch Webers verstanden werden, die in dieser Zeit von ihm vorgenommenen Studien zu Recht, Religion und Wirtschaft theoretisch zu explizieren und zu ordnen.⁸²⁷ Die Arbeit an einer systematisch-theoretischen Schrift, deren Ziel die Klärung und Vertiefung der soziologischen Begriffe und Kategorien ist, wurde von Weber ab 1914 vorerst nicht weiter verfolgt.⁸²⁸ Erst 1918, zur selben Zeit also, ab der er sich die monographische Veröffentlichung seiner verstreuten Aufsätze zur *Wirtschaftsethik* unter dem Titel *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* zur Aufgabe gemacht hat, greift er wieder das Projekt einer soziologischen Begriffstypologie auf, das in seiner 1921 postum veröffentlichten Schrift *Soziologische Grundbegriffe* gipfelte. Mit seinen *Soziologischen Grundbegriffen*, im Folgenden auch *Soziologie*, unternimmt Weber eine Differenzierung und Verfeinerung seiner Methodologie sowie seiner Grundbegriffe aus dem Kategorienaufsatz. Die Herausgeber der *Soziologischen Grundbegriffe* im Rahmen der Max Weber-Gesamtausgabe haben aufgezeigt, wo dies Weber gelungen sei. Etwa wenn er anstatt des im Kategorienaufsatz benutzten Begriffs des Gemeinschaftshandelns in der *Soziologie* von sozialem Handeln schreibt und damit das ‚Unterlassen oder Dulden‘ begrifflich miteinbezieht.⁸²⁹

Panajotis Kondylis hat mit Verweis auf die ältere Weber-Forschung hingewiesen, „daß Webers substantielle Arbeit als Soziologe geringe Rücksicht auf seine pro-

⁸²⁵ Vgl. Stefan Breuer (2011), 8.

⁸²⁶ Stefan Breuer (2011), 9.

⁸²⁷ Vgl. Stefan Breuer (2011), (2017).

⁸²⁸ Breuer stellt fest, dass es keinen ersichtlichen Grund für diese Unterbrechung gibt; vgl. Stefan Breuer (2011), 8–9.

⁸²⁹ Vgl. Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter (2013), 39.

grammatische Grundlegung der Soziologie nimmt und großangelegte strukturelle Analysen von geschichtlich gegebenen kollektiven Gebilden bietet, wobei ‚subjektiv gemeinter Sinn‘ und darauf bezogenes Verstehen zu kurz kommen“.⁸³⁰ Diese Problematik ergibt sich insbesondere aus dem sich geänderten Verständnis der idealtypischen Begriffsbildung in seinen religionssoziologischen Schriften in *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie der *Wirtschaftsethik der Weltreligion*. Galt die idealtypische Begriffsbildung Weber im Objektivitätsaufsatz primär der Formulierung einer Theorie zu einer konkreten historischen Kausalität, wird in den späteren soziologischen Texten Webers nach 1913 stärker die systematisch-komparative und typisierende Funktion des Idealtypus betont. Es sind hier weniger einzelne Akteure, die in der späten Religionssoziologie zum Gegenstand Webers werden, wie etwa im Falle der puritanischen Prediger in der *Protestantischen Ethik*. Nun sind es ganze Kulturen, die er idealtypisch begreifen will. Dementsprechend sieht Weber sich auch in seiner *Soziologie* stärker dazu gezwungen, die Unterscheidung zwischen dem real-historischen durchschnittlich-gemeinten und idealtypisch-reinen Sinn respektive Sinnzusammenhang stärker herauszustellen (vgl. I/23, 155–156).⁸³¹

Zuzüglich der oben skizzierten methodologischen Probleme ist erneut auf den fragmentarischen Charakter des späten soziologischen Werkes Webers hinzuweisen, der die Durchdringung seiner materialen Kultur- und Religionsanalysen auf Grundlage seiner methodologischen und theoretischen Reflexionen erschwert. Doch sollte dieser Umstand nicht darauf schließen lassen, dass beide Werke, seine historisch-soziologische Kultur- und Religionsforschung und seine methodologischen Aufsätze, getrennt voneinander betrachtet werden könnten. Beide Arbeiten sind werkgeschichtlich ineinander verzahnt und zeigen inhaltlich ebenfalls Parallelen auf. Um diese herzustellen und die begrifflichen wie theoretischen Zusammenhänge der religionssoziologischen Ausführungen kritisch bewerten zu können, bedarf es einer Darstellung der begrifflichen, methodologischen sowie theoretischen Ausführungen, die Weber insbesondere in seinem Kategoriensatz sowie seinen *Soziologischen Grundbegriffen* vorgenommen hat.

a) *Sinn und soziales Handeln:*
Webers Theorie der verstehenden Soziologie

Die gegenüber seiner frühen Methodologie vorgenommene wichtigste Neuerung in seiner späten Methodologie ist die Einführung des Sinnbegriffs. Im Kategoriensatz, in dessen Titel das erste Mal auch der Begriff der ‚verstehenden Soziologie‘ fällt,⁸³² schreibt Weber, der verstehenden Soziologie gelte „als spezifisches Objekt [...] nicht jede beliebige Art von ‚innerer Lage‘ oder äußerem Sichverhalten, son-

⁸³⁰ Panajotis Kondylis (1999), 109.

⁸³¹ Vgl. Alfred Schütz (2016), 320.

⁸³² Weber sprach zuvor von Kulturwissenschaft anstatt von Soziologie beziehungsweise ‚verstehender Soziologie‘.

dern: Handeln“ (I/12, 393).⁸³³ Dabei bestimme die Sinnhaftigkeit eines Verhaltens darüber, ob sich dieses als ein Handeln klassifizieren lasse oder nicht: „Handeln‘ aber (mit Einschluß des gewollten Unterlassens und Duldens) heißt uns stets ein verständliches, und das heißt ein durch irgend einen [sic], sei es auch mehr oder minder unbemerkt, ‚gehabten‘ oder ‚gemeinten‘ (*subjektiven*) *Sinn* spezifiziertes Sichverhalten zu ‚Objekten‘ [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/12, 393). Damit ist das entscheidende Kriterium eines Verhaltens als Handeln nicht wie noch im Objektivitätsaufsatz dessen Wertbezug, sondern seine Sinnhaftigkeit.⁸³⁴ Weber äußerte sich weder in seinen wissenschaftlichen Schriften noch in seinen privaten Korrespondenzen zu dieser begrifflichen Neujustierung.⁸³⁵ Das bedeutet aber nicht, dass er sich von der Wertphilosophie entfernt habe. Die Begriffe Wert und Sinn werden seit der frühen Axiologie Hermann Lotzes zusammen gedacht und auch Rickert hat wiederholt den Zusammenhang von Wert und Sinn betont.⁸³⁶ Den Handlungsbegriff aus seinem Kategoriensatz wiederholt Weber auch in seiner *Soziologie*, wenn er schreibt, dass Handeln ein menschliches Verhalten heißen soll, „wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/23, 149).

⁸³³ „Überblickt man Max Webers Arbeiten bis 1908, so wird deutlich, daß die Grundlinien seiner später von ihm so genannten verstehenden Soziologie zu diesem Zeitpunkt weitgehend festliegen“; Wolfgang Schluchter (1995), 48. Die zentrale Bedeutung des Sinnbegriffs zeichnet sich sowohl im Objektivitätsaufsatz als auch in jenem zu Roscher und Knies ab. In der erstgenannten Schrift bezeichnet er Kultur als „ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“ (I/7, 188). Im Roscher-Knies-Aufsatz meint Weber, dass das Bedürfnis nach einer kausalen Erklärung menschlichen Handelns nach einer „Interpretation auf den ‚Sinn‘ des Handelns hin“ verlange (I/7, 280). Dabei dient der Sinnbegriff bereits hier der Abgrenzung zur Psychologie, der es nach ihm primär um psychische Vollzüge gehe, wohingegen sich die Kulturwissenschaft auf die Sinngehalte von Werturteilen konzentrierte, die es zu erkennen und interpretieren gelte (vgl. I/7, 349); vgl. Johannes Weiß (2010), 64–65. Wichtig in diesem Zusammenhang scheint Webers vertiefende Auseinandersetzung mit der Psychologie respektive psychologischen Geisteswissenschaft seiner Zeit gewesen zu sein, die Niederschlag in seiner Arbeit zur Psychophysik der industriellen Arbeit von 1908 gefunden hat; vgl. Wolfgang Schluchter (1995), 37–48.

⁸³⁴ Vgl. Johannes Weiß (2010), 64–65. Heinrich Rickert beschäftigte sich in der 3. und 4. Auflage seiner *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, die 1921, also ein Jahr nach Webers Tod und im selben Jahr der Publikation der *Soziologischen Grundbegriffe*, mit dem Sinn als methodologischen Hauptbegriff, gibt dem Wertbegriff aber weiterhin den Vorzug, da für ihn der Wert erst den Sinn hervorbringe; vgl. Heinrich Rickert (1921), 406.

⁸³⁵ Vgl. Johannes Weiß (2010), 66 Anm. 13. Dieter Henrich vertritt in seiner 1952 erschienenen Dissertation *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* die Position, dass Weber die Begriffe Bedeutung, Sinn und Wert synonym verwen- de; vgl. Dieter Henrich (1952), 76. Dies mag an der Fragestellung des Philosophen Henrich liegen, die sich auf die ethische Position Webers richtet; vgl. Johannes Weiß (2010), 65.

⁸³⁶ Vgl. Herbert Schnädelbach (1999), 201–202. Dazu auch Gerhard Preyer, der die Begriffe ‚Sein‘, ‚Sinn‘ und ‚Wert‘ im philosophie- und wissenschaftshistorischen Kontext des endenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts skizziert; vgl. Gerhard Preyer (2010), 20–24.

Im Objektivitätsaufsatz ist das Handeln ein generischer Begriff, der das wertbewusste und -zugewandte Betätigen eines Menschen bezeichnen soll, das immer relativ an Mittel und Zweck orientiert sei und der Unterscheidung zwischen kulturellem, also sinnvollem, und physiologisch beziehungsweise emotional-psychologischem Verhalten dient. In seinem Kategoriensatz wird dieser generelle Handlungsbegriff ausdifferenziert. So schreibt Weber nicht mehr nur vom Handeln, sondern von einem inneren und äußeren Handeln: „Die buddhistische Kontemplation und die christliche Askese der Gesinnung sind subjektiv sinnhaft auf die Handelnden ‚innere‘, das rationale ökonomische Schalten eines Menschen mit Sachgütern auf ‚äußere‘ Objekte bezogen“ (I/12, 393). Mit seiner Unterscheidung von innerlichen und äußerlichen Objekten, auf die sich der Sinn eines Handelnden orientieren kann, führt Weber die in der Tradition der europäischen Geistes- und Religionsgeschichte populäre Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem in seine Theorie der verstehenden Soziologie ein.⁸³⁷ Demnach existiere ein Inneres des Menschen, das den wahren Kern seines personalen Seins ausmache und relativ unabhängig von den als trügerisch und verführerisch empfundenen Dingen der Außenwelt bestünde. Indem Weber das innere Objekt der Gesinnung als Ziel religiösen Handelns, etwa der christlichen Askese, identifiziert, greift er auf die klassische Interpretation dieses Modells zurück, das spätestens seit Augustinus von Hippo das Innere mit religiösen Konzepten und Vorstellungen in Zusammenhang bringt.⁸³⁸

In seiner *Soziologie* differenziert Weber seinen Handlungsbegriff noch weiter aus und unterscheidet nunmehr vier Typen des Handelns, entsprechend des ihnen zugrundeliegenden Sinnes, wobei er betont, „nicht eine irgendwie erschöpfende Klassifikation der Typen des Handelns zu geben“ (I/23, 176). Die Unterscheidung zwischen äußerlichem und innerlichem Handeln wird überführt in die Typen des wert- und zweckrationalen Handelns (vgl. I/23, 175). Das zweckrationale Handeln werde laut Weber „durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von andren [sic] Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ‚Bedingungen‘ oder als ‚Mittel‘ für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/23, 175) bestimmt. Als wertrationales Handeln hingegen bezeichnet Weber ein „durch bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/23, 175). Während sich das zweckrationale Handeln an den Objekten der Außenwelt oder an anderen Menschen orientiere, um die eigenen Zwecke zu verwirklichen respektive zu erreichen, ist ein wertrationales

⁸³⁷ Vgl. Shaul Shaked (1993). Die von Weber unternommene Unterscheidung zwischen innerem und äußerem korreliert mit der in der deutschen Ideengeschichte vorgenommenen Differenzierung zwischen Kultur und Zivilisation; vgl. Kapitel B.I. dieser Arbeit.

⁸³⁸ Vgl. Silvio Vietta (2007), 449. Implizit schreibt Weber der Handlungstypologie in seinem Kategoriensatz die Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation ein, wie diese von Immanuel Kant und Wilhelm von Humboldt im 19. Jahrhundert geprägt und popularisiert wurde; vgl. Kapitel B.I. dieser Arbeit.

Handeln eines, dem ein Eigenwert zukomme. Diese Werte würden dem Handelnden gegenüber als Gebote und Forderungen auftreten: „Stets ist (im Sinn unserer Terminologie) wertrationales Handeln ein Handeln nach ‚Geboten‘ oder gemäß ‚Forderungen‘, die der Handelnde an sich gestellt glaubt“ (I/23, 176). Mit anderen Worten: Bei einem wertrationalem Handeln handelt es sich um ein deontologisch motiviertes Handeln.

Diese beiden Formen des Handelns unterscheidet Weber vom affektuellen und vom traditionellen Handeln. Unter ersterem versteht er ein Handeln, das „durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen“ (I/23, 175) bestimmt, wohingegen letzteres „durch eingelebte Gewohnheit“ (I/23, 175) motiviert werde. Beide letztgenannten Handlungstypen stünden „ganz und gar an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein ‚sinnhaft‘ orientiertes Handeln überhaupt nennen kann“ (I/23, 175). Dies wird von Weber damit begründet, dass affektuelles wie traditionales Handeln zu meist Reaktionen darstellen würden: Affektuelles Handeln reagiere auf außeralltägliche, traditionales auf angelesene beziehungsweise eingelebte Reize (vgl. I/23, 175).

Weber betont, dass die Unterscheidung der vier Handlungstypen graduell sei. So erfolge etwa die Sublimierung eines affektuellen in ein wertrationales Handeln dann, wenn „das affektual bedingte Handeln als *bewusste* Entladung der Gefühlslage auftritt [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/23, 175). Die Gemeinsamkeit von affektuellem und wertrationalem Handeln liegen darin, dass ihr Sinn nicht außerhalb des Handelns, sondern in einem bestimmten Handeln als solchem liege (vgl. I/23, 175). Unterscheiden würden sich affektuelles und wertrationales Handeln dadurch, dass letztgenanntes den letzten Richtpunkt des Handelns konsequent herausgearbeitet hat und sich planvoll und konsequent daran orientieren würde (vgl. I/23, 175–176). Weber betont wiederholt die Aktualität der Motivation affektuellen Handelns: „Affektuell handelt, wer sein Bedürfnis nach aktueller Rache, aktuellem Genuß, aktueller Hingabe, aktueller kontemplativer Seligkeit oder nach Abreaktion aktueller Affekte (gleichviel wie massiver oder wie sublimer Art) befriedigt“ (I/23, 176). Insbesondere jenes hier von Weber erwähnte Motiv der aktuellen kontemplativen Seligkeit wird später bei der Unterscheidung von Askese und Kontemplation respektive Mystik von Bedeutung sein.⁸³⁹

Ebenso fließend wie die Unterscheidung zwischen affektuellem und wertrationalem Handeln, sei auch jene zwischen wert- und zweckrationalem Handeln. Denn

„[z]weckrational handelt, wer sein Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational *abwägt*: also jedenfalls *weder* affektuell (und insbesondere nicht emotional) *noch* traditional handelt [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/23, 176).

⁸³⁹ Vgl. Kapitel D.IV.2.b) dieser Arbeit.

Das Abwägen der anzuzielenden Zwecke könne nach wertrationalen Maßstäben erfolgen. In diesem Falle schreibt Weber, dass nur die Mittel des Handelns zweckrational seien (vgl. I/23, 176). Aus der Sicht des zweckrational Handelnden hingegen ist wertrationales Handeln irrational und das in steigendem Maße, „je unbedingter allein dessen *Eigenwert* (reine Gesinnung, Schönheit, absolute Güte, absolute Pflichtmäßigkeit) für sie [die Wertrationalität] in Betracht kommt [Kursiv im Original; C. L.]“ (vgl. I/23, 176).

Auffällig an Webers Ausführungen zu den Typen des Handelns ist, dass er die fließenden Übergänge zwischen wertrationalem und affektuellem sowie zwischen wert- und zweckrationalem Handeln betont. Hingegen wird die Verknüpfung von beispielsweise dem affektuellen und dem zweckrationalen Handeln im Sinne einer Kontrastierung hergestellt, um die Handlungstypen stärker zu akzentuieren (vgl. I/23, 175–176). Dazu passt, dass Weber die Wertrationalität als Sondertyp bezeichnet, der, wie er zeigen will, historisch bedeutend genug sei, um von ihm im Rahmen seiner Handlungstypologie angeführt zu werden (vgl. I/23, 176). Hierdurch wird, wie an späterer Stelle nachgewiesen wird, die für Weber zentrale Bedeutung der innerweltlichen Askese als Idealtyp wertrationalen Handelns unterstrichen.⁸⁴⁰

Alle der vier oben genannten Handlungstypen können, müssen aber nicht in Webers zentrale soziologische Kategorie des sozialen Handelns eingeordnet werden.⁸⁴¹ Unter sozialem Handeln versteht Weber eines, das sich „am vergangenen, gegenwärtigen oder für künftig erwarteten Verhalten anderer (Rache für frühere Angriffe, Abwehr gegenwärtigen Angriffs, Verteidigungsmaßnahmen gegen künftige Angriffe)“ (I/23, 172) orientiert. Dabei sei es irrelevant, ob die anderen, an deren Handeln sich orientiert wird, im konkreten Fall Individuen oder Kollektive und ob diese dem sozial Handelnden bekannt oder unbekannt seien (vgl. I/23, 172). Ein Handeln sei dann nicht sozial, wenn es sich an sachlichen Objekten orientiere (vgl. I/23, 173), wenn beispielsweise ein zweckrationales Handeln auf das Spalten von Hölzern abzielt. Nicht nur objektbezogenes Handeln sei kein soziales, sondern ebenfalls religiöses nicht, wenn es die Form eines Gebets oder der Kontemplation annehme (vgl. I/23, 173), sich also nicht auf ein anderes Individuum oder Kollektiv beziehe. Auch ein emotionales Handeln – Weber nennt das Beispiel der Menschenmasse – ist für ihn kein soziales Handeln, genau so wenig wie eine Nachahmung notwendigerweise soziales Handeln darstellt, wenn es in rein reaktivem Verhalten besteht, wie etwa im Falle des affektuellen oder emotionalen Verhaltens (vgl. I/23, 24). Typologisch müsse soziales Handeln von einem solchen abgegrenzt werden, das sich nur auf das Verhalten anderer beziehe, auf dieses reagiert, ohne einen konkreten Sinn dabei zu verfolgen. Zusammenfassend: Soziales Handeln liegt dann vor, wenn es sich an den objektiven Chancen orientiert, die aus der Beobachtung

⁸⁴⁰ Vgl. die Kapitel D.IV.3. dieser Arbeit.

⁸⁴¹ Dass es so etwas wie ein soziales Handeln gibt, ist zwar konstitutiv für die Soziologie als Wissenschaft, so Weber. Das bedeute aber nicht, dass die Soziologie sich nicht auch mit den anderen Formen des menschlichen Verhaltens beschäftige (vgl. I/23, 174).

des Verhaltens anderer gewonnen werden (vgl. I/23, 174). Somit lassen sich anhand des Begriffes des sozialen Handelns die materiellen wie ideellen Bedingungen eines sinnhaften Verhaltens konzeptuell so fassen: „Soziales Handeln läßt sich als Ausdruck sowohl institutionalisierter Interessen wie institutionalisierter Ideen verstehen“.⁸⁴² Somit werde es ihm möglich, das Verhältnis zwischen den „beiden Kausalbeziehungen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 117), der Religion sowie den sozioökonomischen Verhältnissen, theoretisch zu verknüpfen und zu reflektieren.

b) Zum Verhältnis von Ideen und Handeln in der Religionssoziologie

Es ist anzunehmen, dass Weber die Notwendigkeit einer Präzisierung des Verhältnisses von Idee und konkretem Handel infolge seiner Auseinandersetzung mit Lujo Brentano und Werner Sombart über seine Protestantismusschrift sah.⁸⁴³ Brentano hat in seiner Kritik unter anderem eine Beeinflussung des Kapitalismus durch den Protestantismus infrage gestellt und darauf hingewiesen, dass sich weder bei Calvin noch Luther oder Oliver Cromwell die Annahme finden lasse, Gelderwerb sei eine ethisch-religiöse Forderung. Vielmehr sei die Wirtschaftsethik der Protestanten, vor allem der Calvinisten, nicht modern, sondern traditionalistisch gewesen.⁸⁴⁴ Sombart teilte inzwischen Webers Theorie einer ideellen Grundlage des kapitalistischen Wirtschaftens; jedoch sei es seines Erachtens nicht der Puritanismus gewesen, der die kapitalistische Ethik hervorgebracht habe, sondern ein Konglomerat mehrerer religiöser sowie nichtreligiöser Ethiken zu Zeiten des Frühkapitalismus. Nur dem Judentum weist er eine außergewöhnliche Rolle zu, insofern dieses keine ethische Begrenzung des Wirtschaftstrebens kenne und den ökonomischen Rationalismus durchzusetzen begonnen habe. Der Puritanismus habe dieser neuen Wirtschaftsweise zum Durchbruch verholfen, indem er Teile des Judentums adaptierte. Laut Sombart sei dies von Weber übersehen worden, da dieser sich zu stark von der Literatur evangelischer Theologen habe beeinflussen lassen.⁸⁴⁵ Weber entgegnete beiden ausführlich, sowohl in privaten Briefen als auch in seinen soziologischen Werken.⁸⁴⁶ Die grundlegende Kritik Webers an den Positionen Brentanos und Sombart besteht darin, dass beide den Zusammenhang zwischen religiös-ethischen Anweisungen und deren praktischen und ökonomischen Folgen nicht anerkennen würden (vgl. I/18, 261 Anm. 88). Weber macht zudem deutlich, dass es ihm nicht nur darum ging, nachzuweisen, dass, sondern wie Ideen in der Geschichte wirken (vgl. I/9, 214; I/18, 254).

⁸⁴² Vgl. Wolfgang Schluchter (1980), 12.

⁸⁴³ Vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 35–36.

⁸⁴⁴ Vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 33.

⁸⁴⁵ Die Position Sombarts gibt Wolfgang Schluchter ausführlich wieder; vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 23–30.

⁸⁴⁶ Die Auseinandersetzung von Weber mit Brentano und Sombart wurde ausführlich von Wolfgang Schluchter dokumentiert und rekonstruiert, weswegen an dieser Stelle nicht weiter darauf eingegangen wird; vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 30–39.

Anders als Brentano und Sombart will Weber das Verhältnis zwischen Idee und praktischem Verhalten nicht als ein kausales verstanden wissen.⁸⁴⁷ Vielmehr würden Ideen, ebenso wie die materiellen Verhältnisse, praktische Interessen konstituieren, an denen sich der jeweilige Mensch dann orientiert. Der innerweltliche Asket in Webers *Protestantischer Ethik* habe beispielsweise das Interesse der Gnadenge-wissheit verfolgt, die kulturhistorische Bedeutung seines Handelns sei aber die Entstehung des modernen Berufskonzeptes gewesen. Ideen, Interessen und Handeln stünden folglich in einem inkongruenten Verhältnis zueinander.⁸⁴⁸ Diesen Zusammenhang beschreibt Weber in der ‚Einleitung‘ zur *Wirtschaftsethik* folgend: „Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ‚Weltbilder‘, welche durch ‚Ideen‘ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte“ (I/19, 101). Schluchter spricht in diesem Zusammenhang von inneren und äußeren Verhältnissen, die Einfluss auf das menschliche Handeln nehmen. Mit den inneren Verhältnissen sind die ideellen, wie philosophische oder religiöse, mit den materiellen die ökonomischen, politischen oder sozialen Faktoren der Interessenbildung bezeichnet.⁸⁴⁹ Dabei stünden sich für Weber Ideen und Interessen nicht indifferent gegenüber: „Ideen und Interessen arbeiten sich aneinander ab. Weder ein Ideen- noch ein Interessenreduktionismus trägt dem Rechnung“.⁸⁵⁰

Theoretisch eröffnet der Begriff des sinnhaften Handelns Weber die Möglichkeit, den Sinn des Handelnden anhand seines ideell oder sozioökonomisch vermittelten Interesses idealtypisch herauszuarbeiten. Denn indem sich die materiellen wie ideellen Interessen ‚aneinander abarbeiten‘, lässt sich feststellen, welche Ideen eine gewisse Wahlverwandtschaft zu sozioökonomischen Verhältnissen aufweisen und inwieweit materielle und ideelle Interessen miteinander konvergieren oder divergieren. Hierfür führt Weber im religionssoziologischen Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* die Begriffe Klasse und Stand aus und erläutert, inwieweit die sozio-ökonomischen Verhältnisse welche Form religiösen Handelns zwar nicht hervorbringen, aber begünstigen würden beziehungsweise dies historisch getan haben. Ausführlich hat sich Weber in keiner seiner vor seinem Tod fertiggestellten Schriften über die sozioökonomischen Grundlagen der Askese geäußert. Nur in *Wirtschaft und Gesellschaft* gibt es hierzu Anmerkungen, auf die weiter unten eingegangen werden.⁸⁵¹

⁸⁴⁷ Weber setzt sich stärker mit Sombart denn Brentano auseinander. So verfasst er in der *Protestantischen Ethik* von 1920 eine längere Fußnote, in der er das 1913 erschienene Werk Sombarts *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* als ein „Thesenbuch‘ im schlechten Sinn des Wortes“ (I/18, 197 Anm. 51.) bezeichnet.

⁸⁴⁸ Vgl. Kapitel C.II.3.h) dieser Arbeit.

⁸⁴⁹ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 310.

⁸⁵⁰ Wolfgang Schluchter (1991b), 295.

⁸⁵¹ Vgl. Kapitel D.III.4.c) dieser Arbeit.

In Webers Religionssoziologie kommt dem Askesebegriff ein zentraler Stellenwert zu, einerseits in seiner Systematik der religiösen Lebensführung, andererseits als Vergleichsinstrument in seinen Studien der *Wirtschaftsethik*. Nachgezeichnet wird dies im Folgenden erst anhand seiner Ausführungen in *Wirtschaft und Gesellschaft*. Weber skizziert hierin eine Theorie der Entstehung und Entwicklung der Religion, von der Magie bis hin zum ethischen Erlösungssystem; mit anderen Worten: Weber verfasst eine universale Religionsgeschichte als Geschichte der Ethisierung. Es wird aufgezeigt, dass ihm hierfür die in Auseinandersetzung mit der innerweltlichen Askese in der *Protestantischen Ethik* als Maßstab dient und dass die Askese, gemeinsam mit der Mystik, der zentrale Begriff ist, in dem die in *Religiöse Gemeinschaft* skizzierte Ethisierungsprozess endet.⁸⁵² Aufgrund des gemeinsamen Entstehungskontextes von *Wirtschaft und Gesellschaft* und der *Wirtschaftsethik*, werden in der nachfolgenden Darstellung wie Untersuchung dort betreffende Ausschnitte aus letztgenanntem Werk hinzugezogen, um begriffliche wie theoretische Divergenzen wie Konvergenzen zwischen beiden Werken herauszuarbeiten. Dies betrifft insbesondere die ‚Zwischenbetrachtung‘. Des Weiteren wird auch auf weitere Kapitel aus *Wirtschaft und Gesellschaft*, etwa jenem über Herrschaft oder über Gemeinschaftsformen, sowie andere Schriften zurückgegriffen, anhand derer sich Begriffe erörtern lassen, die in seiner Religionstheorie und deren Systematik der religiösen Lebensführung nur unzureichend bestimmt werden. Dies betrifft insbesondere die Begriffe des Charismas und der Übung.

Die folgenden Ausführungen dienen einzig dazu, das Verständnis und den Stellenwert des Askesebegriffs in Webers Religionssoziologie zu untersuchen. Es erfolgt keine systematische Rekonstruktion seiner Theorie des religiösen Handelns oder der von ihm skizzierten Geschichte der Religion. Ausführungen zu letztgenannten Themen seines historisch-soziologischen Arbeitens dienen nur dazu, den Askesebegriff in den genannten Werken als theoretischen wie historischen Begriff zu verorten.

II. Religionsgeschichte als Ethisierungs- und Rationalisierungsprozess

In seiner *Protestantischen Ethik* hat Weber weder Religion definiert, noch versuchte er darunter ein soziales Phänomen qualitativ zu bestimmen respektive zu charakterisieren.⁸⁵³ Auch in *Wirtschaft und Gesellschaft* und der *Wirtschaftsethik* der

⁸⁵² Vgl. Edith Hanke (2001), 226.

⁸⁵³ Die definatorische Abstinenz Webers bezüglich des Religionsbegriffs wurde in der Forschung unterschiedlich bewertet: Von Peter L. Berger, der die fehlende Religionsdefinition als größtes Defizit der Weber'schen Religionssoziologie ansieht bis hin zu Günter Dux, der darin einen großen Vorteil der Religionssoziologie Webers sieht, ohne die sich daraus ergebenden Problematiken zu verschweigen; vgl. Peter L. Berger (1973), 165–166; Günter Dux (1971), 67–68. Hartmann Tyrell verortet den Grund der Vagheit des Weber'schen Religions-

Weltreligionen definiert Weber Religion nicht. In den einleitenden Sätzen seines religionssoziologischen Kapitels zu *Wirtschaft und Gesellschaft* äußert Weber, dass eine Definition der Religion „unmöglich an der Spitze, sondern [...] allenfalls am Schlusse einer Erörterung“ (I/22-2, 121) stehen könne. Diese definitorische Lücke ergibt sich aus Webers Begriffsbildung, die, wie bereits ausführlich erörtert, nicht nach ontologischen Kriterien, sondern anhand des transzendentalen Prinzips des Forschungsinteresses erfolgt.⁸⁵⁴ Dementsprechend erklärt er, es ginge ihm nicht um das Wesen der Religion, sondern um eine bestimmte Form des Gemeinschaftsbeziehungsweise sozialen Handelns, „dessen Verständnis auch hier nur von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken des Einzelnen – vom ‚Sinn‘ – aus gewonnen werden kann, da der äußere Ablauf ein höchst vielgestaltiger ist“ (vgl. I/22-2, 121).⁸⁵⁵ Diese auf sein Erkenntnisinteresse ausgerichtete Thematisierung der Religion wiederholt er in der ‚Einleitung‘ zur *Wirtschaftsethik*, wenn er die zu untersuchenden Weltreligionen als jene „religiösen oder religiös bedingten Systeme der Lebensreglementierung“ (I/19, 83) bezeichnet, die viele Anhänger aufweisen. In der zweiten Fassung seiner *Protestantische Ethik* betont er mit Verweis auf Troeltschs Schrift *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* den Unterschied im Erkenntnisinteresse zwischen ihnen beiden: „Dem Verf[asser] [Troeltsch] kommt es dabei mehr auf die Lehre, mir mehr auf die praktische Wirkung der Religion an“ (I/18, 125 Anm. 1). Damit ist der Fluchtpunkt der Auseinandersetzung Webers mit dem Themenkomplex der Religion bereits umrissen: Die Frage nach der Bedingung und Entwicklung eines religiösen Handelns und einer religiösen Lebensführung. Hierdurch zeigt sich eine weitere Perspektivität der Weber’schen Religionssoziologie. Denn wenn es ihm um die Entwicklung der Religion und mit ihr eine religiöse Lebensführung geht, dann meint er damit einen Rationalisierungsprozess, der zu einer rationalen und religiösen Ethik, wie die der innerweltlichen Askese aus der *Protestantischen Ethik*, geführt haben soll. Deutlich wird dies etwa dann, wenn Weber die Prophetie als Träger der religiösen Rationalisierung bezeichnet und diesem ein ganzes Kapitel widmet (vgl. I/22-2, 177). Dabei ist Weber nicht nur an religiösen, sondern auch an außerreligiösen Faktoren interessiert, die den religiösen Rationalisierungsprozess, und damit die Konstitution einer rationalen religiösen

begriffs in dessen Heterogenität: Anhand des Begriffs der Religion erfasst Weber soziale Kategorien, historische Prozesse sowie kulturell differente Phänomene; vgl. Hartmann Tyrell (2013), 31–32.

⁸⁵⁴ Vgl. Kapitel B.V. dieser Arbeit.

⁸⁵⁵ Hartmann Tyrell hält diese Begründung Webers für unplausibel, insofern dieser in der Religion eine eigenständige gesellschaftliche Kraft sieht. Das ergibt sich aus der spezifischen Fragestellung Webers: Will dieser die Bedeutung der Religion auf andere gesellschaftliche Kräfte, wie etwa die Ökonomie, untersuchen, muss er den Gegenstand der Religion zumindest rudimentär charakterisieren. Dies tut Weber im Falle der Ökonomie als auch der Politik. Hinzu kommt, dass er vom ‚rein Religiösen‘ schreibt, wenn er etwa eine religiöse von einer sozio-ökonomischen Vergemeinschaftung unterscheidet; vgl. Hartman Tyrell (2013), 29–30. Dass Weber sich einer substanziellen Definition des Religionsbegriffes enthält, teilt er mit vielen nicht-philosophischen Religionsforschern seiner Zeit; vgl. Volkhard Krech (2001b), 51.

Lebensführung, beeinflussen, wie etwa die Klasse oder der Stand (vgl. I/22-2, 218–290).

Um die von ihm angenommene historische Genese der rationalen Lebensführung nachvollziehbar und erklärbar zu machen, bedient sich Weber einer idealtypischen Systematik religiöser Ethiken, die er bereits in der *Protestantischen Ethik*, mit den Idealtypen der außer- wie innerweltlichen Askese als auch der Mystik entworfen hat. In dem Kapitel ‚Religiöse Gemeinschaften‘ in *Wirtschaft und Gesellschaft* greift Weber die Thematik der religiösen Ethik grundsätzlich auf, indem er den Abschnitt mit einer Theorie zur Entstehung der Religion beziehungsweise des religiösen Handelns beginnt. Hierbei verknüpft er ethnologisches und historisches Material mit handlungstheoretischen Reflexionen, um einerseits die Grundstruktur religiösen wie auch magischen Handelns auszuarbeiten und andererseits eine Theorie zum religionshistorischen Rationalisierungs- und Ethisierungsprozess zu entfalten. Somit wird der in der *Protestantischen Ethik* gebildete idealtypische Askesebegriff in einen größeren historischen wie geographischen und kulturellen Kontext gestellt und systematisch vertieft. Im Folgenden werden daher Webers Theorie der Entstehung der religiösen Lebensführung und die dazugehörigen Begriffskonstruktionen untersucht. Hierdurch soll die von Weber historische wie systematische Grundlage für seinen Askesebegriff in *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* illustriert werden, um von dort eine Rekonstruktion des Askesebegriffs in seinem Werk zu ermöglichen.

1. Magisch-religiöses Handeln

Weber entwickelt im ersten Kapitel seiner ‚Religiösen Gemeinschaften‘ sein Grundverständnis dessen,⁸⁵⁶ was er als religiöses Handeln bezeichnet und dessen Beschreibung er in einen historisch-evolutionären Prozess einbindet. Auffallend ist, dass er in seiner evolutionären Darstellung uneinheitlich entweder von ‚magischem oder religiösem‘ oder einfach nur magischem Handeln schreibt oder das Adjektiv magisch in Anführungszeichen setzt. So schreibt er zu Beginn des Kapitels, Religion sei für ihn ein Gemeinschaftshandeln bestimmter Qualität, das er als ‚[r]eligios oder magisch motiviertes Handeln‘ (I/22-2, 121) bezeichnet. Im selben Absatz bezeichnet er diese als ‚religiös oder magisch gebotenen Handlungen‘ (I/22-2, 121), schreibt an späterer Stelle vom ‚magisch Handelnde[n]‘ (I/22-2, 122) oder bezeichnet es als das ‚religiöse oder ‚magische‘ Handeln oder Denken‘ (I/22-2, 122). Dass Weber vorerst nicht zwischen magischem und religiösem Handeln unterscheidet, hängt mit seinem handlungs- wie geschichtstheoretischen Zugang zum Thema Religion zusammen. Denn demnach habe es ursprünglich keine Unterscheidung zwischen magischem und religiösem Handeln gegeben.

⁸⁵⁶ Die Authentizität der Überschrift des ersten Kapitels der ‚Religiösen Gemeinschaften‘ mit ‚Entstehung der Religion‘ ist nicht gesichert. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Nachtrag Marianne Webers als Herausgeberin der Werke ihres Mannes; vgl. Hans G. Kippenberg (2001a), 106.

Unter magisch-religiösem Handeln versteht Weber ein bestimmtes Gemeinschaftshandeln, das seinen religiösen Charakter nicht durch einen spezifischen Ausdruck, sondern die ihm zugrundeliegenden Vorstellungen und Zwecke respektive seinen Sinn erhält (vgl. I/22-2, 121). Er führt weiter aus, dass „[r]eligios oder magisch motiviertes Handeln [...], in seinem urwüchsigen Bestande, *diesseitig* ausgerichtet [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 121) und insofern ‚relativ rational‘ sei, als dass es nicht Mittel und Zweck, sondern Erfahrungsregeln folge (vgl. I/22-2, 121). Dem magisch-religiösen Handeln liege ursprünglich ein sogenanntes naturalistisches Denken zugrunde, das die Welt unter instrumentellen Gesichtspunkten wahrnehme. Während der ‚moderne Mensch‘ sein Handeln nach vermeintlich objektiv ‚richtigen‘ oder ‚unrichtigen‘ Kriterien ausrichte,⁸⁵⁷ unterscheide der magisch-religiös Handelnde zwischen den Erfahrungswerten „der größeren oder geringeren Alltäglichkeit der Erscheinungen“ (I/22-2, 122). Damit bildet das magisch-religiöse Handeln die Gegenkategorie zum methodisch-rationalen Handeln, die in der *Protestantischen Ethik* noch der Traditionalismus war.⁸⁵⁸ Es ist die Außeralltäglichkeit eines Objektes oder einer Person, auf die sich ein Handeln beziehen müsse, damit sich dieses von Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* als ein magisch-religiöses kategorisiert wird. Diese Außeralltäglichkeit würde als Kraft wahrgenommen werden, die historisch und kulturell unterschiedliche Bezeichnungen, wie *mana*, *orenda* oder *maga*, erhalten habe (vgl. I/22-2, 122). Weber bezeichnet diese Kräfte des Außeralltäglichen als Charisma (vgl. I/22-2, 122).

Der Charismabegriff ist in *Wirtschaft und Gesellschaft* für Weber ein zentrales Instrument zur theoretischen Erfassung des Phänomens der Religion beziehungsweise des magischen wie religiösen Handelns. Eine Definition des Charismabegriffes ist kaum möglich, da sich Webers Verständnis dessen von Text zu Text ändert.⁸⁵⁹ So führt er den Charismabegriff in religionstheoretischer Absicht in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ ein, erörtert ihn in seiner *Wirtschaftsethik* aber fast nur im Rahmen herrschaftssoziologischer Beobachtungen.⁸⁶⁰ Dennoch ist das Ineingangreifen von herrschafts- und religionstheoretischen Semantiken ein wesentlicher Bestandteil des Weber’schen Charismabegriffes. Der Charismabegriff lässt sich dementsprechend auch treffend als ‚Knotenpunkt‘ zwischen Herrschafts- und Religionssoziologie bezeichnen.⁸⁶¹ Dies wird dort deutlich, wo es Weber um die Entstehung hierarchischer Verhältnisse geht, etwa hinsichtlich des charismatischen Herrschaftsverhältnisses zwischen Zauberern und Laien (vgl. I/22-2, 124). In seiner *Soziologie* definiert er Charisma

„als außeralltäglich (ursprünglich, sowohl bei Propheten wie bei therapeutischen wie bei Rechts-Weisen wie bei Jagdführern wie bei Kriegshelden: als magisch bedingt) geltende

⁸⁵⁷ Weber schreibt hier von „unserer heutigen Naturanschauung“ (I/22-2, 122).

⁸⁵⁸ Vgl. Stefan Breuer (2001a), 119–120.

⁸⁵⁹ Vgl. Hans Joas (1996), 69–72.

⁸⁶⁰ Vgl. Hans Joas (1996), 72.

⁸⁶¹ Vgl. Joachim Radkau (2013), 575.

Qualität einer Persönlichkeit [...], um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern [sic] zugänglichsten Kräften oder Eigenschaften begabte oder als gottgesendet oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/23, 490).

Charisma basiert innerhalb seiner Herrschaftssoziologie somit auf der Eigenschaft einer Person, die durch die Nichtqualifizierten mit einer Wertung der qualifizierenden Eigenschaften und Fähigkeiten als übernatürlich respektive außeralltäglich beurteilt wird.⁸⁶² In interpersoneller Hinsicht bezieht sich Charisma idealtypisch immer auf ein relationales und hierarchisches Sozialverhältnis.

Weber hat den Begriff Charisma erst 1909/10 entdeckt. Ab da an avancierte er zu dem am meisten von ihm genutzte Begriff in seiner Soziologie.⁸⁶³ Bei seiner Konstruktion des Charismabegriffes bezieht Weber sich auf zwei Theorien, die einerseits ein bestimmtes Herrschaftsverhältnis, andererseits eine religionstheoretische Kategorie bezeichnen. Direkt übernommen hat Weber die herrschaftssoziologische Bedeutung nebst Wort von dem Kirchenhistoriker und -juristen Rudolph Sohm (vgl. I/23, 454). In einer Debatte mit Adolf von Harnack um die Verfassung der Jerusalemer Urgemeinde bezeichnet Sohm diese als charismatisch und meint damit die personale Beziehung zwischen ihren Mitgliedern als Grundlage der frühchristlichen Gemeinschaft.⁸⁶⁴ Weber wendet den Charismabegriff auf den Personenkreis um Stefan George an, der ihm als empirisches Material bei seiner Begriffsausarbeitung dient.⁸⁶⁵ Darüber hinaus knüpft er mit der Bezeichnung eines Typus der persönlich legitimierten Herrschaft als charismatisch an die ethnologischen Diskussionen seiner Zeit über die Entstehung der Religion und die damit zusammenhängenden Konzepte etwa von *mana* und *orenda* an (vgl. I/22-2, 122).⁸⁶⁶ In diesem Zusammenhang bezeichnet er die Annahme, in den Objekten befinde sich Charisma im Sinne einer außeralltäglichen Kraft, als eine animistische Vorstellung (vgl. I/22-2, 125).⁸⁶⁷

Insofern auch leblose Objekte und Tiere als Träger charismatischer Kraft verstanden werden können, widerspricht dies seiner Auffassung des magisch-religiösen

⁸⁶² Vgl. Richard Utz (2020), 54–55.

⁸⁶³ Zwar schreibt Weber bereits in seiner *Protestantischen Ethik* vom „Charisma der apostolischen Besitzlosigkeit [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 334) und dem „Charisma der Jüngerschaft“ (I/9, 419), benutzt ihn hier jedoch nicht als soziologische Kategorie. Erst in einem Brief an Dora Jellinek vom 09. Juni 1910 schreibt Weber vom Charisma im Sinne eines außergewöhnlichen und herrschaftsbegründenden Status (vgl. II/6, 560); vgl. Joachim Radkau (2013), 576.

⁸⁶⁴ Vgl. Thomas Kröll (2001), 53–54.

⁸⁶⁵ Vgl. Almut-Barbara Renger (2015a), 216; vgl. hierzu den bereits genannten Brief Webers an Dora Jellinek (vgl. II/6, 560).

⁸⁶⁶ Vgl. Martin Riesebrodt (2001a), 151–152. Trotzdem sich Weber bei seiner Darlegung des religiösen Handelns und seiner Theorie zur Entstehung der Religion religionsethnologischer Begriffe bedient, ist nicht davon auszugehen, dass er sich eingehend mit religionsethnologischer Forschung beschäftigt hat, wie Neugebauer anhand der Nutzung des Begriffs *maga* plausibel nachzeichnet; vgl. Georg Neugebauer (2017), 186–187.

⁸⁶⁷ Zu Webers ‚Entdeckung des Charismas‘ vgl. Stefan Breuer (2020), 417–423.

Handeln als Gemeinschaftshandeln (vgl. I/22-2, 121). Unter Gemeinschaftshandeln versteht Weber in seinem Kategoriensatz „ein auf das Handeln Anderer seinem (subjektiv gemeinten) ‚Sinn‘ nach bezogenes Handeln“ (I/12, 381). Es scheint, als wäre Weber sich dieser Problematik bewusst gewesen, weswegen er in seiner *Soziologie*, die, anders als die ‚Religiösen Gemeinschaften‘, von ihm fertig verfasst, redigiert und publiziert wurde, das religiöse Handeln, nicht als Form von Gemeinschaftshandeln respektive sozialem Handeln bestimmt. Darin schreibt er, wie bereits oben ausgeführt, dass religiöses Handeln auch eines sein könne, das nicht in die Kategorie des sozialen Handelns falle: „Religiöses Verhalten [ist] z. B. dann nicht [soziales Handeln], wenn es Kontemplation, einsames Gebet usw. bleibt“ (I/23, 173). Inwieweit Weber sich mit einer Neufassung seines Begriffs des religiösen Handelns beschäftigt hat und wie dieser die geplante Überarbeitung seiner ‚Religiösen Gemeinschaften‘ beeinflusst hätte, ist nicht überliefert.

In seiner Beschreibung des magisch-religiösen Handelns knüpft Weber zum einen an die evolutionistische Theorie Edward Burnett Tylors an (vgl. I/22-2, 125 Krit. App. 8), der Religion als „the belief in Spiritual Beings“ definiert.⁸⁶⁸ Nach Tylor entstünde Religion aus Rauschzuständen, der Todeserfahrung, Träumen, Trance;⁸⁶⁹ Weber greift die Beispiele Tylors direkt auf (vgl. I/22-2, 125). Zum anderen bezieht er sich auf den sogenannten Dynamismus Robert Marets.⁸⁷⁰ Dieser sieht den Ursprung der Religion in der Erfahrung des Außeralltäglichen, vor allem im Gefühl, einer nicht kontrollierbaren Macht ausgeliefert zu sein. Diese Macht bezeichnet Marett mit dem Begriff *mana*, das Gefühl der Ohnmacht dieser gegenüber mit dem Begriff *tabu*,⁸⁷¹ und hält die *mana-tabu*-Vorstellung für die früheste Form der Religion überhaupt.⁸⁷² Mit seiner Präanimismustheorie begründete Marett das Interpretationsmuster des Dynamismus, der die Religion im Kern als die Vorstellung einer unpersönlichen Kraft betrachtet.⁸⁷³ Weber verschränkt folglich den religions- und rechtshistorischen Begriff des Charismas mit dem anthropologischen Konzept der Religion als außeralltäglicher Macht.⁸⁷⁴

Für Webers Begriff des magisch-religiösen Handelns gilt, dass für die Beschreibenden das Charisma bereits ‚keimhaft‘ dem Objekt oder der Person eigen sei, die charismatische Fähigkeit nicht angeeignet, sondern durch bestimmte Gaben oder

⁸⁶⁸ Edward Burnett Tylor (1871), 383.

⁸⁶⁹ Vgl. Karl-Heinz Kohl (1997), 52.

⁸⁷⁰ Die Bezugnahme auf die Theorien der britischen Anthropologie bei der Diskussion der Frage nach der Entstehung der Religion war zur Zeit Webers weit verbreitet. So hat sich etwa Sigmund Freud in seiner Schrift *Totem und Tabu* auf die Werke James G. Frazers, Edward B. Tylors und Robert R. Marets bezogen; vgl. Wolfgang Eßbach (2019), 681.

⁸⁷¹ Vgl. Martin Riesebrodt (1998), 180–181.

⁸⁷² Zwar bedient sich Weber der präanimistischen Religionstheorie zur Ausarbeitung seiner eigenen, doch weicht er in entscheidenden Punkten hiervon ab; vgl. Stefan Breuer (2001a), 126–127.

⁸⁷³ Vgl. Burkhard Gladigow (1981), 8–9.

⁸⁷⁴ Vgl. Joachim Radkau (2013), 575–577.

Handlungen freigesetzt oder ‚erweckt‘ werde (vgl. I/22-2, 122–123). Wie diese ‚Freisetzung‘ des Charismas in concreto vollzogen werden soll, wird von Weber in seiner Beschreibung der Entstehung der Religion nicht näher erläutert. Er verweist auf Askese (vgl. I/22-2, 123), an dieser Stelle von ihm in Anführungszeichen gesetzt, und Ekstase (vgl. I/22-2, 124) als Beispiele magisch-religiöser Praktiken, geht hier aber nicht weiter auf die genannten Begriffe ein. Erst in seiner Betrachtung der Erlösungswege befasst er sich mit den Praktiken, die das Charisma hervorrufen und das Erreichen religiöser Zwecke ermöglichen würden.⁸⁷⁵ Die Dauerhaftigkeit und Verfügbarkeit der charismatischen Kraft bestimme darüber, ob ein Handeln magisch oder religiös sei. Wenn einem Menschen, Objekt oder Tier eine charismatische Kraft zugeschrieben werde, würde diese Befähigung verstanden werden „als eines vom Körper verschiedenen Wesens, welches hinter, bei oder in den Naturobjekten in ähnlicher Art vorhanden sei, wie im menschlichen Körper etwas steckt, was ihn im Traum, in Ohnmacht und Ekstase, im Tode verläßt“ (I/22-2, 125). Weber bezeichnet diese Vorstellung als Geisterglaube, deren Grundlage ein Abstraktionsprozess sei, der zu einer Unterscheidung von empirischer Wirklichkeit und ‚hinter‘ dieser existenten Entitäten, nämlich der Geister, führe (vgl. I/22-2, 124). Die magische Manipulation der Geister für ökonomische Zwecke sei die Haupttriebfeder der religionshistorischen Entwicklung. Als sekundären Antrieb bezeichnet Weber die Ekstase, die vom Zauberer, verstanden als „dauernd charismatisch qualifizierte[n] Mensch[en] im Gegensatz zum Alltagsmenschen, dem ‚Laien‘ im magischen Sinn des Begriffs“ (I/22-2, 124), gezielt und dauerhaft, vom Laien nur temporär in Form der Orgie, „als die urwüchsige Form religiöser Vergemeinschaftung“ (I/22-2, 124), als Praxis zur Befreiung und Entfaltung charismatischer Befähigungen und Zustände ausgeübt werde. Die hier von Weber vorgenommene Unterscheidung zwischen magischer und religiöser Praxis als Gelegenheits- und dauerhaftem oder kontinuierlichem Handeln als Grundlage einerseits der sozialen Differenzierung zwischen Experten und Laien, andererseits als typologisches Merkmal zur Klassifizierung der religiösen Ethik, wird zu einem zentralen Moment seiner Religionssoziologie und an späterer Stelle erneut aufgegriffen, um Webers Askesebegriff innerhalb seiner Typologie der religiösen Ethik präzise zu bestimmen.⁸⁷⁶

Mit der Entstehung des Zauberers als ‚Beruf‘ sei eine religionshistorische Dynamik entstanden, die zu Vorstellungen von Dämonen, Göttern und Seelen geführt habe (vgl. I/22-2, 126–127).⁸⁷⁷ Zugleich vollziehe sich ein fließender Übergang (vgl. I/22-2, 131) vom naturalistischen zum symbolischen Denken hin: Für den symbo-

⁸⁷⁵ Vgl. Kapitel D.III.4. dieser Arbeit.

⁸⁷⁶ Vgl. Kapitel D.III.4. dieser Arbeit.

⁸⁷⁷ Weber will den Geister- vom Dämonen- und Götterglauben unterschieden wissen, geht aber nur oberflächlich auf die einzelnen Begriffe ein und ist hierbei widersprüchlich. So schreibt er, dass Geister keine Götter seien und führt aus, das erstgenannte unsichtbar, aber materiell, und unpersönlich, aber mit eigenem Willen ausgestattet sind (vgl. I/22-2, 124). Doch schreibt er kurz darauf, dass auch Götter mit den genannten Attributen ausgestattet worden seien (vgl. I/22-2, 126).

lisch Denkenden sind die Objekte und Vorgänge in der Welt nicht einfach nur da, sondern sie bedeuten ihm etwas:

„Nicht die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit oder Überpersönlichkeit ‚übersinnlicher‘ Mächte ist das zunächst Spezifische dieser ganzen Entwicklung, sondern: daß jetzt nicht nur Dinge und Vorgänge eine Rolle im Leben spielen, die da sind und geschehen, sondern außerdem solche, welche und weil sie etwas ‚bedeuten‘“ (I/22-2, 127).

Mit Symbolik respektive symbolischem Denken bezeichnet Weber die Auffassung, dass hinter der physisch erfahrbaren Welt eine zweite Welt von Dämonen, Göttern, Geistern oder allgemein übernatürlichen Mächten existiere, die nur durch symbolische Handlungen beziehungsweise Symbole erreichbar und beeinflussbar seien (vgl. I/22-2, 128–129). Die Beeinflussung und Ordnung der Beziehung dieser Mächte sei es, die „das Reich des ‚religiösen‘ Handelns ausmacht [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 126–127).

Mit den Begriffen naturalistisch und symbolisch bezeichnet Weber Denkstrukturen, die den Sinnbezug eines Handelns bestimmen. Dementsprechend werden magische Praktiken – Weber selbst schreibt von Zaubern – im Kontext symbolischen Denkens nicht als direkte Krafteinwirkungen, sondern als Symbolik verstanden, anhand derer übernatürliche Entitäten beeinflusst werden könnten (vgl. I/22-2, 127). Diese Dualisierung des Weltbildes durch die Entstehung des symbolischen Denkens ist für Webers Theorie der (Erlösungs-)Religion und der damit zusammenhängenden Systematik der religiösen Lebensführung von zentraler Bedeutung und stellt einen wichtigen Faktor bei der Ausgestaltung einer heilsrelevanten Ethik dar.⁸⁷⁸ Eine genaue Unterscheidung zwischen magischem und religiösem Handeln sei empirisch in den seltensten Fällen möglich, „denn auch das Ritual des in diesem Sinn ‚religiösen‘ Kultus enthält fast überall massenhafte magische Bestandteile“ (I/22-2, 157).

2. Die Entstehung der religiösen Ethik

Um Magie und Religion analytisch voneinander zu differenzieren, bedient sich Weber der idealtypischen Begriffsbildung. Dementsprechend schreibt er von Religion oder Kultus (vgl. I/22-2, 157–158), wenn der Sinn eines Handelns darin besteht, die Entitäten der symbolischen Welt durch „Bitte, Opfer und Verehrung“ (I/22-2, 158) zu beeinflussen. Besteht der Sinn des Handelns hingegen darin, die symbolischen Mächte zu zwingen, handele es sich um Magie (vgl. I/22-2, 158).⁸⁷⁹ Mit der Unterscheidung zwischen magischem und religiösem Handeln würde auf der soziologischen Ebene die Entstehung dessen einhergehen, was Weber als berufsmäßige Funktionäre bezeichnet. Diese sogenannten berufsmäßigen Funktionäre nennt Weber Priester und Zauberer: „Man kann entsprechend der Scheidung von ‚Kultus‘

⁸⁷⁸ Vgl. Kapitel D.II.2. dieser Arbeit.

⁸⁷⁹ Die Gleichsetzung von Religion und Kultus und ihrer Abgrenzung gegenüber der Magie anhand der Permanenz des bestimmten Handelns entnimmt Weber den Schriften Eduard Meyers und Hermann Oldenbergs (vgl. I/22-2, 157 Krit. App. 75).

und ‚Zauberei‘ als ‚Priester‘ diejenigen berufsmäßigen Funktionäre bezeichnen, welche durch Mittel der Verehrung die ‚Götter‘ beeinflussen, im Gegensatz zu den Zauberern, welche ‚Dämonen‘ durch magische Mittel zwingen“ (I/22-2, 158). Beide Formen des Handelns, magisches wie religiöses, dienen, so Weber, diesseitigen Zwecken: „Abwendung ‚diesseitigen‘ äußerlichen Übels und Zuwendung ‚diesseitiger‘ äußerlicher Vorteile ist der Inhalt aller normalen ‚Gebete‘, auch der allerjenseitigsten Religionen“ (I/22-2, 156). Damit meint Weber die Grundstruktur magischen wie religiösen Handelns skizziert zu haben. Denn jede über die Dienstbar-machung diesseitiger Zwecke hinausgehende religiöse Vorstellung sei das Produkt eines innerreligiösen Rationalisierungsprozesses, der zu Ungunsten eines praktischen und weltbezogenen Rationalismus erfolge:

„Denn der ‚Sinn‘ des spezifisch religiösen Sichverhaltens wird, parallel mit jener Rationalisierung des Denkens, zunehmend weniger in rein äußeren Vorteilen des ökonomischen Alltags gesucht, und insofern also das Ziel des religiösen Sichverhaltens ‚irrationalisiert‘, bis schließlich diese ‚außerweltlichen‘, d.h. zunächst: außerökonomischen Ziele als das dem religiösen Sichverhalten Spezifische gelten“ (I/22-2, 156–157).

Religion sei damit als eigenständiger gesellschaftlicher Faktor nur dort wahrnehmbar, wo es bereits einen Rationalisierungsprozess gegeben habe, der die religiösen Vorstellungen, Annahmen und Handlungen stärker auf ein innerreligiöses Ziel ausgerichtet und dadurch autonomisiert hätte. Wichtig für den Rationalisierungsprozess der Religion sei der Stand des Priester. Denn dieser müsse das Ausbleiben eines göttlichen Eingreifens bei schlechten Ereignissen vor seinen Anhängern rechtfertigen. Hierzu diene das Konzept des ‚Gottesdienstes‘, der eine Inversion des Bewährungsgedankens darstelle: Es ist nicht die Impotenz des Gottes, die den Erfolg verhindert habe, sondern „[d]ie Gläubigen haben den Gott nicht genügend geehrt, seine Begierde nach Opferblut oder Somaft nicht genügend gestillt, womöglich ihn darin zugunsten anderer Götter zurückgesetzt“ (I/22-2, 162). Die sich aus dieser priesterlichen Deutung des Ausbleibens göttlichen Eingreifens entwickelnde religiöse Dynamik sei historisch vielseitig. Von besonderer religionshistorischer Bedeutung ist für Weber die Entstehung „spezifisch *ethisch* qualifizierter Gottheiten [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 163). Die ethische Qualifizierung einer Gottheit sei nicht dem Monotheismus vorbehalten, sondern gewinne bei diesem „weittragendere Konsequenzen, ist aber an sich auf den verschiedensten Stufen der Pantheonbildung möglich“ (I/22-2, 163). Ethisch qualifizieren würden sich insbesondere jene Götter, die traditionell für die Rechtsfindung und Divination verantwortlich gewesen seien. Weber bezeichnet diese Götter auch als „Hüter der *Rechtsordnung* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 164). Diese Götter seien weder die mächtigsten innerhalb einer Religion, „weder Varuna in Indien, noch Maat in Ägypten, noch weniger Lykos in Attika oder Dike oder Themis und auch nicht Apollon waren dies“ (I/22-2, 165), noch seien diese anthropomorphen Götter selbst ethisch (vgl. I/22-2, 165). Religionshistorisch wichtig sei, dass sie ein bestimmtes Handeln in ihre Obhut genommen hätten (vgl. I/22-2, 165).

Für Weber hängt die Entwicklung zu einer ethischen Beanspruchung der Götter mit außerreligiösen Rationalisierungsprozessen zusammen, „mit einem Wort: mit steigender Bedeutung der ethischen Bindung des Einzelnen an einen Kosmos von ‚Pflichten‘, welche sein Verhalten berechenbar machen“ (I/22-2, 165). Hieran fällt auf, dass für Weber Ethik immer deontologisch verstanden wird: Die Lebensführung entspringt für ihn keinem Tugendstreben, sondern ist stets eine durch einen Gott oder eine Ordnung auferlegte Pflicht. Diese von Weber deontologisch begriffene Ethik habe sich in unterschiedlichen Ordnungsvorstellungen konkretisiert, der die Götter entweder unterworfen wurden oder die selbst Ausdruck eines göttlichen Willens seien (vgl. I/22-2, 165). So identifiziert er erstgenanntes Ordnungsmodell, dem die Götter unterworfen sind, mit der griechischen *Moira*, das ein ethisch indifferentes Prädestinationssystem darstelle (vgl. I/22-2, 165–166). Als Beispiele für das zweite Ordnungsmodell nennt er die chinesische *Dao*- und die indisch-brahmanische *Karma*-Vorstellung, ohne letzteres explizit zu nennen (vgl. I/22-2, 166). Es ist auffallend, dass der Begriff der religiösen Ethik von Weber uneinheitlich gebraucht wird. So schreibt er, dass die religiöse Ethik nicht erst mit dem oben skizzierten Rationalisierungsprozess beginne, sondern „[i]m Gegenteil gibt es eine solche, und zwar von höchst wirksamer Art, gerade in Gestalt von rein magisch motivierten Normen des Verhaltens, deren Verletzung als religiöser Greuel [sic] gilt“ (I/22-2, 167). Dabei versteht er in diesem Fall unter Askese Verzichtspraktiken zum Erreichen magischer Befähigungen (vgl. I/22-2, 167–175), jedoch keine methodisch-rationale Ethik, wie die rationale Askese in *Protestantischen Ethik*. Auf die magische Askese wird weiter unten eingegangen.⁸⁸⁰

Ein weiterer Schritt bei der Rationalisierung der Religion ist die Universalisierung des Gotteskonzeptes oder der entsprechenden religiösen Ordnungsvorstellung. Weber wird jedoch auch hier erneut unsystematisch, indem er nicht von einem ethischen Kosmos, sondern von der Rationalisierung des Geistes- zum Götterglauben schreibt:

„Wo der Geisterglauben zum Götterglauben rationalisiert wird, also nicht mehr die Geister magisch gezwungen, sondern Götter kultisch verehrt und gebeten sein wollen, schlägt die magische Ethik des Geisterglaubens in die Vorstellung um: daß denjenigen, welcher die gottgewollten Normen verletzt, das ethische Mißfallen des Gottes trifft, welcher jene Ordnungen unter seinen speziellen Schutz gestellt hat“ (I/22-2, 174).

Ist diese Rationalisierung erfolgt, entstünde eine religiöse Ethik, die, anders als im magisch-religiösen Denken, nicht darauf beruhe, dass der eigene Gott schwächer als andere Götter sei, sondern dass der Gott selbst die Menschen für ihr falsches Handeln bestrafe: „Verstoß gegen den Willen des Gottes wird jetzt eine ethische ‚Sünde‘, die das ‚Gewissen‘ belastet, ganz unabhängig von den unmittelbaren Folgen“ (I/22-2, 174). Neben der kultischen Handlung und den magischen Praktiken, um den Gott zu befrieden, tritt ab nun „die Befolgung des religiösen Gesetzes als das spezifische Mittel, das Wohlwollen des Gottes zu erringen“ (I/22-2, 167) hinzu. Hierdurch

⁸⁸⁰ Vgl. die Kapitel D.II.2. und D.IV.2.a) dieser Arbeit.

entstünde die Möglichkeit, sein Handeln der durch Gott vorgegebenen rationalen Ordnung zu unterwerfen. Dies wiederum könne zur Entstehung einer religiösen Lebensführung führen:

„Eine lückenlose Stufenfolge der allerverschiedensten, immer wieder mit rein magischen Vorstellungen gekreuzten Konzeptionen führt zu diesen sehr selten und von der Alltagsreligiosität nur intermittierend in voller Reinheit erreichten Sublimierungen der Frömmigkeit als einer kontinuierlich, als konstantes Motiv wirkenden Grundlage einer spezifischen *Lebensführung* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 175).

Die religiöse Lebensführung ist folglich ein spezifisches Handeln, dessen Grundlage die Beständigkeit seiner Motive ist und von Weber auch als Frömmigkeit bezeichnet wird. Hierdurch wird die Ähnlichkeit zum Begriff der Askese sowie zu dem der Persönlichkeit deutlich, die er beide in seiner *Protestantischen Ethik* durch die Beständigkeit ihrer Motive charakterisiert (vgl. I/9, 292; I/18, 327–328). Es zeigt sich, dass der Askesebegriff, den Weber in seiner Protestantismusstudie entworfen hat, zum Maßstab seiner Theorie der Entstehung religiöser Ethik in *Wirtschaft und Gesellschaft* macht. Dennoch wird die Entwicklung vom magisch-religiösen Handeln zur religiösen Ethik von ihm nicht als eine kausale verstanden. Denn die Entstehung einer ethischen Gottheit beziehungsweise Ordnung führe nicht kausal zu Sündenkonzept oder der Vorstellung vom Bösen. Weder der Konfuzianismus noch die griechischen und römischen Religionen hätten solche gekannt. Hierdurch sei ihnen aber auch keine Vorstellung von Erlösung bekannt gewesen, die Weber folgend ein wichtiger Faktor bei der Entstehung und Gestaltung einer religiösen Lebensführung ist (vgl. I/22-2, 176).

3. Die Erlösungsreligion

Erlösung ist für Weber in seiner späten Religionssoziologie eine zentrale Klassifizierungskategorie für Religionen. Er verfasst kein systematisches Konzept des Erlösungsbegriffs,⁸⁸¹ sondern bestimmt das auf Erlösung gerichtete Handeln danach, wozu und wovon erlöst werden wolle (vgl. I/22-2, 301). Das können unterschiedliche Zustände und Situationen sein: Etwa „von Not, Hunger, Dürre, Krankheit und – letztlich – Leid und Tod“ (I/19, 101), oder „von persönlicher Unvollkommenheit, der Sünde oder der Vergänglichkeit“ (vgl. I/22-2, 304), von „politischer und sozialer Knechtschaft“ (I/19, 101) oder gar vom „Intellektualismus der Wissenschaft“ (I/17, 91).

Bereits in seiner Protestantismusschrift beschreibt Weber das Streben nach Erlösung, wenn er in Bezug auf den ideellen Antrieb der Reformatoren feststellt, dass „[d]as *Seelenheil* und dies *allein* [...] der Angelpunkt ihres Lebens und Wirkens [war]. Ihre ethischen Ziele und die praktischen Wirkungen ihrer Lehren sind alle hier verankert und *Konsequenzen* rein religiöser Motive [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 213; I/18, 254). Diese ideellen Grundlagen hätten das gebildet, „nach dem diese

⁸⁸¹ Vgl. Edith Hanke (2001), 210.

Religiosität [des Puritanismus] strebte, die Gnadengewißheit“ (I/9, 283; I/18, 313). Doch versteht Weber in keinem der genannten Fälle unter Erlösung eine bestimmte Kategorie religiösen Handelns. Vielmehr schreibt er in der *Protestantischen Ethik* von Erlösung als einen theologischen, keinen soziologischen Begriff. Etwa wenn er auf die semantische Veränderung des Erlösungsbegriffs zwischen dem antiken Judentum und dem Puritanismus verweist (vgl. I/9, 396 Anm. 49). Ebendort bildet Weber das Kompositum des Erlösungsgefühles, worunter er die emotional vermittelte Sicherheit der Erwählung durch Gott versteht, die angeblich immer wieder bei christlichen Autoren, etwa bei Augustinus von Hippo oder Martin Luther, aufgetreten sei (vgl. I/9, 254–255). Auch in der Fassung der Protestantismusstudie von 1920 bleiben die oben genannten Textstellen weitestgehend unverändert (vgl. I/18, 273; I/18, 447).

In *Wirtschaft und Gesellschaft* ist es die Entstehung einer Erlösungsreligion, die Weber als maßgeblichen Faktor bei der Herausbildung einer religiösen Ethik identifiziert. In seiner *Wirtschaftsethik* weicht er hiervon ab und unternimmt eine Umakzentuierung: Während Erlösungsreligiosität in *Wirtschaft und Gesellschaft* vor allem eine neukantianische Pflicht- respektive Gesinnungsethik meint, wird sie in der *Wirtschaftsethik* zu einer weltfliehenden, traditionsfeindlichen und universalistischen Brüderlichkeitsethik (vgl. I/19, 486–487).⁸⁸²

Der Begriff der Erlösungsreligion taucht erst ab 1910 als religionssoziologische Kategorie im Werk Webers auf. Nachdem Weber Ernst Troeltschs Vortrag ‚Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht‘ auf dem Ersten Deutschen Soziologentag von 1910 beiwohnte, äußerte er sich danach in einem längeren Diskussionsbeitrag insbesondere zur These Ferdinand Tönnies, der die Diskussion eingeleitet und behauptet hat, dass Religion eine ideelle Widerspiegelung der materiell-ökonomischen Verhältnisse sei. Weber erwidert Tönnies, dass nicht nur sozial-ökonomische Verhältnisse, sondern auch Ideen Grundlage von Gemeinschaftsbildungen sein könnten (vgl. I/9, 756) und nennt als Beispiel hierfür das von ihm als Erlösungsreligion charakterisierte russisch-orthodoxe Christentum. Eine andere frühe Stelle, in der Weber die Kategorie der Erlösungsreligion anwendet, findet sich in der dritten Auflage seiner *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums* von 1910, in der er anscheinend indirekt Bezug zu seiner auf dem Soziologentag mit Ferdinand Tönnies geführten Diskussion nimmt. Hierin bezeichnet er das Christentum als Erlösungsreligion, insofern dieses „das Hängen an der ‚Welt‘, und deshalb den Reichtum, der dazu führt, für ‚gefährlich‘ hält“ (I/6, 597). In all den genannten Textstellen benutzt Weber den Erlösungsbegriff dazu, um auf die Gemeinschaftskonsolidierung durch religiöse Vorstellungen hinzuweisen.

Woher Weber seinen Erlösungsbegriff hat, ist nicht eindeutig. Nach Gottfried Künzlen schöpft Weber primäre wie sekundäre Begriffe – und somit auch den

⁸⁸² Vgl. Edith Hanke (2001), 224.

Erlösungsbegriff – aus der Religionswissenschaft Cornelis Petrus Tiele.⁸⁸³ Demgegenüber betont Kippenberg, dass Tiele eine Kategorie der Erlösungsreligion konsequent ablehne, müsse diese ihm zufolge schlussendlich alle Religionen beinhalten. Kippenberg hebt den Einfluss Hermann Siebecks handlungstheoretischer Religionstheorie für Webers Erlösungsbegriff hervor.⁸⁸⁴ Neugebauer wendet dagegen ein, dass Siebeck einen subjektivitäts- wie bewusstseinstheoretischen Ansatz vertritt, der bei Weber auf Widerspruch gestoßen wäre.⁸⁸⁵ Vielmehr habe auch hier die dogmenhistorische Untersuchung Schneckenburgers ihre Spuren im Werk Webers hinterlassen.⁸⁸⁶

Abgesehen von den intertextuellen Bezügen greift Weber mit seinem kategorialen Begriff der Erlösung ein um 1900 im Diskurs über Religion und Moderne weit verbreitetes Konzept auf.⁸⁸⁷ Zu verdanken ist dies maßgeblich den Schriften Arthur Schopenhauers, „der in Europa vermutlich der Erste war, der die umfassende Entfaltung einer nichtkonfessionellen und außerhalb des Christentums stehenden Erlösungsidee vorgenommen hat“. ⁸⁸⁸ Über die Werke Richard Wagners und Friedrich Nietzsches verbreitete sich dieser vordergründig entchristlichte Erlösungsbegriff im Bildungsbürgertum und der akademischen Welt des wilhelminischen Deutschlands.⁸⁸⁹ Als kategoriale Bestimmung historisch, kulturell und geographisch divergierender Phänomene genutzt, avancierte Erlösung zu einem zentralen Begriff der Religionsphilosophie und -wissenschaft des frühen 20. Jahrhunderts. Häufig wurde mit ihm in dieser Zeit weit verbreiteten evolutionistischen Religionstheorien die höchste Stufe der Religionsentwicklung bezeichnet. Maßgebende Autoren, die den Erlösungsbegriff in Philosophie und Wissenschaft popularisierten, waren Otto Pfleiderer, der erste Autor, der Erlösung als wissenschaftlichen Begriff nutzte, der schwedische Religionswissenschaftler Nathan Söderblom, der niederländische Orientalist, Theologe und oben bereits erwähnte Cornelis P. Tiele sowie die Religionspsychologen Friedrich Heiler und Georg Wobbermin.⁸⁹⁰ Weber kann in seiner religionssoziologischen Begriffsbildung somit auf einen breiten Fundus wissenschaftlicher Reflexion zur Erlösung zurückgreifen.⁸⁹¹ „Wenn Weber sich dem Begriff

⁸⁸³ Vgl. Gottfried Küenzlen (1980), 78–79. Auch Wolfgang Eßbach hebt den Einfluss Cornelis Tiele auf Max Weber hervor, hier jedoch stärker in Bezug auf den Religionsbegriff; vgl. Wolfgang Eßbach (2019), 745.

⁸⁸⁴ Vgl. Hans G. Kippenberg (2001c), 96.

⁸⁸⁵ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 264 Anm. 333.

⁸⁸⁶ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 265–268.

⁸⁸⁷ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 263.

⁸⁸⁸ Claus-Dieter Osthövener (2004), 138.

⁸⁸⁹ Weber hat sich nachweislich mit Schopenhauer und Nietzsche auseinandergesetzt. Einerseits hat er die Schriften beider Autoren gelesen, andererseits hat er Georg Simmels Reflexion über die beiden studiert; vgl. Georg Neugebauer (2017), 264–265.

⁸⁹⁰ Vgl. Edith Hanke (2001), 211.

⁸⁹¹ Vgl. Georg Neugebauer (2017), 264.

der Erlösung bzw. der Erlösungsreligion zuwendet, dann betritt er somit ein schon seit geraumer Zeit bestelltes Feld“.⁸⁹²

Damit das Bedürfnis nach Erlösung aufkommen könne, bedürfe es einer Konzeption von Welt, die der jeweiligen Gotteskonzeption gegenübergestellt sei. Die Unterscheidung zwischen Gott und Welt sei durch einen weiteren historischen Prozess erfolgt, genauer gesagt: durch die Entstehung eines weiteren religiösen berufsmäßigen Funktionär, nämlich dem Propheten.

4. Die prophetische Zäsur

Mit dem Typus des Propheten führt Weber neben dem Priester und Zauberer einen dritten berufsmäßigen Funktionär der Religion ein. Der Prophet wird von ihm in *Wirtschaft und Gesellschaft* wie folgt definiert: „Wir wollen hier unter einem ‚Propheten‘ verstehen einen rein *persönlichen* Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse *Lehre* oder einen göttlichen Befehl verkündet [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 177). Webers Kursivierungen verdeutlichen jene Charakteristiken, die den Propheten einerseits als Typus konstituieren, ihn andererseits von dem bereits genannten Priester und Zauberer abgrenzt. Die persönliche Gebundenheit des prophetischen Charismas unterscheidet den Propheten vom Priester, dessen Charisma durch die Ausführung seiner amtsbedingten Tätigkeiten zukommt: „Im Gegensatz zum Propheten spendet der Priester Heilsgüter kraft seines Amtes“ (I/22-2, 178). Stärker bewertet Weber die Nähe des Propheten zum Zauberer, dessen Charisma ihm ebenfalls nicht qua Amt, sondern aufgrund der Persönlichkeit respektive der persönlichen Leistung zugeschrieben werde. Häufig handele es sich beim prophetischen Charisma ebenfalls um eines, das aufgrund magischer Praktiken zugeschrieben werde: „Und ferner: ohne jede charismatische, und das heißt normalerweise: magische, Beglaubigung hat ein Prophet nur unter besonderen Umständen Autorität gewonnen. Zum mindesten die Träger ‚neuer‘ Lehren haben ihrer fast immer bedurft“ (I/22-2, 179). Der Unterschied zwischen Zauberern und Propheten sei ökonomisch, denn anders als der Zauberer würde der Prophet unentgeltlich handeln. In dem zu Beginn dieses Absatzes angeführten Zitat hat Weber den Begriff der Lehre kursiviert, um diesen Umstand zu betonen. Dies wird von ihm auch explizit ausgeführt: „Aber eben von ihnen [den Zauberern] unterscheidet sich der Prophet im hier gemeinten Sinn des Worts rein ökonomisch: durch die *Unentgeltlichkeit* seiner Prophetie [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 179–180). Und weiter: „Der typische Prophet propagiert die ‚Idee‘ um ihrer selbst willen, nicht – wenigstens nicht erkennbar und in geregelter Form – um Entgelts willen“ (I/22-2, 180).

Um den Propheten genauer zu bestimmen, führt Weber weitere Typen religiöser, aber auch philosophischer Spezialisten ein. Etwa den Typus des sogenannten Lehrers, der „am konsequentesten in der Stellung des ‚Guru‘ im indischen heiligen Recht durchgeführt“ (I/22-2, 186) oder in abgeschwächter Form bei den vorsokratischen

⁸⁹² Georg Neugebauer (2017), 264.

Philosophen als „Typen von Intellektuellenheilslehrern“ (I/22-2, 186). Dieser unterscheidet sich vom Propheten, da er angeblich „erworbenes, nicht nur offenbartes, Wissen weitergibt und nicht kraft eigener Autorität, sondern im Auftrag lehrt“ (I/22-2, 186). Ähnlichkeiten bestünden auch zum Typus des Mystagogen, deren Vertreter „sich von dem gewöhnlichen Zauberer nur graduell durch die Sammlung einer speziellen Gemeinde um sich unterscheiden“ (I/22-2, 188). Als Beispiele für Mystagogen nennt Weber ‚Taoisten‘ und aristokratische Leiter der Eleusinischen Mysterien (vgl. I/22-2, 189). Doch ebenso wie den Zauberer unterscheidet sich der Mystagoge vom Propheten durch das Fehlen einer Lehre: „Der Mystagoge spendet magisches Heil, und es fehlt ihm oder bildet doch nur ein untergeordnetes Anhängsel: die ethische *Lehre* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 189). Dasselbe gelte auch für den Typus des Gesetzgebers, im Sinne einer Person, die Recht systematisiert und neu konstituiert, wie die griechischen Aisymneten (vgl. I/22-2, 182).

Der Prophetentypus soll in idealtypischer Hinsicht einen Akteur sein, dessen Handeln durch einen ausschließlich religiösen Sinnbezug konstituiert wird: „[Er der Prophet] kann im Idealfall also ohne jegliche Rücksichtnahme auf weltliche Interessen handeln und verkörpert somit ein Höchstmaß an religiöser Autonomie“.⁸⁹³ Um dies zu exemplifizieren führt Weber die alttestamentarische Prophetie an, die zwar sozialpolitische Wirkung entfaltete, etwa durch den Dekalog, doch einzig aus religiösen Motiven heraus gehandelt habe: „Das dem Geist des mosaischen Gesetzes widerstrebende Unrecht, auch das soziale, kommt für sie nur als Motiv und zwar als eins der Motive für Gottes Zorn in Betracht, nicht aber als Grundlage eines sozialen Reformprogramms“ (I/22-2, 184).⁸⁹⁴

Weber unterscheidet zwei Untertypen des Propheten. Erstens den ethischen Propheten „als im Auftrag eines Gottes diesen und seinen Willen – sei dies ein konkreter Befehl oder eine abstrakte Norm – verkündendes Werkzeug, der kraft Auftrags Gehorsam als ethische Pflicht fordert“ (I/22-2, 189). In der *Wirtschaftsethik* verwendet Weber als Synonym zur ethischen Prophetie den Begriff der sogenannten Sendungsprophetie. So etwa in der ‚Einleitung‘, in der er zuerst von der ethischen Prophetie schreibt (vgl. I/19, 97), später aber den Begriff der „Sendungs“-Prophetie“ (I/19, 107) synonym nutzt. Martin Riesebrodt weist darauf hin, dass es sich bei dem Begriff Sendungsprophetie zwar um die werkgeschichtlich spätere Präferenz Webers handelt. Doch benutzt dieser beide Begriffe als Synonyme und bezieht sie auf eine Person, die „eine mit ethischen Forderungen verbundene religiöse Heilswahrheit offenbart, die der Erwählte als Sendbote des Gottes verkünden soll“.⁸⁹⁵ Als den zweiten Prophetentypus nennt Weber den exemplarischen Propheten, „der anderen an seinem eigenen Beispiel den Weg zum religiösen Heil zeigt“ (I/22-2, 189) und

⁸⁹³ Vgl. Martin Riesebrodt (2001b), 198.

⁸⁹⁴ Webers Beschäftigung mit den Propheten des Alten Testaments setzt mit dem Verfassen seiner Schrift zu den *Agrarverhältnissen des Altertums* ein. Weber argumentiert hier gegen jene Forscher, die in der alttestamentarischen Prophetie eine soziale oder politische Bewegung sehen wollen. Ausführlich hierzu vgl. Eckart Otto (2002), 182–204.

⁸⁹⁵ Martin Riesebrodt (2001b), 200.

dabei weder im Auftrag eines Gottes handelt noch von einer durch eine Transzendenz auferlegten Pflicht weiß, sondern sein Handeln auf die vermeintliche Heilsbedürftigkeit der Menschen ausrichtet (vgl. I/22-2, 189).

Als Repräsentanten des ethischen Propheten bezeichnet Weber Mohammed und Zarathustra und nennt Südwestasien als den geographischen Raum, in dem dieser Typus historisch aufkam (vgl. I/22-2, 189). Die exemplarische Prophetie habe hingegen ihre geographische Heimat in Süd- und Ostasien und werde durch Siddharta Gautama und Laotse verkörpert (vgl. I/22-2, 189).⁸⁹⁶ Die Unterschiede der Prophetentypen führt Weber auf die ihnen zugrundeliegenden religiösen Vorstellungen zurück, deren Ursprünge er mit soziopolitischen wie rituellen Hintergründen erklärt. Die ethische Prophetie und das von ihr vertretene Bild von einem überweltlich, personalen und ethisch fordernden Gott finde ihren Ursprung in den antiken Königtümern Westasiens, mit ihren rationalen Beamtenapparaten (vgl. I/22-2, 190). Beispielsweise wurzele der israelitische Jahwe-Glaube in dem Eindruck, den der ägyptische Pharao und die babylonischen Könige auf die Stämme Israels gehabt haben (vgl. I/22-2, 192). Ursprung der exemplarischen Prophetie und ihrer Konzeption einer göttlichen, überweltlichen und ewigen Ordnung, sei hingegen die Vorstellung einer „rational geregelten Welt[, die] ihren Ausgangspunkt nahm von der zeremoniellen Ordnung der Opfer, an deren unwandelbaren Regelmäßigkeit alles hängt“ (I/22-2, 190).

Unabhängig davon, um welchen Prophetentypus es sich handelt, ist es Weber wichtig, dass Propheten das Handeln der Menschen sinnhaft vereinheitlichen:

„Mag aber die Prophetie mehr ethischen oder mehr exemplarischen Charakter haben, immer bedeutet – das ist das Gemeinsame – die prophetische Offenbarung, zunächst für den Propheten selbst, dann für seine Helfer: einen einheitlichen Aspekt des Lebens, gewonnen durch eine bewußt *einheitliche sinnhafte* Stellungnahme zu ihm [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 193).

Die Gesellschaft, der Kosmos, die Natur, all dies habe „für den Propheten einen bestimmten systematisch einheitlichen ‚Sinn‘“ (I/22-2, 193), an dem sich das Handeln der Menschen orientieren und strukturieren müsse, um das Heil zu erreichen (vgl. I/22-2, 193). Dieser systematische und einheitliche Sinn wird von Weber als

⁸⁹⁶ Dass der Buddha Weber als Vorbild für den Typus des exemplarischen Propheten dient, ist Anlass zur Kritik seitens von Buddhismusforschern geworden. Gananath Obeyesekere stimmt der Analyse des Buddhismus von Weber grundsätzlich zu, betont jedoch dessen Einseitigkeit, die dieser mit den Buddhismusforschern seiner Zeit teile, und sieht es als problematisch an, Buddha als exemplarischen Propheten zu bezeichnen; vgl. Gananath Obeyesekere (1984), 247–250. Demgegenüber hat Stanley J. Tambiah wenig Probleme mit dem Vorbildcharakter des Buddha für Webers Typus des exemplarischen Propheten; vgl. Stanley J. Tambiah (1984), 208. Die Diskussion über den Vorbildcharakter Siddharta Gautamas für Webers Typus des exemplarischen Propheten hat Martin Riesebrodt zusammengefasst; vgl. Martin Riesebrodt (2001b), 203–208.

Welt bezeichnet (I/22-2, 193).⁸⁹⁷ Gemeinsam sei den prophetisch vermittelten Sinnbezügen, dass sie den Versuch darstellen, alles Handeln des Menschen zu konzentrieren und zu einer praktischen Lebensführung zusammenzufassen (vgl. I/22-2, 193). Weber betont, dass der Systematisierungsgrad sowie dauerhafte Erfolg einer Lebensführung historisch unterschiedlich seien und teils heterogene Elemente miteinander verbinden würden (vgl. I/22-2, 193). Wichtig ist, dass der Prophet der Typus ist, der die religiösen Weltbilder maßgeblich rationalisiert und systematisiert habe.⁸⁹⁸

Weber gibt dem zu seiner Zeit verbreiteten Bild des Propheten, das diesen „als große Persönlichkeit von ausgeprägter Individualität“ beschreibt,⁸⁹⁹ eine wissenschaftliche Grundlage. Der Prophet als individueller Charismaträger lässt sich in der Fachliteratur am Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur bei Weber finden, sondern auch in den Schriften seiner Zeitgenossen Eduard Meyer, Hermann Siebeck, Friedrich Nietzsche, Bernhard Duhm, Thomas Carlyle und vor allem Wilhelm Bousset. Dabei spielen die außertheoretischen Motive eines ‚individualistischen Heroismus‘ eine Rolle: Der Prophet als Prototyp des modernen Individuums diene als Vorbild, „auch für den Wissenschaftler, der sich rücksichtslos und rückhaltlos seiner Sache hingeben sollte, einsam und ohne Gefolgschaft, wenn er kompromißlos und fern allem Miserabilismus das Unabwendbare aufweise“.⁹⁰⁰ Damit habe das historische Aufkommen der Prophetie laut des Religionsdiskurses um 1900 den Fanal zur Entstehung des Individuums und der Entzauberung der Welt und ist damit für ihn eine Zäsur welthistorischen Ausmaßes. Weber schreibt vom „prophetischen Zeitalter“ (I/22-2, 189). Für ihn ist der Beginn des ersten Jahrtausends vor Christus „eine Epoche stark prophetischer Propaganda gewesen“ (I/22-2, 181). Mit dieser Einschätzung steht er in seiner Zeit nicht allein. Sein Bruder Alfred, Ernst Troeltsch, dessen Freund Wilhelm Bousset und Erwin Rohde schreiben von den angeblich kulturellen wie religiösen Gemeinsamkeiten in den oben genannten Kulturen in der zweiten Hälfte des vorchristlichen Jahrtausends als ‚prophetisches oder synchronistisches Zeitalter‘.⁹⁰¹ Ihnen voran gingen Forscher aus den unterschiedlichsten

⁸⁹⁷ Weber benutzt den Begriff Welt uneinheitlich. Einmal meint er mit Welt die Gesamtheit der empirischen Erscheinungen, ein anderes Mal versteht er unter Welt ein ideales Perfektum.

⁸⁹⁸ Die rationalisierende wie vereinheitlichende Wirkung der Prophetie auf das religiöse Weltbild hat bereits Wilhelm Bousset in seinem 1903 erschienenen Werk *Das Wesen der Religion* postuliert; vgl. Wilhelm Bousset (1903), 107–108. Zwar zitiert Weber Bousset nicht im Zusammenhang mit der Prophetie, verweist aber an späterer Stelle auf dessen Schriften (vgl. I/22-2, 276).

⁸⁹⁹ Vgl. Bernhard Lang (2001), 169.

⁹⁰⁰ Eckart Otto (2005), 212.

⁹⁰¹ Den Hinweis auf ein ‚prophetisches Zeitalter‘ soll Weber von Erwin Rohde erhalten haben, wohingegen Wilhelm Bousset den Hinweis zu den über Griechenland hinausgehenden Phänomenen lieferte; vgl. Bernhard Lang (2001), 173. Zu Webers Typus des Propheten im Kontext der Achsenzeit-Debatte um 1900 vgl. Martin Riesebrodt (2001b), 193–196.

Disziplinen, wie der Religionsphilosophie, der Indologie oder Orientalistik.⁹⁰² Die Annahme eines ‚prophetischen Zeitalters‘ wird von Karl Jaspers später in seinem 1949 erschienenen Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* begrifflich als Achsenzeit gefasst. Unter Achsenzeit sei demnach ein Zeitraum zu verstehen, der um circa 500 v. Chr. beginnt, in dem in China, Indien, Vorderasien sowie Griechenland unabhängig voneinander das traditionelle magisch-mythische Weltbild durchbrochen worden sei und ein für prinzipiell alle Menschen akzeptierbare Sinnsysteme entstanden seien.⁹⁰³ Diese Bewegung sei von religiösen und philosophischen Lehren sowie der Literatur getragen worden, etwa der altisraelitischen Prophetie, dem Buddhismus, dem Konfuzianismus, den homerischen Epen und der (post-)sokratischen Philosophie.

Die Gemeinsamkeit zwischen den Typen des Propheten und des innerweltlichen Asketen wird von Weber nur cursorisch angedeutet, nie systematisch ausgeführt. In seiner *Wirtschaftsethik* schreibt er, dass die „Sendungs“-Prophetie, welche im Namen eines Gottes *Forderungen*, naturgemäß: ethischen und oft: aktiv asketischen Charakters, an die Welt richtete [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 107). In der zweiten Fassung seiner *Protestantischen Ethik* verbindet Weber die Begriffe der Askese und der Prophetie anhand des Konzeptes der Entzauberung miteinander. Hier erscheint der innerweltliche Asket als der Schlusspunkt des Entzauberungsprozesses, der mit der altisraelischen Prophetie begonnen habe (vgl. I/18, 280).⁹⁰⁴ Die Verbindung zwischen Propheten und innerweltlicher Askese ist die systematische und rationale Lebensführung. Denn der Prophet bilde Weber folgend die Grundlage für die Vereinheitlichung des religiösen Weltbildes, das wiederum die Bedingung für die historisch spätere Entstehung der Askese gewesen sei.

Hinzu kommt, dass sowohl Prophetie als auch innerweltliche Askese Formen der Individualisierung sind. In der ‚Einleitung‘ zu seiner *Wirtschaftsethik* führt Weber an, die Prophetie sei der historische Ausgangspunkt für die Entstehung des Individualismus: So, wie der Prophet einzig dem religiösen Sinnbezug verpflichtet sei, den er

⁹⁰² Nach Jan Assmann und Hans Joas lässt sich die Achsenzeit-Theorie bis zu dem französischen Orientalisten Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron zurückverfolgen, der in seiner 1769 publizierten Übersetzung der *Zend-Avesta* behauptete, Zarathustra sei Teil einer ‚ideellen Revolution‘ gewesen, die in einigen Weltgegenden unabhängig voneinander verlief; vgl. Jan Assmann (2018); Hans Joas (2014). Joas will aber nicht ausschließen, dass die Idee einer ‚Achsenzeit‘ noch älter ist; vgl. Hans Joas (2014), 12–13.

⁹⁰³ Vgl. Stefan Breuer (1995), 1. Worin genau das entscheidende Moment der Achsenzeit liegt, ist in der Forschung umstritten. Der Sinologe Benjamin Schwartz beispielsweise sieht mit der Achsenzeit das historische erstmalige Aufkommen von Transzendenzvorstellungen verbunden, wohingegen Analdo Momigliano und Shmuel Eisenstadt die Kritik als Charakteristikum der Achsenzeit ansehen. Andere Forscher, wie Björn Wittrock und Johann Arnason, betonen wiederum die Reflexivität als entscheidendes Merkmal der Achsenzeit; vgl. Hans Joas (2014), 15. Joas sammelt fünf verschiedene Antworten auf die Frage, was die Achsenzeit ausmache: „Transzendenz, Kritik, Reflexivität, moralischer Universalismus und Einsicht in die Symbolizität der Symbole [...]“; Hans Joas (2014), 18.

⁹⁰⁴ Vgl. Kapitel D.V. dieser Arbeit.

verkörpert oder verkündet, konstituiere sich auch seine Gemeinde einzig aus Menschen, die der prophetischen Botschaft folgen, ohne ökonomische oder soziale Bedürfnisse damit befriedigen zu wollen.⁹⁰⁵ Damit wird das Individuum, unabhängig von dessen sonstigen Eigenschaften, zum Empfänger prophetischer Heilslehren (vgl. I/19, 91).⁹⁰⁶ Prophetische Gemeinschaft und asketische Sekte basieren demzufolge auf dem Glauben und dem Willen ihrer Mitglieder, nicht auf sozioökonomischen Verhältnissen.⁹⁰⁷ Die in prophetischer Botschaft oder Lehre enthaltene Gotteskonzeption werfe wiederum neue Fragen auf, nämlich jene nach der Welt. Damit einherginge das Bedürfnis, das religiöse Weltbild weiter zu rationalisieren und führe zum Problem der Theodizee, die ein weiterer Schritt bei der Rationalisierung des Weltbildes, aber auch der Lebensführung darstellt.

5. Gott und Welt: Das Theodizeeproblem

Die noch im magisch- sowie ethisch-religiösen Weltbild bestehende „unmittelbare Einheit von Geschehen und Bedeutung“,⁹⁰⁸ von symbolischer und empirischer Welt, würde infolge der Entstehung der Prophetie divergieren und eröffne der weiteren Rationalisierung bestehender Lebenssphären den Weg.⁹⁰⁹ Das durch den ethischen Propheten rationalisierte und zur letzten Konsequenz geführte Konzept Gottes als eines kosmischen und perfekten Alleinherrschers werfe die Frage auf, „wie die ungeheure Machtsteigerung eines solchen Gottes mit der Tatsache der Unvollkommenheit der Welt vereinbart werden könne, die er geschaffen hat und regiert“ (I/22-2, 291). Ebenso hätten die exemplarischen Prophetien Ost- und Südasiens, mit ihren Konzepten einer ewigen Ordnung, vor dieser Frage gestanden: „[A]uch eine sinnvolle unpersönliche und übergöttliche Ordnung der Welt stieß ja auf das Problem ihrer Unvollkommenheit“ (I/22-2, 292). Diese Problematik wird von Weber als Theodizeeproblem bezeichnet und ist für ihn ein wichtiges Moment in der historischen Entwicklung von Religionen: „In irgendeiner Fassung gehört das Problem überall mit zu den Bestimmungsgründen der religiösen Entwicklung und des Erlösungsbedürfnisses“ (I/22-2, 292). Dabei wäre die Theodizeeproblematik von Kultur zu Kultur unterschiedlich gelöst worden: „Das Problem der Theodizee ist verschieden gelöst worden, und diese Lösungen stehen im intimsten Zusammenhang

⁹⁰⁵ Weber betont die vorgeblich nichtökonomischen Motive der frühen Christen bereits 1910 (vgl. I/6, 597).

⁹⁰⁶ Die Darstellung der Prophetie in der *Wirtschaftsethik* hat eine stärkere historische Perspektive, wohingegen in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ die Systematik im Vordergrund steht. Das ist besonders auffällig, wenn in letztgenanntem Werk die systematische Nähe des Propheten zum Mystagogen betont wird (vgl. I/22-2, 188–189), wohingegen der Mystagoge in der ‚Einleitung‘ eher eine chronologisch dem Propheten vorangehende Form des religiösen Spezialisten ist (vgl. I/19, 197).

⁹⁰⁷ Vgl. Kapitel C.II.3.g) dieser Arbeit.

⁹⁰⁸ Wolfgang Schluchter (1980), 19.

⁹⁰⁹ Vgl. Wolfgang Schluchter (1980), 19.

mit der Gestaltung der Gotteskonzeption und auch der Art der Prägung der Sünden- und Erlösungsideen“ (I/22-2, 292).

Der Begriff Welt als Gegenbegriff zur Gotteskonzeption wird von Weber nicht definiert, sondern erfährt seine Bedeutung stets durch seine Gegenüberstellung zur jeweiligen religiösen Gemeinschaft. In der ‚Zwischenbetrachtung‘ schreibt Weber von „einem dauernden Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen“ (I/19, 485). Genauer wird er in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘:

„An Stelle des äußerlichen Ausgleichspostulats der Theodizee treten mit steigender Systematisierung und Rationalisierung der Gemeinschaftsbeziehungen und ihrer Inhalte die Konflikte der Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Lebenssphären gegenüber dem religiösen Postulat und gestalten so die ‚Welt‘, je intensiver das religiöse Bedürfnis ist, desto mehr zu einem Problem“ (I/22-2, 369–370).

Welt ist für Weber folglich eine historisch bedingte Wahrnehmungs- und Handlungskategorie, die erst dort entstanden sei, wo die Religion und die weiteren Lebenssphären sich rationalisiert und verselbständigt haben (vgl. I/19, 480). Lebenssphären können eine Eigengesetzlichkeit entwickeln, insofern die Erfüllung der ihnen zugrundeliegenden Werte und Zwecke an bestimmte Mittel geknüpft wird. Auch unterscheiden sich die von Weber angegebenen Lebensordnungen zwischen den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ und der ‚Zwischenbetrachtung‘ ebenso, wie Weber in erstgenannter Schrift den Begriff des Kosmos gegenüber jenem der Welt präferiert.⁹¹⁰ Da Weber die *Wirtschaftsethik*, und die ihr zugehörige ‚Zwischenbetrachtung‘, anders als die postum veröffentlichten ‚Religiösen Gemeinschaften‘, selbst noch überarbeitet und veröffentlicht hat, werden im Folgenden die darin genutzten Begriffe von Lebensordnung und von Welt verwendet.

Wie oben bereits angemerkt, führt Weber die von ihm postulierte Unterscheidung zwischen Religion und Welt auf die Erlösungsreligion in Folge der Prophetie zurück. In den sogenannten rituellen sowie Gesetzes- als auch magischen Religionen seien die unterschiedlichen Lebensordnungen keine Konventionen, sondern heilige Institutionen gewesen, die es zu respektieren galt, wollte man nicht den Zorn der Götter auf sich ziehen. Denn „an der Vermeidung des göttlichen Zornes, also an der Bestrafung des Übertretens der Normen [ist] die Gesamtheit der Anhänger des Gottes als solche interessiert“ (I/22-2, 367–368). Konflikte zwischen Religion und Welt seien dementsprechend in vorprophetischen Religionen nur dort aufgetreten, wo die Handlungsprinzipien der Lebensordnungen missachtet wurden. Durch die religiöse Legitimierung der Lebensordnungen bestehe demnach auch keine Unterscheidung zwischen der Religion und der Welt. Damit seien die gesellschaftlichen Einrichtungen dieser Kulturen und Religionen stabil und unumstößlich und können „nur interpretiert, nicht geändert werden, es sei denn, daß der Gott selbst ein neues Gebot offenbart“ (I/22-2, 368). Die Prophetie hätte die religiösen traditionellen Institutionen delegitimiert und „tiefgreifende – akute oder allmähliche – Revolutionen auch der Alltagsordnung des Lebens und insbesondere der Wirtschaft nach sich“ (I/22-2,

⁹¹⁰ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 77 Anm. 28.

368) gezogen. Denn die Prophetie schaffe durch die „prinzipielle Systematisierung des religiös Gesollten zur ‚*Gesinnungsethik*‘ eine wesentlich veränderte Situation. Sie sprengt die Stereotypisierung der Einzelnormen zugunsten der ‚sinnhaften‘ Gesamtbeziehung der Lebensführung auf das religiöse Heilsziel [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 369). An die Stelle des heiligen Rechtes sei durch die Prophetie die heilige Gesinnung getreten, wodurch sich das Handlungsmotiv von den äußerlichen Praktiken der Magie, des Rituals und der Befolgung des heiligen Rechts in das Innere des Menschen sublimiert habe. Eine sich aus ‚dem Inneren‘ heraus motivierende religiöse Lebensführung sei eine Gesinnungsethik. Das Handeln werde damit von den Anhängern einer Religion als Ausdruck einer bestimmten, den religiösen Zweck verinnerlichten Gesinnung betrachtet (vgl. I/22-2, 311).

Indem die Prophetie die Gotteskonzeption rationalisiert und den religiösen Sinnbezug systematisiert hat, hat sie die Religion als eigenständigen Faktor im menschlichen Leben konstituiert, die darauffolgend in Gegnerschaft zu den traditionellen Lebensordnungen tritt, die den religiösen Geboten nicht entsprechen und als Welt wahrgenommen werden:

„Je systematisch-rationaler diese [religiöse Ethik] unter religiösen Gesichtspunkten zu einem Kosmos geformt wird, desto prinzipieller kann ihre ethische Spannung gegen die innerweltlichen Ordnungen werden, und zwar um so mehr, je mehr diese ihrerseits nach ihrer Eigengesetzlichkeit systematisiert werden“ (I/22-2, 370).

Aus der Widersprüchlichkeit zwischen Gotteskonzeption und Welt entstünde demnach die Theodizeefrage, die vor allem ein intellektuell zu bewältigendes Problem sei. Denn die Antworten auf die Theodizeeproblematik, wie etwa die indische Lehre vom *Karma*, der manichäische Dualismus oder das alttestamentarische Buch *Hiob* seien Produkte von Intellektuellen, die „das natürliche rationalistische Bedürfnis des Intellektualismus, die Welt als sinnvollen Kosmos zu begreifen“ (I/22-2, 272), verspürt hätten. Noch in seinem Vortrag *Politik als Beruf* von 1917 wiederholt Weber seine Ansicht, die Erfahrung der Irrationalität der Welt sei die Grundlage religiösen Denkens wie Handelns (vgl. I/17, 240–241). Damit wird der *hiatus irrationalis*, also Webers eigene epistemologische Position,⁹¹¹ von ihm zum Grundproblem der Religion schlechthin bestimmt.⁹¹²

6. Die sozialen Träger der Rationalisierung religiöser Weltbilder

Indem Weber in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ unter anderem die Theodizeen als intellektuelle Antwort auf die Problematik der Sinnwidrigkeit des Zusammenhangs von Gott und Welt beschreibt, rückt er den Intellektuellenstand in das Zentrum seiner religionssoziologischen Untersuchungen:

⁹¹¹ Vgl. Kapitel B.I.2. dieser Arbeit.

⁹¹² Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 78.

„In außerordentlich weitgehendem Maße ist das Schicksal der Religionen durch die verschiedenen Wege, welche der Intellektualismus dabei einschlägt, und durch dessen verschiedenartige Beziehungen zu der Priesterschaft und den politischen Gewalten und sind diese Umstände wiederum durch die Provenienz derjenigen Schicht bedingt gewesen, welche in spezifischem Grade Träger des Intellektualismus war“ (I/22-2, 266).

Weber kommt es auf „die Prägung der Religiosität selbst durch die Eigenart der sie beeinflussenden Intellektuellenschichten“ (I/22-2, 267) an. Eingebettet ist seine Intellektuellenanalyse in seine Darstellung des Verhältnisses von Religiosität und Klassen- respektive Standeszugehörigkeit, um die von ihm gestellte Frage nach dem Einfluss der Religion auf die Wirtschaftsethik präziser beantworten zu können.⁹¹³ Die Auseinandersetzung Webers mit Klassen und Ständen findet hauptsächlich in dem Kapitel ‚Gemeinschaften‘ von *Wirtschaft und Gesellschaft* statt, an die er in seiner Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Standeszugehörigkeit und Religiosität in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ anschließen kann.

In dem Kapitel ‚Gemeinschaften‘ unterscheidet Weber zwischen der Klasse als Gruppe von Menschen, die denselben Verfügungsstatus über materiellen Besitz und damit die gleichen Tauschchancen auf dem Markt teilen, und dem Stand, dessen Zugehörigkeit „durch eine spezifische, positive oder negative, soziale Einschätzung der ‚Ehre‘ bedingt ist, die sich an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-1, 259). Zwar seien es ökonomische Interessen, die den konstitutionellen Faktor der Klasse exklusiv bestimmen, doch vermöge die Klasse selbst kein gemeinschaftliches Interesse hervorzubringen, das zum Handeln motiviere.⁹¹⁴ Klassengebundenen Verhalten existiere nur in reaktiver Form und ist somit Webers Handlungsbegriff entsprechend kein Handeln (vgl. I/22-1, 255).⁹¹⁵ Soziologisch wichtiger als die Klasse sei der Stand, da nur dieser eine ethische Wirkung auf seine Mitglieder ausüben könne: „Inhaltlich findet die ständische Ehre ihren Ausdruck normalerweise vor allem in der Zumutung einer spezifisch gearteten *Lebensführung* an jeden, der dem Kreise angehören will [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-1, 260). Die ständische Ehre sei nicht an die Klassenzugehörigkeit gebunden; beides würde sogar häufig divergieren (vgl. I/22-1, 260). Indem Weber den Begriff des Standes und mit ihm den der Ehre in seine Soziologie einführt, kann er die Wirkung religiöser Konzepte auf das Handeln soziologisch bestimmen: „Religion muss erst zum Orientierungsmittel in der Lebensführung von Klassen geworden sein,

⁹¹³ Vgl. Hans G. Kippenberg (1991), 38.

⁹¹⁴ Weber schreibt davon, dass die Klasse keine Gemeinschaft „in dem hier festgehaltenen Sinn“ (I/22-1, 253) ist. Worauf er sich dabei bezieht, bleibt unklar (vgl. I/22, 253 Krit. App. 2). Darauf, dass der Gemeinschaftsbegriff bei Weber werksgeschichtlich variabel ist, hat Giesing bereits hingewiesen und eine ausführliche Begriffsanalyse dessen vorgelegt; vgl. Benedikt Giesing (2002), 20–66.

⁹¹⁵ Betrachte hierzu die Unterscheidung zwischen dem affektuellen und dem traditionellen Handlungstypus; vgl. Kapitel D.I.6. dieser Arbeit.

bevor sie ein Faktor in der Formung und Gestaltung einer Gesellschaft insgesamt werden kann“.⁹¹⁶

Das Verhältnis zwischen soziokulturellem Stand und Religion ist für Weber kein kausales, sondern ein sinnadäquates. Insofern eine jede Schicht durch die für ihre Angehörigen typische Handlungsorientierung konstituiert werde, können diese sich mit ihren Interessen entsprechenden Religionen verbinden.⁹¹⁷ In seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ verfasst er eine Typologie der Standesreligiosität.⁹¹⁸ Hierbei steht im Vordergrund die Frage, welcher Stand die Rationalisierung und Systematisierung religiöser Weltbilder und damit auch Ethiken in besonderem Maße vorantreibe. So seien beispielsweise Bauern „so stark naturgebunden, so sehr von organischen Prozessen und Naturereignissen abhängig und auch ökonomisch aus sich heraus so wenig auf rationale Systematisierung eingestellt“ (I/22-2, 218), dass Kulturen mit einer starken bäuerlichen Tradition in ihrer Religiosität magisch und kaum ethisch bestimmt seien.⁹¹⁹ Wichtig für die Rationalisierung religiöser Sinnsysteme sei der Intellektualismus. Der Intellektualismus zeichne sich dadurch aus, dass „speziell die metaphysischen Bedürfnisse des Geistes, welcher über ethische und religiöse Fragen zu grübeln nicht durch materielle Not gedrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen sinnvollen Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können“ (I/22-2, 265). Damit liegt dem Intellektuellenbegriff Webers ein weit gefasstes Verständnis zugrunde, das alle Stände mit einbezieht, die nicht durch direkte, praktisch relevante Probleme dazu gedrängt werden, sich religiösen Fragen zu stellen. Daher bezeichnet er diverse historische Gruppen religiöser Spezialisten als Intellektuellenstände: Etwa Priester antiker Religionen, jüdische Rabbiner, christliche Mönche, Pastoren der Reformationszeit und Brahmanen (vgl. I/22-2, 267). Wichtig sei, dass die religiösen Rationalisierungen der Intellektuellen prinzipiell und streng rational erfolgen, insofern sie aus einer sogenannten inneren Not erfolgen, die einzig den dem religiösen Sinnsystem zugrundeliegenden Prinzipien folgen würden: „Stets ist die Erlösung, die der Intellektuelle sucht, eine Erlösung von ‚innerer Not‘ und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfaßten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet“ (I/22-2, 273). Und gerade die Abwesenheit politischer, militärischer, gar ökonomischer beziehungsweise allgemein gehalten praktischer Betätigung der Intellektuellen führe zu einer konsequent durchdachten Erlösungsreligiosität: „Eine Erlösungsreligiosität entwickeln sozial privilegierte Schichten eines Volkes normalerweise dann am nachhaltigsten, wenn sie entmilitarisiert und

⁹¹⁶ Hans G. Kippenberg (1991), 40.

⁹¹⁷ Vgl. Hubert Knoblauch (2010), 91.

⁹¹⁸ Das ständische Ethos müsse nicht, könne aber religiös determiniert sein. In seinem 1918 vor Mitgliedern des k.u.k. Offizierskorps in Wien gehaltenen Vortrag über den Sozialismus bezeichnet Weber das Zusammengehörigkeitsbewusstsein der Arbeiter als Ehrbewusstsein, das er für mindestens ebenso wichtig hält wie die materiellen Bedingungen der Zusammengehörigkeit (vgl. I/15, 602).

⁹¹⁹ Vgl. Pierre Bourdieu (2011), 11.

von der Möglichkeit oder vom Interesse an politischer Betätigung ausgeschlossen sind“ (I/22-2, 269). Darauf, wie sich die Rationalisierung des religiösen Weltbildes von Propheten und Intellektuellen zueinander verhalten, geht Weber nicht in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘, dafür aber – wenn auch nicht systematisch – in der ‚Zwischenbetrachtung‘ ein: „Entstand nun im Gefolge der Prophetie oder Heilandspropaganda eine religiöse Gemeinschaft, so fiel die Pflege der Lebensreglementierung zuerst in die Hände der charismatisch dazu qualifizierten Nachfolger, Schüler, Jünger des Propheten oder Heilandes“ (I/19, 484). Unter bestimmten Bedingungen seien diese prophetischen Religionen von Intellektuellen, etwa Priestern oder Zauberern, aufgegriffen, systematisiert und rationalisiert worden (vgl. I/19, 484). In dem Maße, in dem der Intellektuelle ein religiöses Sinnsystem jedoch rationalisiert habe, desto vehementer sei die Sinnfrage in Form der Theodizee aufgetreten und hätte das Bedürfnis nach einer danach ausgerichteten Ethik entstehen lassen:

„Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ‚entzaubert‘ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind‘ und ‚geschehen‘, aber nichts mehr ‚bedeuten‘, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ‚Lebensführung‘ je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll‘ geordnet seien“ (I/22-2, 273).

Mit dem Intellektualismus und dessen sozialen Trägerschichten führt Weber zwei religionshistorische Komponenten zusammen, nämlich „das Theodizee-Problem und die Herausbildung einer rationalen Lebensführung von Laien“.⁹²⁰ Vergleichbares hat Weber bereits in seiner Protestantismusstudie getan, in der er die Wirkung der Intellektuellenschicht auf die Laienethik untersucht hat; etwa indem er die theologischen Positionen Martin Luthers und Johannes Calvins miteinander vergleicht (vgl. I/9, 257; I/18, 275–276) oder die pastoralen Anweisungen eines Richard Baxters untersucht (vgl. I/9, 366; I/18, 411). Bedeutender als für das Christentum sei die Rolle der Intellektuellen für die asiatischen Erlösungsreligionen gewesen. Denn es sei „die grundlegend wichtige Tatsache festzustellen: daß die großen asiatischen religiösen Lehren alle Intellektuellenschöpfungen sind“ (I/22-2, 267). Diese Feststellung führt Weber zu seiner wichtigen Unterscheidung zwischen dem okzidentalen Christentum und den asiatischen Religionen.⁹²¹

Neben den Intellektuellenständen gäbe es noch zwei weitere Stände, die eine nicht unbedeutende Rolle bei der Rationalisierung der Religion gespielt haben. Zum einen die Beamten, denn die Bürokratie „ist stets Träger eines weitgehenden nüchternen Rationalismus einerseits, des Ideals der disziplinierten ‚Ordnung‘ und Ruhe als absoluten Wertmaßstabes andererseits“ (I/22-2, 232). Anders als die Religiosität der Intellektuellen, die stark vom Bedürfnis nach Erlösung geprägt sei, werde die Beamtenreligiosität der konfuzianischen oder preußisch-pietistischen Staatsangestellten durch den Wunsch nach Disziplinierung und Ordnung getragen (vgl. I/22-2, 232).

⁹²⁰ Hans G. Kippenberg (1989), 194.

⁹²¹ Vgl. Kapitel D.III.4.c) und D.IV. dieser Arbeit.

Zum anderen gäbe es bürgerliche Stände, die sich durch eine rationale Religiosität auszeichnen würde. Der Rationalitätsgrad sei wiederum abhängig von ihrer sozio-ökonomischen Stellung. So würden bürgerliche Kaufleute eher zu magischen, diesseitigen und unprophetischen Religionen neigen: „Alle diese Schichten sind nirgends primäre Träger einer ethischen oder Erlösungsreligiosität gewesen. Je privilegiierter die Lage der Händlerschaft war, desto weniger zeigt sie überhaupt Neigung zur Entwicklung einer Jenseitsreligion“ (I/22-2, 235). Doch wo sich die privilegierten Händlerschichten einer ethischen Erlösungsreligion zuwandten, habe dieses einen Anstieg der Bildung von Neukapital bewirkt (vgl. I/22-2, 237). Für die Rationalisierung der Religion seien die kleinbürgerlichen Stände wichtig, allen voran die Handwerker. Denn diese seien weniger als die Bauern von den Naturprozessen abhängig und hätten in ihrer innenraumgebundenen Arbeit mehr Zeit zum Nachdenken (vgl. I/22-2, 242):

„Überall, wo die Gebundenheit an rein magische oder rein ritualistische Vorstellungen durch Propheten oder Reformatoren gebrochen wird, neigen daher die Handwerker und Kleinbürger zu einer Art von freilich oft sehr primitiver, ethischer und religiös rationalistischer Lebensbetrachtung. Sie sind ferner schon kraft ihrer beruflichen Spezialisierung Träger einer spezifisch geprägten einheitlichen ‚Lebensführung‘“ (I/22-2, 242–243).

In der ‚Einleitung‘ zu seiner *Wirtschaftsethik* greift Weber die Typologie der Standesreligiosität aus *Wirtschaft und Gesellschaft* auf, modifiziert sie leicht und schreibt nicht mehr generisch vom Rationalismus, sondern unterscheidet den praktischen vom theoretischen Rationalismus. Während nämlich die Intellektuelschichten religiöse Systeme stets in theoretischer Hinsicht rationalisiert hätten, gilt für die Gewerbetreibenden – Weber zählt hierunter Kaufleute und Handwerker –, dass diese potenzielle Träger eines praktischen Rationalismus seien (vgl. I/19, 101). Dennoch hebt er auch an dieser Stelle die wichtige Rolle der Intellektuellen bei der Rationalisierung der Religion hervor (vgl. I/19, 101). In diesem Zusammenhang nennt Weber auch die Trägerschichten der jeweiligen Weltreligionen: So haben der Buddhismus durch wandernde Bettelmönche, das Christentum durch fahrende Handwerker, der Hinduismus durch literarisch gebildete Intellektuelle, der Islam durch Krieger und das Judentum durch eine literarisch und ritualistisch gebildete Intellektuellenschicht ihre charakteristischen Prägungen erhalten (vgl. I/19, 86–87). Das sei kein ökonomischer oder materieller Reduktionismus, denn: „Wie tiefgreifend auch immer die ökonomisch und politisch bedingten sozialen Einflüsse auf eine religiöse Ethik im Einzelfalle waren, – primär empfing diese ihr Gepräge doch aus religiösen Quellen“ (I/19, 88). Ob und welche Religion von einer Schicht angenommen wird, hänge von ihren ‚religiösen Bedürfnissen‘ ab (vgl. I/19, 88).

7. Die ‚Theodizee des Leidens‘ und die ethische Religiosität

Neben der Entstehung der Prophetie und der dadurch hervorgerufenen Unterscheidung zwischen Gott und Welt, sieht Weber in der Erfahrung des Leidens einen weiteren Ursprung des Theodizee-Problems. Denn das Leiden erzeuge ein Erlö-

sungsbedürfnis: „Jedes Erlösungsbedürfnis ist Ausdruck einer ‚Not‘, und soziale oder ökonomische Gedrücktheit ist daher zwar keineswegs die ausschließliche, aber naturgemäß eine sehr wirksame Quelle seiner Entstehung“ (I/22-2, 253). In der Einleitung zu seiner *Wirtschaftsethik* schreibt er dazu: „Fast immer entstand aber aus den Erlösungshoffnungen irgend eine Theodizee des Leidens“ (I/19, 93). Indem Weber das Leid und dessen rationale Bewältigung zum Ausgangspunkt des Theodizeeproblems macht, „rückt er die abendländische Konzeption des Schöpfergottes in den Hintergrund und öffnet somit den Begriff für den universalen Religionsvergleich“.⁹²² Die Annahme, dass das Leid ein existentielles Momentum menschlichen Daseins ist, hat Weber aus seiner Auseinandersetzung mit den Werken Fjodor Dostojewskis und Leo Tolstois gewonnen,⁹²³ bezieht sich in der ‚Einleitung‘ zu seiner *Wirtschaftsethik* aber auf Nietzsches Ressentimenttheorie. Diese hat Nietzsche in seinem 1887 erschienenen Werk *Zur Genealogie der Moral* und erneut in *Der Antichrist*, erstmals 1888 veröffentlicht, vorgelegt. In Ansätzen wurde sie bereits im Kapitel zu Nietzsches Askesebegriff weiter oben ausgeführt.⁹²⁴ Laut Nietzsche habe die moralische Unterscheidung von Gutem und Schlechtem ihren Ursprung in den

„Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Nieder-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen: was gieng sie die Nützlichkeit an!“⁹²⁵

Anders als die ‚Überlegenen‘, die ihre Moral qua Selbstbejahung konstituieren, sei dies den ‚Unterlegenen‘ nicht möglich; ihnen werde durch die aristokratische Moral die Möglichkeit der Selbstbejahung genommen. Übrig bleibe für sie die Rache am Überlegenen, die sie aber nicht direkt ausleben, sondern nur in der Imagination genießen könnten. Aus dem Unterlegenheitsgefühl entstünde dann das Ressentiment, das hilflos, aber psychisch ‚vergiftend‘ wirke und die ‚Herrenmoral‘ untergrabe und negiere, indem sie alles Schwache auf- und alles Starke abwerten würde.⁹²⁶ Diesen sogenannten „Sklavenaufstand in der Moral“ identifiziert Nietzsche historisch mit der Entstehung von Juden- und Christentum.⁹²⁷ Seiner Annahme, die Erlösungsreligion sei aus nicht erfüllbaren Rachewünschen entstanden, widerspricht Weber. Als Gegenbeispiel führt er den Buddhismus an, dessen psychologische

⁹²² Edith Hanke (2001), 222.

⁹²³ Vgl. Hartmann Tyrell (1997), 36–43. Weber stand mit seiner intensiven Beschäftigung mit den Schriften Tolstois nicht allein; in den akademischen Kreisen des wilhelminischen Kaiserreiches wurden Tolstois Schriften hinsichtlich des darin diskutierten Verhältnisses zwischen Religion und Intellektualismus viel gelesen und studiert; vgl. Edith Hanke (1993a), 161. Ausführlich zur intellektuellen Tolstoirezeption im Deutschland um 1900 vgl. Edith Hanke (1993b).

⁹²⁴ Vgl. Kapitel C.I.3.b) dieser Arbeit.

⁹²⁵ Friedrich Nietzsche (1968b), 273.

⁹²⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche (1968b), 284–285.

⁹²⁷ Friedrich Nietzsche (1968b), 284.

Motive Nietzsche ebenfalls im Ressentiment sieht (vgl. I/19, 89).⁹²⁸ Denn der Buddhismus sei das genaue Gegenteil eines jeden „Ressentimentmoralismus“ (I/22-2, 265), entstamme er doch den philosophischen Reflexionen einer sich aus einer privilegierten Kriegerkaste rekrutierenden Intellektuellenschicht (vgl. I/22-2, 264–265).⁹²⁹ Von Nietzsches Position übernimmt Weber jedoch die Annahme, dass die Rechtfertigung des Leidens das Motiv der Religion im Allgemeinen und der Erlösungsreligion im Besonderen sei. Einerseits ist hiermit die Rechtfertigung eines positiven Zustandes gemeint: „Der Glückliche begnügt sich selten mit der Tatsache des Besitzes seines Glückes. Er hat darüber hinaus das Bedürfnis: auch noch ein *Recht* darauf zu haben [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 89–90). Eine solche Religion bezeichnet Weber auch als „Theodizee des Glückes“ (I/19, 90). Zum anderen und kulturgeschichtlich von weitaus größerem Einfluss sei jedoch die ‚Theodizee des Leidens‘ gewesen: „Die Konzeption der Erlösungs-Idee war an sich uralte, wenn man die Befreiung von Not, Hunger, Dürre, Krankheit und – letztlich – Leid und Tod mit darunter begreift“ (I/19, 101). Während nämlich die Theodizee des Glückes die bestehenden Verhältnisse und tradierten Gemeinschaftsnormen bestätige und legitimiere, sei die Leidenstheodizee selbst gemeinschaftsschöpfend gewesen (vgl. I/22-2, 253).

In der ‚Einleitung‘ zu seiner *Wirtschaftsethik* führt Weber aus, der Ursprung der ‚Leidensgemeinschaft‘ sei die Gefolgschaft eines Zauberers gewesen, dessen magische Dienstleistungen unabhängig von ethnischer, familiärer oder Standeszugehörigkeit in Anspruch genommen werden konnten: „Damit war eine religiöse Gemeinschaftsveranstaltung für individuelles ‚Leiden‘ als solches und für ‚Erlösung‘ davon entstanden“ (I/19, 91). Während die Theodizee des Glückes lediglich die bestehende Ordnung legitimiere, würde die Theodizee des Leidens selbst neue Gemeinschaften hervorbringen, die sich einzig durch den Wunsch nach Erlösung konstituieren. Hierauf wurde weiter oben bereits eingegangen und auf die Nähe der prophetischen Gemeinschaft zur asketischen Sekte in Webers Werk verwiesen.⁹³⁰ Weber bringt diesen Umstand mit der Unterscheidung von Sein und Sollen begrifflich auf den Punkt. Denn die privilegierten Schichten würden ihr ständisches Würdegefühl aus einer ihnen immanenten Qualität beziehen. Ein Beispiel sei das ‚Blut‘, also die Herkunft, das aristokratische Schichten häufig als bestimmendes Merkmal der Zugehörigkeit zu ihrem Stand ansehen. Das privilegierte Standesgefühl beruht auf dem Sein, das jedem Mitglied der Schicht zukomme.⁹³¹ Anders verhalte es

⁹²⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche (1968b), 264.

⁹²⁹ Zur Position Webers gegen Nietzsches Theorie des Ressentiments vgl. Hans Joas (2017), 47–53.

⁹³⁰ Vgl. Kapitel D.II.4. dieser Arbeit.

⁹³¹ Es ist anzunehmen, dass Weber diese Einschätzung der Soziologie Georg Simmels entnommen oder sich von dieser hat inspirieren lassen. In seiner soziologischen Betrachtung des Adels, erstmalig 1907 unter dem Titel *Zur Soziologie des Adels* erschienen und 1908 als Exkurs seiner *Soziologie* beigefügt, hat Simmel ausgeführt, das Selbstverständnis des Adels beruhe auf der Annahme an der Anteilhabung an einem bestimmten Sein: „Es ist sozusagen eine

sich mit den negativ privilegierten Schichten, die ihr ständisches Würdegefühl aus dem Bewusstsein beziehen, einer ‚Mission‘ zu dienen, denn „ihr *Sollen* oder ihre (funktionale) *Leistung* verbürgt oder konstituiert ihnen den eignen Wert, der damit in ein Jenseits ihrer selbst, in eine ihnen von Gott gestellte ‚Aufgabe‘, rückt [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 97). Nicht das Ressentiment sei es, das die motivationale Grundlage der ethischen Religiosität der niederen Schichten bestimme, sondern einzig das auf Leistung und Sollen ausgerichtete Standesethos. Dieser vermeintliche Sachverhalt ist es, der Weber dazu bringt, den nicht oder negativ privilegierten Ständen eine prinzipielle Empfänglichkeit für ethische Prophetien zu attestieren (vgl. I/19, 97).

Mit seiner Unterscheidung zwischen Sein und Sollen als Grundlagen differenter Standesidentitäten stellt Weber das bürgerliche Leistungsprinzip einem vermeintlich aristokratischen Bewahrungsprinzip gegenüber. Elitäre Stände hätten ein Interesse an der Wahrung ihres Status und zeigen dementsprechend eine Affinität zu Religionen beziehungsweise religiösen Praktiken, die ihre soziale Stellung legitimieren. Dementgegen würde das Standesethos der nicht- oder unterprivilegierten Schichten die Religionen bevorzugen, die einen ethischen Anspruch formulierten und mit den Prophetien im Zusammenhang stünden. Insofern Weber an den Rationalisierungsprozessen interessiert ist, die eine religiöse Ethik hervorgebracht und das wirtschaftliche Handeln beeinflusst haben,⁹³² sind es gerade jene nicht- und unterprivilegierten Schichten gewesen, die die genannten Faktoren konstituiert haben.

Damit bilden für Weber bestimmte Stände, insbesondere die intellektuellen und die nicht- oder unterprivilegierten, die soziale Basis für die Rationalisierung des religiösen Weltbildes, die sie anhand von ideellen Motiven, den Gotteskonzeptionen, vorantreiben. Theodizeen seien nicht zwingend ein intellektuelles Konstrukt philosophischer oder theologischer Art, anhand dessen das Leid und die Irrationalität der Welt erklärt wird. Dennoch hätten gerade intellektuell sublimierte Theodizeen enorme religionshistorische Entwicklungen angestoßen. Aus einer Vielzahl von Theodizeen greift Weber die seines Erachtens „möglichst rational ‚reinen‘ Typen heraus“ (I/22-2, 292):

„Nur wenige Erlösungsreligionen haben von den vorstehend skizzierten reinsten Typen der Lösung des Problems der Beziehung Gottes zu Welt und Menschen einen einzelnen rein ausgebildet und, wo es geschah, ist diese meist nur für kurze Zeit festgehalten worden. Die meisten haben infolge gegenseitiger Rezeption vor allem unter dem Druck der Notwendigkeit, den mannigfachen ethischen und intellektuellen Bedürfnissen ihrer Anhänger gerecht zu werden, verschiedene Denkformen miteinander kombiniert, so daß ihre Unterschiede solche im Grade der Annäherung an den einen oder anderen dieser Typen sind“ (I/22-2, 301).

Unsterblichkeit des Wertes, die der Adel für sich beansprucht und die seine soziologischen Verhältnisse zu realisieren suchen“; Georg Simmel (1992), 825.

⁹³² Vgl. Kapitel D.I.2. dieser Arbeit.

In *Wirtschaft und Gesellschaft* als auch in der *Wirtschaftsethik* werden drei rationale Typen der Theodizee aufgeführt: Der Dualismus, der Jenseitsglauben und das System der Wiedergeburt. Während jedoch in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘, der Darstellung der sogenannten rationalen Typen der Theodizee ein ganzes Kapitel gewidmet wird (vgl. I/22-2, 290–301), werden diese in der *Wirtschaftsethik* sowohl in der ‚Einleitung‘ (vgl. I/19, 95) als auch in der ‚Zwischenbetrachtung‘ (I/19, 520–521) vergleichend und kursorisch behandelt. Weber selbst merkt dazu an, dass die Erläuterungen zu den Theodizeen in den einzelnen Fallstudien zu den Religionen zu finden sind, etwa der calvinistische Prädestinationsglaube in seiner *Protestantischen Ethik* (vgl. I/19, 521–522).

8. Webers Typologie der ‚rationalen Theodizeen‘

Als ersten Typus der rationalen Theodizee nennt Weber den Dualismus, der von einem Widerstreit zwischen dem reinen, lichtreichen und guten Gott und der Macht des Bösen, „die durch einen Urfrevel von Menschen oder Engeln oder – so bei manchen Gnostikern – durch die Minderwertigkeit eines subalternen Welterschöpfers (Jehovas oder des ‚Demiurgos‘) entstanden ist“ (I/22-2, 298). Der Dualismus ließe sich insbesondere in den antiken Religionen Westasiens und Persiens, wie etwa dem Zoroastrismus, der Gnosis, dem Manichäismus oder in der Religion der Mandäer wiederfinden. Indem die dualistische Theodizee immer auch die Idee eines Endkampfes beinhalte, in dem die Mächte des Guten und Bösen aufeinandertreffen, weist sie stets ein eschatologisches Moment auf und weist damit starke Ähnlichkeit zu jenem zweiten Typus der rationalen Theodizee auf, die Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* als „messianische Eschatologien“ (I/22-2, 292) bezeichnet: „Der eschatologische Vorgang ist dann eine politische und soziale Umgestaltung des Diesseits“ (I/22-2, 292). Der eschatologischen Theodizee liege die Vorstellung zugrunde, dass der eschatologische Vorgang durch einen Heros oder Gott begonnen werde. Blicke dieser jedoch aus, bleibe „eine Vertröstung auf eigentliche ‚Jenseits‘- Hoffnungen fast unumgänglich“ (I/22-2, 293). Die Jenseitsvorstellung finde sich in vielen Religionen, etwa im Hinduismus, wo die Achtung ritueller Handlungen über das jenseitige Schicksal entscheide: „Wer das Kastentabu verletzt, ist der Höllenpein sicher (I/22-2, 294). Die für Weber jedoch wichtigere eschatologische Theodizee ist jene, in der ein Gott das jenseitige Schicksal der Menschen nach ethischen Maßstäben bestimme (vgl. I/22-2, 294). In dem Maße, in dem der Gott als allmächtig betrachtet werde, stelle sich die Frage nach der Verantwortung dieses Gottes für die sündhafte, verworfene und irrationale Welt. Um dieses Problem aufzulösen, sei es die Lösung gewesen,

„diesen allmächtigen Gott jenseits aller ethischen Ansprüche seiner Kreaturen zu stellen, seine Ratschläge für derart jedem menschlichen Begreifen verborgen, seine absolute Allmacht über seine Geschöpfe als so schrankenlos und also die Anwendung des Maßstabs kreatürlicher Gerechtigkeit auf sein Tun für so unmöglich anzusehen, daß das Problem der Theodizee als solches überhaupt fortfiel“ (I/22-2, 296).

Diese Vorstellung ist es, die das Buch *Hiob*, den islamischen Gottesglauben und das calvinistische Prädestinationsdogma bestimmen würde (vgl. I/22-2, 297). Daher skizziert Weber an dieser Stelle seine Theorie des psychologischen Motives für die innerweltliche Askese, wie er sie bereits in der *Protestantischen Ethik* ausführlich dargelegt hat:⁹³³ „Ethisches Verhalten kann hier nie den Sinn haben, die eigenen Jenseits- oder Diesseitschancen zu verbessern, wohl aber den anderen, praktisch-psychologisch unter Umständen noch stärker wirkenden: Symptom für den eigenen, durch Gottes Ratschluß feststehenden Gnadestand zu sein“ (I/22-2, 297). Dass es ihm bei seinen Ausführungen zur Jenseits-Theodizee um eine Darstellung des calvinistischen Prädestinationsglaubens geht, zeigt sich auch in der ‚Einleitung‘ zu seiner *Wirtschaftsethik*, in der er die oben skizzierte Theodizee schlicht „Prädestinationsdekret des Deus absconditus“ (I/19, 95) nennt. Weber betont in *Wirtschaft und Gesellschaft* jene kulturellen Konsequenzen, die sich aus der Jenseits-Theodizee und der Vorstellung eines transzendenten und ethischen Gottes ergeben hätten. Nämlich die Verwerfung aller magischer Mittel als Heilspraktiken, die Interpretation des Wirken Gottes als ein Tun, das bis in die weltlichen und persönlichen Bereiche hineinragt, die Annahme einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Gott und dem Kreatürlichen und, damit einhergehend, die Ablehnung jedweder Kreaturvergötterung (vgl. I/22-2, 297–298). In der ‚Zwischenbetrachtung‘ betont Weber denn auch, dass der Prädestinationsglaube die äußersten Konsequenzen aus der oben skizzierten Theodizee gezogen habe (vgl. I/19, 521). Wie bereits in seiner *Protestantischen Ethik*, schreibt Weber hier, wenn auch implizit, von der kulturellen Bedeutung der Askese. Denn der Glaube an einen unergründlichen, transzendenten Gott, der ethische Ansprüche an seine Anhänger stellt, die deren Sinn nicht ergründen zu vermögen, bedeute die größtmögliche Spannung zwischen Gott und Welt: „Gerade weil dieser Glaube keine rationale Lösung des praktischen Theodizeeproblems enthält, birgt er die größten Spannungen zwischen Welt und Gott, Sollen und Sein“ (I/22-2, 298). Auch diesen Punkt spitzt er in seiner ‚Zwischenbetrachtung‘ zu, in der er schreibt, dass der Glaube an einen allmächtigen und überweltlichen Gott die in „liebloser Klarheit den Verzicht auf die Zugänglichkeit eines Sinnes der Welt für menschliches Verstehen“ (I/19, 521) zu akzeptieren. Es ist dieses Paradox, das Weber zunehmend stärker betont: Das calvinistische Gottesbild sei die rationalste Ausprägung des ethischen Gottes und der Jenseits-Theodizee, lässt sich aber nicht mehr in ein theoretisch-rationales, dafür aber praktische rationales Verhältnis in Form der innerweltlichen Askese zur Welt bringen. Insbesondere in seiner Gegenüberstellung von innerweltlicher Askese und konfuzianischer Ethik kommt er immer wieder hierauf zurück, um den Unterschied zwischen beiden Lebensführungen zu erklären.⁹³⁴

Während also der Jenseitsglaube in seiner rationalsten Form für keine theoretische Sinnerschließung mehr zugänglich sei, sei „[d]ie formal vollkommenste Lösung

⁹³³ Vgl. Kapitel C.II.3.c) dieser Arbeit.

⁹³⁴ Vgl. Kapitel D.IV.1. dieser Arbeit.

des Problems der Theodizee [...] die spezifische Leistung der indischen ‚Karman‘-Lehre, des sog. Seelenwanderungsglaubens“ (I/22-2, 299). Laut Weber nehme dieser dritte Typus der Theodizee an, die „Welt [sei] ein lückenloser Kosmos ethischer Vergeltung“ (I/22-2, 299), in der böse wie gute Taten durch den Zustand im nächsten Leben vergolten werden würden. Einher ginge diese Theodizee mit der Vorstellung, dass ein allmächtiger Gott unmöglich sei. Somit stelle sie das Gegenteil zum allmächtigen Gott und seiner Prädestination im Puritanismus dar: „Sie ist daher die konsequente Folgerung aus der Übergöttlichkeit der ewigen ‚Ordnung‘ der Welt gegenüber der zur Prädestination drängenden Überweltlichkeit des persönlich regierenden Gottes“ (I/22-2, 300). Wie die Jenseits-Theodizee ihre konsequenteste Form in der calvinistischen Prädestinationslehre finde, so finde die Wiedergeburtstheodizee ihre rationalste Form im von Weber als solchen bezeichneten „alten Buddhismus“ (I/22-2, 300). Dieser habe die Seelenvorstellung vernichtet, das Ich als Illusion und das menschliche Handeln als Ausdruck des ewigen Karmanmechanismus entlarvt, aus dem es sich zu befreien gelte (vgl. I/22-2, 300).

In *Wirtschaft und Gesellschaft* schreibt Weber davon, dass jede der oben genannten Theodizeen dadurch gekennzeichnet sei, die Welt in zwei Prinzipien zu teilen. Dementsprechend bezeichnet er den Dualismus als „spiritualistischen Dualismus“ (I/22-2, 300), der die Welt in Licht und Dunkelheit unterteile. Hingegen schreibt er vom Prädestinationsglauben als von einer „ethisch-dualistischen Vorsehungsreligiosität“ (I/22-2, 300) und einem „Dualismus der heiligen und allmächtigen Majestät Gottes gegen die ethische Unzulänglichkeit alles Kreatürlichen“ (I/22-2, 300). Die Wiedergeburtstheodizee beschreibt er als einen „ontologischen Dualismus vergänglichen Geschehens und Handelns der Welt und beharrenden ruhenden Seins der ewigen Ordnung und des mit ihr identischen, unbewegten, in traumlosem Schlaf ruhenden Göttlichen“ (I/22-2, 301). Treffend ist daher die Unterscheidung zwischen einem theozentrischen und einem kosmozentrischen Prinzip.⁹³⁵ Diese Prinzipien sind es, anhand derer Weber die religiösen Gotteskonzepte fassen und ihre ethischen Konsequenzen erklären will. Da der spiritualistische Dualismus in seiner praktischen Auswirkung starke Ähnlichkeit zur magischen Religiosität zeige (vgl. I/22-2, 299) und seine Anhänger nicht zahlreich seien (vgl. I/19, 522), hat diese Theodizee keine bedeutende Wirkung auf Webers Werk insgesamt und auf seine Systematik der religiösen Lebensführung im Besonderen genommen.⁹³⁶ Stärker hingegen werden von ihm die Konsequenzen des ethischen und ontologischen Dualismus diskutiert, anhand ihrer konkreten Lebensführungen, der Askese und der Mystik.

⁹³⁵ Vgl. Lukas Pfäffle (2020), 181.

⁹³⁶ Weber selbst scheint eine Beschäftigung mit dem Zoroastrismus und seiner Theodizee zwar geplant zu haben, vermochte diese aber nicht mehr zu verfassen (vgl. I/19, 522); vgl. ebenfalls Krit. App. 45 auf genannter Seite.

III. Der Askesebegriff im System der religiösen Lebensführung

Zentraler Bestandteil von Webers später Religionssoziologie ist die sogenannte Systematik der religiösen Lebensführung. Hierunter ist seine systematische Betrachtung der historisch wie kulturell unterschiedlichen Bewältigungsstrategien zu verstehen, die die Anhänger von Erlösungsreligionen angewandt haben, um das von ihnen angestrebte religiöse Ziel zu erreichen (vgl. I/22-2, 301). Diese systematische Betrachtung erfolgt in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ von *Wirtschaft und Gesellschaft* in den Kapiteln ‚§ 9. Erlösung und Wiedergeburt‘, ‚§ 10. Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung‘ und ‚§ 11. Religiöse Ethik und ‚Welt‘‘. Darin unternimmt Weber eine systematische Erörterung diverser Typen religiöser Ethiken, die er anhand ihrer Zwecke und der sich hierdurch bedingenden Mittel ordnet. Weber schreibt hierzu:

„Für uns kommt die Erlösungssehnsucht, wie immer sie geartet sei, wesentlich in Betracht, sofern sie für das *praktische Verhalten* im Leben Konsequenzen hat. Eine solche positive und diesseitige Wendung gewinnt sie am stärksten durch Schaffung einer, durch einen zentralen Sinn oder ein positives Ziel zusammen gehaltenen, spezifisch religiös determinierten ‚*Lebensführung*‘, dadurch also, daß, aus religiösen Motiven, eine Systematisierung des praktischen Handelns in Gestalt seiner Orientierung an einheitlichen Werten entsteht [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 304).

Im Mittelpunkt seiner Ausführungen stehen die Ethiken Askese und Mystik. Daneben nennt er weitere Typen in exemplarischer Absicht. In seiner *Wirtschaftsethik* greift Weber seine Betrachtungen aus *Wirtschaft und Gesellschaft* in der ‚Einleitung‘ (vgl. I/19, 103–116) sowie in der ‚Zwischenbetrachtung‘ (vgl. I/19, 482–483) auf, bezieht sich dabei aber weitestgehend auf die Typen der Askese und Mystik. Weber selbst nutzt die Bezeichnung der Systematik der religiösen Lebensführung nicht in der oben genannten Weise, sondern bezieht Systematik immer auf die systematische Beziehung auf Mittel und Zweck einer Lebensführung; etwa schreibt er über die „bürgerliche asketische Systematik der Lebensführung“ (I/22-2, 437) oder von „der methodischen Systematik der äußeren Lebensführung“ (I/22-2, 332). Die Weber’sche Lebensführungssystematik soll hier nicht ausführlich dargestellt und erörtert werden. Dies haben bereits Christopher Adair-Toteff, Gerhard Preyer und am ausführlichsten Form Wolfgang Schluchter vorgenommen.⁹³⁷

Weitere von Weber konstruierte Typen der religiösen Lebensführung werden nur dort angeführt und erklärt, wo sie dem Verständnis des Weber’schen Askesebegriffes dienen oder kritisch dessen Lücken offenlegen. Dies trifft in besonderem Maße auf den Mystikbegriff Webers zu, der in *Wirtschaft und Gesellschaft* und der *Wirtschaftsethik* begrifflich präziser und differenzierter gefasst wird als noch in der *Protestantischen Ethik*.

⁹³⁷ Vgl. Christopher Adair-Toteff (2015), 55–81; Gerhard Preyer (2010), 68–79; Wolfgang Schluchter (1991b), 62–106.

Im Mittelpunkt der folgenden Untersuchung der Systematik der religiösen Lebensführung in Webers *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie seiner *Wirtschaftsethik* steht der Begriff der Askese. Es wird analysiert, welche die konzeptionellen und historischen Grundlagen der Entstehung der Askese nach Weber bilden, anhand welcher handlungstheoretischen Elemente er die Askese beschreibt und was er dementsprechend darunter versteht. Abschließend wird der Stellenwert der Askese in der Systematik der religiösen Lebensführung und in Webers religionshistorischer Skizze der Rationalisierung bestimmt. Hierfür werden die Darstellungen in dem vorangegangenen Kapitel D.II. zur Hilfe genommen.

Den Beginn der folgenden Untersuchung wird eine Beschreibung der formalen Kriterien der Systematik der religiösen Lebensführung darstellen. Es werden die von Weber konstruierten Kategorien vorgestellt und die Charakteristiken angegeben, anhand derer die religiösen Ethiken von Weber klassifiziert werden. Daran anknüpfend wird Webers Begriff der Heilsmethodik dargestellt und die religionshistorische wie soziologische Entwicklung untersucht, die laut ihm für die Entstehung der asketischen wie mystischen Ethik verantwortlich gewesen seien. Abschließend werden die Begriffe Askese und Mystik entsprechend der von Weber vorgenommenen Identifizierung dieser Ethiken mit ihren jeweiligen Religionen komparativ dargestellt.

1. Webers Einordnung des Askesebegriffs in seine Systematik der religiösen Lebensführung

Webers kategoriale Einordnung der religiösen Lebensführungen erfolgt in *Wirtschaft und Gesellschaft* danach, ob die Erlösung selbständig oder in Abhängigkeit zu einer Person oder einer Gottheit erreicht werden könne. Dementsprechend fallen in die erste Kategorie jene Erlösungskonzepte, für die Erlösung ein „ohne alle Beihilfe überirdischer Mächte zu schaffendes Werk des Erlösten sein [kann], wie z. B. im alten Buddhismus“ (I/22-2, 305). Oder die „Erlösung kann ferner vollbracht werden nicht durch eigene Werke – welche dann als zu diesem Zweck völlig unzulänglich gelten –, sondern durch Leistungen, die entweder ein begnadeter Heros oder geradezu ein inkarnierter Gott vollbracht hat und die seinen Anhängern als Gnade ex opere operato zugute kommen“ (I/22-2, 340). Weber selbst unternimmt keine direkte Gegenüberstellung beider Kategorien, sondern beschreibt sie nacheinander. Vom Textumfang ausgehend, ist seine Auseinandersetzung mit der erstgenannten Kategorie der autonomen Erlösungskonzeptionen umfangreicher als jene mit den Ethiken, die qua heteronomer Erlösungskonzeption konstituiert werden.⁹³⁸ Für jene Konzeption, die die Erlösung als autonom zu erlangendes Gut betrachtet, unternimmt Weber eine Ausdifferenzierung und unterscheidet Lebensführungen

⁹³⁸ In der Max Weber-Gesamtausgabe beträgt die Seitenanzahl der Abhandlung Webers zu den autonomen Ethiken 35 Seiten, wohingegen seine Darstellung der heteronomen Ethiken nur 27 Seiten umfasst (vgl. I/22-2, 305–367).

respektive Ethiken demnach, ob das Erlösungsgut durch rituelle Handlungen und Zeremonien (vgl. I/22-2, 305–308), als soziale Leistung (vgl. I/22-2, 309–311) oder in Form der Selbstvervollkommnung (vgl. I/22-2, 311–340) zu erlangen sei. Eine vergleichbare Binnendifferenzierung der heteronomen Erlösungskonzeption nimmt Weber hingegen nicht vor.

Der Askesebegriff wird von Weber zum einen sehr ausführlich und systematisch gemeinsam mit dem Begriff der Mystik in seiner Betrachtung der auf Selbstvervollkommnung ausgerichteten Lebensführungen analysiert. Zum anderen geht er innerhalb seiner Erörterung der heteronom bestimmten Erlösungsgüter im Zusammenhang mit dem calvinistischen Prädestinationsdogma auf die innerweltliche Askese ein (vgl. I/22-2, 364–367). Dass sich Weber in beiden Kategorien der Erlösungsgüter mit den gleichen Lebensführungen aus unterschiedlichen Perspektiven auseinandersetzt, ist nicht nur auf den Askesebegriff beschränkt. So schreibt er in seinen Ausführungen über die autonom verstandenen Erlösungsbegriffe im Abschnitt über die rituellen wie zeremoniellen Erlösungspraktiken, dass den Mysterienkulten „die Spendung von ‚Sakramentsgnade‘“ (I/22-2, 307) zu eigen sei. Später beschreibt er die Sakramentsgnade als Form des Empfangens eines heteronomen Heilsgutes (vgl. I/22-2, 343). Ein weiteres Beispiel ist das Heilsgut des Wissens, das einerseits von der Mystik in Form der autonom erworbenen Erlösung angestrebt werde (vgl. I/22-2, 324–325), andererseits klassifiziert er in seiner Ausführung zu den heteronomen Heilsgütern das heilige Wissen als Unterkategorie des Glaubens (vgl. I/22-2, 351). Dass Weber die beiden genannten Kategorien der Erlösungskonzeptionen idealtypisch konstruiert und daher nicht die Gegenstände, sondern das Forschungsinteresse die leitenden Maßstäbe bei der Einordnung sind, ist zu vermuten, lässt sich aber nicht bestätigen. Demnach ließen sich die Typen der religiösen Ethiken einerseits von der Seite der Handelnden, andererseits ausgehend von ihrer ideellen Grundlage erörtern. Weber selbst äußert sich nicht explizit hierzu und auch der Begriff Idealtypus oder dessen adverbale Formen werden in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ an keiner Stelle von ihm genutzt. Ebenso wäre es möglich, dass das zehnte Kapitel in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ als Skizze allgemeiner Überlegungen über den Themenkomplex des Zusammenhanges von Erlösungsvorstellung und Ethik diene und im Zuge seiner geplanten Durcharbeitung der ‚Religiösen Gemeinschaften‘ grundlegend umgeschrieben und neu gegliedert werden sollte. Hinzukommend muss bedacht werden, dass Begriffssysteme für Weber nur insofern Sinn ergeben, wenn berücksichtigt wird, „daß in den Wissenschaften von der menschlichen Kultur die Bildung der Begriffe von der Stellung der Probleme abhängt, und daß diese letztere wandelbar ist mit dem Inhalt der Kultur selbst“ (I/7, 225). Der transitorische Charakter des Weber’schen Begriffssystematik ergibt sich also nicht nur aus dem Arbeitsprozess, sondern ist seinem methodologischen Zugang inhärent.

Der Begriff der innerweltlichen Askese dient Weber in beiden genannten Hinsichten als zentraler Bezugspunkt. Einerseits ist er die Grundlage seiner Ausführungen zu Askese und Mystik als ethische Kategorien, die er im ersten Teil aus-

fürhlich schildert (vgl. I/22-2, 320–334). Weber bedient sich dieser Erläuterung als Grundlage seiner Unterscheidung von okzidentaler und asiatischer Religiosität (vgl. I/22-2, 334–340). Zum anderen stelle das calvinistische Prädestinationsdogma nach Weber die konsequenteste Möglichkeit einer totalen Gewissheit des eigenen Tuns dar (I/22-2, 365–367). Auf beide Punkte wird an späterer Stelle näher eingegangen. Doch vorerst wird die von Weber angenommene Urform der Askese in ihrer magischen Form näher untersucht, um die historischen wie systematischen Aspekte der Askese herauszuarbeiten, die er in seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ verarbeitet.

2. Magische Heilsmethodik und Askese

In Webers systematischen Darstellung der religiösen Lebensführung gehört die Askese in der Gruppe der autonomen Erlösungskonzeptionen zur Selbstvervollkommnung beziehungsweise zur Heilsmethodik. Unter Selbstvervollkommnung respektive Heilsmethodik versteht er „die religiöse Arbeit an der eigenen Person“ (I/22-2, 311). Der Begriff der Heilsmethodik dient Weber in seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ als wichtiges begriffliches Instrument, findet aber darüber hinaus in seinem Werk keine weitere Anwendung. Vergleichbar verhält es sich mit dem Begriff der Selbstvervollkommnung, der in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ weniger starke Anwendung findet als jener der Heilsmethodik, darüber hinaus von Weber aber nur in seiner Studie über den Konfuzianismus und Taoismus benutzt wird, ohne den systematischen Bezug wie in *Wirtschaft und Gesellschaft* zu erhalten. Weber knüpft den Begriff der Heilsmethodik eng an jenen der Wiedergeburt. Unter der Wiedergeburt versteht er „eine plötzlich eintretende Umwandlung der Gesinnung (Metanoia)“ (I/22-2, 304). Als Konsequenz der Wiedergeburt sei die Heiligung des Lebens zu verstehen, was wiederum die Erlösung bereits im Diesseits antizipieren würde (vgl. I/22-2, 304). Diese Antizipation sei es, die den stärksten Einfluss auf die Lebensführung habe. Weber dazu: „Die weitgehendsten Konsequenzen für die Lebensführung hat die Erlösungshoffnung dann, wenn die Erlösung selbst als ein schon im Diesseits seine Schatten vorauswerfender oder gar als ein gänzlich diesseitiger innerlicher Vorgang verläuft“ (I/22-2, 304). Im gleichen Kapitel betont er, dass weder die Heilsmethodik noch die Vorstellung der Wiedergeburt mit dem Aufkommen der ethischen oder Erlösungsreligionen entstanden seien. In Bezug auf die Heilsmethodik schreibt er:

„Im Gegenteil spielt sie in oft hochgradig systematisierter Form eine sehr bedeutende Rolle bei der Erweckung zu jener charismatischen Wiedergeburt, welche den Besitz der magischen Kräfte, in animistischer Wendung: die Verkörperung einer neuen Seele innerhalb der eigenen Person, oder die Besessenheit von einem starken Dämon oder die Entrücktheit in das Geisterreich, in beiden Fällen aber die Möglichkeit übermenschlicher Wirkungen verbürgt“ (I/22-2, 311–312).

Es zeigt sich, dass Weber die Heilsmethodik in Zusammenhang mit dem Begriff des Charismas bringt. Obigem Zitat folgend, ist die Heilsmethodik demnach eine Praktik, die einen Zustand herbeiführt, der von Mitgliedern einer Gruppe als cha-

rismatisch verstanden wird. In ihrer animistisch-magischen Form liege der Zweck der Heilsmethodik jedoch nicht in einem jenseitigen Ziel, sondern es würden damit gänzlich innerweltliche Zwecke verfolgt. Damit vertritt Weber weiterhin seinen Standpunkt, dass die magische Religiosität kein Jenseits kenne und demzufolge auch keine transzendenten Ziele anstreben könne.⁹³⁹ Als magische Heilsmethodiken bezeichnet er alle Praktiken, die die Ausführenden in Ekstase versetzen respektive diese symbolisieren; weitestgehend verstanden als Orgie oder Rausch (vgl. I/22-2, 312).

Eine weitere Praxis der magischen Heilsmethodik sei die Askese. Explizit geht Weber hier jedoch nicht darauf ein und führt den Askesebegriff im Zusammenhang mit der Magie nicht systematisch aus. In seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ erwähnt er in seiner Darstellung des magischen oder religiösen Handelns, dass man „das Charisma – z. B. durch ‚Askese‘ – ‚weckt““ (I/22-2, 123). Später im selben Werk wird die Praktik, die zum *Tapas*, einer Vorstellung des Heilzustandes im indischen Raum, führen solle, als Askese bezeichnet und meint damit eine „durch Mortifikation erzeugte[] heilige[] Hysterie“ (I/22-2, 176). In seiner *Wirtschaftsethik* erwähnt Weber häufiger den Begriff der magischen Askese. In seiner Schrift über den Konfuzianismus und Taoismus schreibt Weber von der magischen Askese und erwähnt damit im Zusammenhang „zahlreiche Arten von Kasteiungen und Enthaltungen sowohl von der normalen Ernährung und vom Schlaf wie vom Sexualverkehr“ (I/19, 90). In seiner Studie über den Buddhismus und Hinduismus bezeichnet Weber die Lebensführung der Brahmanen mit dem Begriff der Askese oder magischen Askese (vgl. I/20, 118, 121, 208), schreibt aber auch von einer „magischen Heldenaskese“ (I/20, 128) oder „Magier-Askese“ respektive „Magieraskese“ (I/20, 238). An keiner der genannten Stellen geht Weber genauer auf die jeweiligen Begriffe ein, expliziert nicht sein Verständnis von diesen oder führt sie systematisch in Bezug auf andere Begriffe aus. Doch nennt er an einer Stelle in dem genannten Werk, im Kontext seiner Erläuterung der brahmanischen Erziehung, was er näher unter magischer Askese versteht: „Der Novize (brahmacarins, Brahmanenschüler) war einer immerhin noch ziemlich strengen Lebensreglementierung nach Art der magischen Askese unterworfen. Vor allem sexueller und ökonomischer Askese: er hatte keusch und vom Bettel zu leben“ (I/20, 122 – 123). In seiner Studie zu den indischen Religionen wird deutlich, dass Weber die magische Askese in einem stärkeren Zusammenhang zur Mystik, als zur rationalen Askese des okzidentalen Christentums stellt.⁹⁴⁰ Es wurde bereits im Kontext der Untersuchung des Askesebegriffs in der *Protestantischen Ethik* darauf verwiesen, dass Weber auch einen Askesebegriff nutzt, der nicht das methodisch-rationale Handeln der außer- wie innerweltlichen Askese bezeichnet, sondern dem ein eher umgangssprachliches Askeseverständnis zugrunde liegt.⁹⁴¹ Weber ist sich um diesen Umstand bewusst und hat an späterer Stelle angemerkt, dass man den von ihm typologisch gebrauchten Begriff der Askese „sehr

⁹³⁹ Vgl. Kapitel D.II.1. dieser Arbeit.

⁹⁴⁰ Vgl. Kapitel D.IV.2.a) dieser Arbeit.

⁹⁴¹ Vgl. Kapitel C.II.3.b) dieser Arbeit.

wohl auch in anderem, weiteren Sinn brauchen kann und braucht“ (I/22-2, 320), ohne aber auf die Differenzen des von ihm genutzten typologischen sowie den von ihm angedeuteten Askesebegriff einzugehen.

Insbesondere die Ekstase wird in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ als magische Heilsmethodik herausgestellt. Ekstatische Zustände seien nicht habitualisierbar, sondern stets vorübergehender Natur und ihr Einfluss auf das Alltagshandeln müsse als gering eingeschätzt werden: „Diese akuten Ekstasen sind aber der Natur der Sache und auch der Absicht nach transitorisch. Sie hinterlassen für den Alltagshabitus wenig positive Spuren“ (vgl. I/22-2, 312). Gegen die Ekstase grenzt Weber die mildere Euphorie ab, die entweder „mehr traumhaft (mystisch[]) als ‚Erleuchtung‘ oder mehr aktiv (ethisch[]) als Bekehrung“ (I/22-2, 312–313) empfunden werde und die einerseits den als charismatisch geltenden Zustand zu habitualisieren sowie eine sinnhafte Beziehung sicherer zu vermitteln vermag als die Ekstase (vgl. I/22-2, 313). In welchem Verhältnis laut Weber Ekstase und Euphorie zu verstehen sind, wird von ihm nicht weiter erörtert. Hingegen betont er den Zusammenhang von Euphorie und Prophetie. Zwar gebe es auch in magischen Religionen Heilsmethodiken, die „Berufszauberer und Berufskrieger“ (I/22-2, 313) einen Dauerhabitus garantieren würden, doch bestünden neben diesen Praktiken immer noch orgiastische Praktiken der magisch verstandenen Ekstase. Erst der Prophet habe die ekstatischen Praktiken nicht nur für seine Anhänger abgeschafft, sondern versucht, jene gänzlich zu vernichten: „Die Propheten einer ethischen Erlösung bedürfen aber des orgiastischen Rausches nicht nur nicht, – er steht der systematischen ethischen Lebensführung, die sie verlangen, geradezu im Wege“ (I/22-2, 313). Weber beschreibt die Ersetzung magischer Ekstasetechniken zugunsten einer dauerhaft durchführbaren Heilsmethodik als Rationalisierungsprozess, den er mit der oben ausgeführten prophetischen Zäsur in Zusammenhang bringt:⁹⁴² „Mit zunehmender Rationalisierung wird das Ziel der religiösen Heilsmethodik daher immer mehr die Herabstimmung des durch die Orgie erreichten akuten Rauschs in einen chronisch und vor allem *bewußt* besessenen Habitus [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 313). Sowohl die magischen wie auch die prophetisch-rationalen Heilsmethodiken zielen auf die Inbesitznahme respektive Inkarnation des Göttlichen. Er bezeichnet diesen Zweck daher auch als „*Selbstvergottung* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 313). Während die magischen Praktiken zumeist jedoch nur auf eine temporäre Inbesitznahme des Göttlichen abzielen, bezweckt die durch den Propheten vermittelte Heilsmethodik eine dauerhafte, eben habitualisierte Inkarnation (vgl. I/22-2, 313). Die Konzeption des aufzunehmenden Göttlichen wiederum bestimme laut Weber die inhaltliche Gestaltung einer Heilsmethodik und bildet die Grundlage seiner Unterscheidung von Askese und Mystik. Bevor die beiden letztgenannten Typen der Heilsmethodik untersucht werden, soll diese in ihrer rationalisierten, eben prophetisch vermittelten Form dargelegt werden, um ihre von Weber konstruierten Gemeinsamkeiten zu erläutern.

⁹⁴² Vgl. Kapitel D.II.4. dieser Arbeit.

3. Die soteriologische Heilsmethodik

Weber bezeichnet die prophetischen und rationalisierten Heilsmethodiken auch als „soteriologische Heilsmethodik“ (I/22-2, 314). Den soteriologischen Heilsmethodiken sei gemein, dass sie das Alltägliche überwinden wollen, da dies das Nichtgöttliche sei, dessen Existenz dem Einswerden von Gott und Mensch im Wege stehe: „Und das Nichtgöttliche ist vor allem der Alltagshabitus des menschlichen Körpers und die Alltagswelt so, wie beide naturhaft gegeben sind“ (I/22-2, 314). Damit setzt Weber seinen Begriff der Welt, wie dieser weiter oben ausgeführt wurde,⁹⁴³ mit jenem des Alltages gleich, was er durch den Begriff der Alltagswelt unterstreicht. Soteriologische Heilsmethodiken seien durch die Prophetie rationalisierte magische Heilsmethodiken gewesen. Denn die Erfahrung habe gezeigt, dass die innervierenden magischen Praktiken dem Körper Leistungen zugemutet haben, die er nicht dauerhaft aufrecht zu halten im Stande sei, weshalb der Parktizierende immer wieder in den Zustand des Alltagslebens zurückgefallen sei (vgl. I/22-2, 314). Dementgegen ziele die Rationalisierung und Systematisierung der soteriologischen Heilsmethodik „auf die Beseitigung dieses Widerspruchs zwischen alltäglichem und außeralltäglichem religiösem Habitus“ (I/22-2, 314). Damit sei die konsequenteste Rationalisierung jene, die es vermag, die Unterscheidung zwischen Alltäglichkeit und Außeralltäglichkeit ethisch zu überwinden.

In den magischen Religionen sei dies die Ekstase, in den prophetischen Religionen die Euphorie gewesen. Weber bezeichnet diese Zustände auch als innere Zuständlichkeiten (vgl. I/22-2, 315). Wie weiter oben bereits geschrieben, versteht Weber unter dem Inneren die Gesinnung, deren Formung das eigentliche Ziel ethischer Religiosität sei, wodurch das Handeln zum Ausdruck eben dieser Gesinnung werde (vgl. I/22-2, 175).⁹⁴⁴ In seinem Kategoriensatz schreibt Weber dementsprechend davon, dass ein sich aus der Gesinnung motivierendes Handeln eines sei, das sich auf das ‚Innere‘ des Menschen beziehe (vgl. I/12, 393). Dementsprechend bedingen laut ihm Gesinnung und Lebensführung einander. So schreibt Weber von einer für „das religiöse Heil unentbehrlichen *Gesinnungsqualität*, die der Einzelne sich aneignen und in seiner Lebensführung bewähren muß [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 305). Mit anderen Worten: Die Lebensführung schafft die Gesinnung und ist gleichzeitig Ausdruck der jeweiligen Gesinnungsqualität.

Weber schreibt, es habe historisch zahlreiche Formen der inneren Zuständlichkeiten gegeben, ohne eine von diesen zu beschreiben, aber nur eine, die sich als zentral herausgestellt habe:⁹⁴⁵ „die *Gnadengewißheit* („certitudo salutis“, „perseverantia gratiae“) [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 316). Gnadengewissheit bedeute „den *bewußten* Besitz einer *dauernden* einheitlichen Grundlage der *Lebensführung* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 316). Die Parallelen zwischen der Beschreibung

⁹⁴³ Vgl. Kapitel D.II.5. dieser Arbeit.

⁹⁴⁴ Vgl. Kapitel D.I.6.a) dieser Arbeit.

⁹⁴⁵ In welcher Hinsicht diese Zuständlichkeit zentral sein soll, wird von Weber nicht bestimmt.

der Gnadengewissheit in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ zu jener der *Protestantischen Ethik* sind offensichtlich: Im letztgenannten heißt es, die Gnadengewissheit sei das höchste Gut, das die calvinistische Religiosität anstrebe (vgl. I/9, 281; I/18, 313–314). Gnadengewissheit wird hierin genauer als das dauerhafte und jederzeit bestehende Bewusstsein um die eigene Gnade bezeichnet, die durch eine systematische Selbstkontrolle des Handelns erreicht werde (vgl. I/9, 284–285; I/18, 315–316). Damit bildet die von Weber in seiner *Protestantischen Ethik* beschriebene innerweltliche Askese die Grundlage für seine soteriologische Heilsmethodik in *Wirtschaft und Gesellschaft*. Hierdurch wird auch deutlich, wieso die rationalste Form der soteriologischen Heilsmethodik die Kategorien von Alltäglichem und Außeralltäglichem überwindet: Der innerweltliche Asket habe die Kluft zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem überwunden, indem er das ethische Bestehen im Alltag zur Bewährungsleistung vor Gott erhoben hat.⁹⁴⁶

In dem religionssoziologischen Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* integriert Weber das aus dem Begriff der innerweltlichen Askese gewonnene Modell der soteriologischen Heilsmethodik in eine historisch-evolutionäre Beschreibung. Denn im „Interesse der Bewußtheit des religiösen Besitzes tritt an Stelle der Orgie einerseits, der irrationalen, lediglich irritierenden und emotionellen Abtötungsmittel andererseits, zunächst die planvolle Herabsetzung der körperlichen Funktionen“ (I/22-2, 316) in Form von Verzichtleistungen, beispielsweise des sexuellen Verkehrs, der Nahrungsaufnahme oder etwa der Kontrolle der Atemfunktion (vgl. I/22-2, 316). Hinzu würden geistige Übungen treten, etwa „die indische Yoga-Technik, die kontinuierliche Wiederholung heiliger Silben (des ‚Om‘), das Meditieren über Kreise und andere Figuren, das Bewußtsein planmäßig ‚entleerende‘ Exerzitien“ (I/22-2, 316). Daraus lässt sich auch schließen, dass der Begriff Heilsmethodik von Weber weitestgehend mit jenem der Übung gleichgesetzt wird. Denn die Rationalisierung der Heilsmethodik bedeute die Begrenzung der soteriologischen Übungen auf ein solches Maß, dass ihre alltägliche Durchführung gewährleistet werden könne:

Im Interesse der *Dauer* und *Gleichmäßigkeit* des religiösen Besitzes aber führt die Rationalisierung der Heilsmethodik schließlich wieder auch darüber hinaus und, scheinbar gerade umgekehrt, zu einer planvollen Begrenzung der Übungen auf solche Mittel, welche die *Kontinuirlichkeit* des religiösen Habitus verbürgten und das bedeutete: zur Ausschaltung aller hygienisch irrationalen Mittel [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 316).

Trotz der Relevanz, die Weber der Heilsmethodik religionshistorisch in *Wirtschaft und Gesellschaft* zuschreibt und obwohl er diese weitestgehend als Übung versteht, setzt er sich an keiner Stelle seiner religionssoziologischen Schriften mit der Praktik des Übens auseinander. Ausführlicher geht er hierauf in seinem zwischen 1908 und 1909 in vier Teilen erschienenen Aufsatz *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit* ein. Darin schreibt, dass er unter Übung die „Steigerung der Leichtigkeit, Schnelligkeit, Sicherheit und Gleichmäßigkeit einer bestimmten Leistung durch deren

⁹⁴⁶ Vgl. Kapitel C.II.3.d) dieser Arbeit.

oftmalige Wiederholung“ (I/11, 177) versteht. Das Ziel des Übens bestünde in der Habitualisierung eines bestimmten Handelns, denn

„mit häufiger Wiederholung einer Leistung stellt sich allmählich die Fähigkeit ein, sie auch ohne jene bewußte Inanspruchnahme des Willens und der Aufmerksamkeit für die erforderlichen Einzelfunktionen des psychophysischen Apparates, schließlich sogar besser ohne Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf sie, zu vollziehen“ (I/11, 177).

Der Zusammenhang zwischen Übung und Askese oder Religion wird von Weber in der genannten Studie nur mittelbar hergestellt, wenn er schreibt, dass religiöse Ethiken zu maschinellen Arbeiten habituell disponieren würden (vgl. I/11, 280 Anm. 35a). Somit versteht Weber unter Übung die Habitualisierung eines Handelns und damit die Herausarbeitung einer Lebensführung.

In *Wirtschaft und Gesellschaft* ist es nicht die Übung, für die sich Weber interessiert, sondern die ethische Rationalisierung, maßgeblich bestimmt durch religiöse Intellektuellenstände. Als historisches Beispiel für den genannten Rationalisierungsprozess werden die Geschichte des Mönchtums im Hinduismus, im antiken Buddhismus und im europäischen Mittelalter genannt, „bis zu der Methodik des historisch wirksamsten Mönchsordens: der Jesuiten“ (I/22-2, 317). Für Weber wird der Schlusspunkt der soteriologischen Rationalisierung der Heilsmethodik durch die Subordination aller körperlichen wie geistigen Prozesse des Menschen unter religiöse Zwecksetzung gebildet:

„Immer mehr wird die Methodik dabei zu einer Kombination physischer und psychischer Hygienik [sic] mit ebenso methodischer Regulierung alles Denkens und Tuns, nach Art und Inhalt, im Sinn der vollkommensten wachen, willensmäßigen und triebfeindlichen Beherrschung der eigenen körperlichen und seelischen Vorgänge und einer systematischen Lebensreglementierung in Unterordnung unter den religiösen Zweck“ (I/22-2, 317).

In dieser Form wird die soteriologische Heilsmethodik auch als sogenannte ‚gesinnungsethische Interpretation der Heilsmethodik‘ bezeichnet:

„In ihrer gesinnungsethischen Interpretation bedeutet die Heilsmethodik praktisch stets: Überwindung bestimmter Begehungen oder Affekte der religiös nicht bearbeiteten rohen Menschennatur. Ob mehr die Affekte der Feigheit oder die der Brutalität und Selbstsucht oder die der sexuellen Sinnlichkeit oder welche sonst das vornehmlich zu Bekämpfende, weil am meisten vom charismatischen Habitus Ablenkende ist, bleibt Frage des speziellen Einzelfalls und gehört zu den wichtigsten inhaltlichen Charakteristiken jeder Einzelreligion“ (I/22-2, 318).

Die soteriologische Heilsmethodik ist immer Selbstüberwindung und -disziplinierung. Einher geht damit die Feststellung, dass nicht jeder dazu in der Lage sei, dauerhaft gesinnungsethisch zu handeln. Es sei „die Grunderfahrung aller und jeder auf einer systematischen Heilsmethodik ruhenden Religiosität die *Verschiedenheit der religiösen Qualifikation* der Menschen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 317). Weber bezeichnet die soteriologische Heilsmethodik denn auch als Virtuosenethik (vgl. I/22-2, 318), die nur einige wenige auszuüben imstande seien. Hierdurch entstünde eine Trennung innerhalb der Religionsgemeinschaften zwischen den Laien

und den religiösen Virtuosen, die er als „Aristokratie der religiös Qualifizierten“ (I/22-2, 317) bezeichnet. Als Virtuose sei man Mitglied „einer Elite, die der von ihnen verkündeten und gelehrten Ethik in ihrer Lebensführung kompromißlos und heroisch folgt“.⁹⁴⁷ In seiner Ausführung zur Virtuosengemeinschaft kann Weber erneut auf seine Ausführungen aus seiner *Protestantischen Ethik* zurückgreifen. Denn nach den katholischen Mönchs- und den islamischen Derwischorden sowie den jüdischen Peruschim nennt er vor allem die asketischen Sektenmitglieder des Puritanismus (vgl. I/22-2, 318) als Beispiele für religiöse Virtuosen. Bereits in seiner Protestantismusstudie bezeichnete Weber die katholischen Mönchsorden und die innerweltlichen Asketen des Puritanismus als „geistliche Aristokratie“ (I/9, 296; I/18, 332). Und auch hier war es die Unterscheidung zwischen religiösen Virtuosen und Laien, ‚Erwählten‘ und ‚Verdammten‘, die für seinen Begriff der ‚unsichtbaren Kirche‘ maßgeblich ist.⁹⁴⁸

Die für Weber die wichtigsten Virtuosen sind der Asket und der Mystiker. Anhand ihnen exemplifiziert er in Form einer schematischen wie typologischen Gegenüberstellung den Einfluss der ‚wichtigsten inhaltlichen Charakteristiken jeder Einzelreligion‘ auf die Lebensführung. Um die Heilsgüter als Faktor auf das praktische und soteriologische Verhalten bestimmen zu können, bedient er sich der beiden aus seiner Theodizee, die oben als Jenseits- und Wiedergeburtsglaube respektive ethischer und ontologischer Dualismus bezeichnet wurden.⁹⁴⁹

4. Askese und Mystik in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘

Von Weber werden zwei Heilsgüter identifiziert, die das praktische Verhalten ihrer Anhänger in besonderem Maße beeinflussen würden. Entweder das Heilsgut ist „eine spezifische Gabe aktiv ethischen *Handelns* mit dem Bewußtsein, daß Gott dies Handeln lenke: daß man Gottes Werkzeug sei [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 320); und weiter: „Wir wollen für unsere Zwecke diese Art der durch religiöse Heilsmethodik bedingten Stellungnahme eine religiös-*asketische*‘ nennen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 320). Oder „das spezifische Heilsgut ist nicht eine aktive Qualität des Handelns, also nicht das Bewußtsein der Vollstreckung eines göttlichen Willens, sondern eine *Zuständlichkeit* spezifischer Art. In vorzüglichster Form: ‚mystische Erleuchtung‘ [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 323). Der Werkzeugmetapher zur Benennung der asketischen Heilsmethodik stellt Weber die Gefäßmetapher zur Bezeichnung der mystischen Heilsmethodik gegenüber. Askese wird also als aktive und ethische Heilsmethodik bezeichnet, wohingegen die Mystik auf eine passive Zuständlichkeit abziele, um das von ihr angestrebte Heilsgut zu erreichen. Eine ähnliche Unterscheidung hat Weber bereits früher in *Wirtschaft und Gesellschaft* an jener Stelle getroffen, wo er auf Praktiken verweist, die eine Euphorie

⁹⁴⁷ Bernhard Lang (2001), 182.

⁹⁴⁸ Vgl. Kapitel C.II.3.g) dieser Arbeit.

⁹⁴⁹ Vgl. Kapitel D.II.8. dieser Arbeit.

als Empfindung des Göttlichen hervorrufen sollten. Er schreibt hier von der „mehr traumhaft (mystischen) als ‚Erleuchtung‘ oder mehr aktiv (ethischen) als Bekehrung empfundenen *Euphorie* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 312–313), geht an dieser Stelle jedoch nicht weiter auf die von ihm getroffene Unterscheidung ein. Anders in seiner Gegenüberstellung der Askese und Mystik. Die Unterscheidung zwischen dem Empfinden des Asketen als Werkzeug eines Gottes und jenem des Mystikers als ein Gefäß des Göttlichen, wird von Weber auch in seiner *Wirtschaftsethik* gemacht (vgl. I/19, 482). Wie wichtig diese Metaphern, und die darin enthaltene Differenzierung von Askese und Mystik, für Weber sind, zeigt sich daran, dass er sie in die zweite Fassung seiner *Protestantischen Ethik* eingefügt hat. Darin schreibt er: „Der religiöse Virtuose kann seines Gnadenstandes sich versichern *entweder*, indem er sich als Gefäß, *oder*, indem er sich als Werkzeug göttlicher Macht fühlt. Im ersten Fall neigt sein religiöses Leben zu mystischer Gefühlskultur, im letzteren zu asketischem *Handeln* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 308).

Die Werkzeug-Gefäß-Metapher und ihr Zusammenhang mit den Heilsgütern wird im folgenden Kapitel untersucht. Im daran anschließenden Kapitel wird die typologische Bestimmung der Begriffe Askese und Mystik analysiert. Beschlossen wird die nachfolgende Untersuchung mit Webers Ausführung zu Askese und Mystik als Ausdruck okzidentaler und asiatischer Religiosität.

a) *Das asketische ‚Werkzeug‘ und das mystische ‚Gefäß‘*

Sei das hauptsächliche Ziel der Heilsmethodik die Überwindung der eigenen Natur gewesen, mit dem Ziel der Selbstvergottung (vgl. I/22-2, 313),⁹⁵⁰ sei dies für die asketische wie mystische Lebensführung nicht möglich:

„Wo nun aber ein allmächtiger überweltlicher Gott den Kreaturen gegenübersteht, da kann Ziel der Heilsmethodik *nicht* mehr die Selbstvergottung in diesem Sinn sein, sondern die Erringung der von jenem Gott geforderten religiösen Qualitäten: sie wird damit jenseitig und ethisch orientiert, will nicht Gott ‚besitzen‘ – das kann man nicht – sondern entweder 1. Gottes ‚Werkzeug‘ oder 2. von ihm zuständig erfüllt sein [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 313–314).

Damit also Askese oder Mystik entstehen konnten, mussten erst die zugrundeliegenden Gotteskonzepte durch einen Propheten rationalisiert werden. Eine sinnhafte Verbindung zwischen der jeweiligen Gotteskonzeption und der Welt sei hierdurch nicht mehr möglich.⁹⁵¹

Die religiöse Bedingung der asketischen Lebensführung sei der Glaube an einen allmächtigen, transzendenten wie überweltlichen Gott. Hierdurch ist das Einswerden mit dem Gott, wie es noch in vorasketischen Heilsmethodiken der Fall war, keine Option mehr. Der Asket muss das Werkzeug Gottes werden, um sich seiner Gnade

⁹⁵⁰ Vgl. Kapitel D.III.2. dieser Arbeit.

⁹⁵¹ Vgl. Kapitel D.II.5. dieser Arbeit.

gewiss zu sein. Mit Werkzeug meint Weber einerseits das asketische Selbstverständnis, andererseits den aktiven Charakter der asketischen Heilsmethodik. Denn der Asket lässt sich seinem Verständnis nach von Gott benutzen, um dessen Gebote zu verwirklichen: „Der Erfolg seines Handelns ist ja ein Erfolg Gottes selbst, zu dem er beigetragen hat, mindestens aber ein Zeichen seines Segens ganz speziell für ihn und sein Tun“ (I/22-2, 329). Und dieser Erfolg sei es, der dem Asketen das Gefühl gebe, die Gnade Gottes erhalten zu haben: „Es ist dann vorhanden, wenn er in dem Bewußtsein lebt, daß ihm das einheitlich auf Gott bezogene, rationale ethische Handeln als Gottes Werkzeug gelingt“ (I/22-2, 326). Für Weber ist es der motorische Charakter, der das asketische Handeln auszeichnet und dem Asketen seine spezifische Heilsgewissheit gibt (vgl. I/22-2, 326). Damit betont er, dass das intellektuelle Erkennen des eigenen Gnadenstandes für den Asketen nicht nur nicht möglich, sondern dem Erlangen seines Heilsgutes direkt abträglich sei. Dies korrespondiere auch mit dem asketischen Weltverständnis, das von Weber skizziert wird. Denn die rationalste Form der Askese, die innerweltliche Askese, sehe von jeder sinnhaften Erklärung der Welt ab und betrachte ihr Handeln in dieser einzig unter dem ethischen Aspekt, „weil ihm das Bewußtsein genügt, in seinem persönlichen rationalen Handeln in dieser Welt den für ihn in seinem letzten Sinn unerforschlichen Willen Gottes zu vollstrecken“ (I/22-2, 328). Diese radikal ethische und die Welt, und folglich auch die Gesellschaft, abwertende Haltung der Askese hat Weber wie folgt beschrieben:

„Dann führt die religiöse Virtuosität [der Askese] stets dazu, neben der Unterwerfung der Naturtriebe unter die systematisierte Lebensführung auch die Beziehung zum sozialen Gemeinschaftsleben mit seinen unvermeidlich nicht heroischen, sondern utilitarisch konventionellen Tugenden einer ganz radikalen, religiös-*ethischen* Kritik zu unterwerfen. Die bloße ‚natürliche‘ Tugend innerhalb der Welt gewährleistet nicht nur das Heil nicht, sie gefährdet es durch Hinwegtäuschen über das eine, was allein not tut [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 320).

Während sich der Asket als Werkzeug seines Gottes begreift und dementsprechend handelt, sei das Ziel des Mystikers einen Bewusstseinszustand zu erreichen, durch den er zum Gefäß werde, in das das Göttliche einzugehen vermag (vgl. I/22-2, 326). Damit stünde die mystische Heilsmethodik der magischen Vorstellung der Selbstvergöttlichung näher als die Askese (vgl. I/22-2, 314). Da die asketische Lebensführung vornehmlich aus ethischem Handeln, also aus Aktivität besteht, gäbe es keine Zuständlichkeit der Gnade, die der Asket zu erreichen imstande sei. Anders hingegen der Mystiker, der nicht aktiv handeln, sondern die Zuständlichkeit durch Kontemplation erringen wolle und hierfür alle Alltagsinteressen abzuwehren respektive auszublenzen habe (vgl. I/22-2, 323): „Nur wenn das Kreatürliche im Menschen völlig schweigt, kann Gott in der Seele reden, nach der Erfahrung der Quäker, mit welcher nicht den Worten, wohl aber der Sache nach, alle kontemplative Mystik, von Laotse und Buddha bis zu Tauler, übereinstimmt“ (I/22-2, 323).

Die Kontemplation wird von Weber durch die Abgrenzung zur Weltbeziehung des Asketen beschrieben. Während dieser nämlich zur Welt in einem agonalen Verhältnis

steht, sei die mystische Kontemplation zu verstehen „als primär das Suchen eines ‚Ruhens‘ im Göttlichen und nur in ihm“ (I/22-2, 324). Denn die Welt sei für den Mystiker, wie auch für den Asketen, kein Objekt der Bejahung, sondern ein Hindernis auf dem Weg zum Heil (vgl. I/22-2, 328). Der kontemplative Zustand des Mystikers sei nicht nur als der Versuch der totalen Passivität, sondern auch als spezifische Form des Wissens zu verstehen:

„*Nichthandeln*, in letzter Konsequenz Nichtdenken, Entleerung von allem, was irgendwie an die ‚Welt‘ erinnert, jedenfalls absolutes Minimieren alles äußeren und inneren Tuns sind der Weg, denjenigen inneren Zustand zu erreichen, der als Besitz des Göttlichen, als unio mystica mit ihm, genossen wird: einen spezifischen Gefühlshabitus also, der ein ‚Wissen‘ zu vermitteln scheint [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 234).

Unter mystischem Wissen sei kein Wissen über Informationen, Sachen, Prozessen oder Abläufen in der Welt zu verstehen, sondern die Erkenntnis des sinnhaften Zusammenhanges dieser Welt (vgl. I/22-2, 234). Dieses Wissen sei praktisch und inkommunikabel, stelle eine Kenntnis von Werten und Unwerten in der Welt dar, auf dessen Grundlage sich unter bestimmten Bedingungen weitere Erkenntnisse mitteilen ließen (vgl. I/22-2, 325). Weber nennt das Wissen, das der Mystiker anstrebt, auch „mystische Erleuchtung“ (I/22-2, 323) und schreibt von der „Erleuchtungs‘-Mystik“ (I/22-2, 271). Das praktische Wissen der Mystik wird von Weber auch als Besitz, als ein „Haben“ (I/22-2, 325) bezeichnet. Dieses praktische und internale Wissen des Mystikers ist zu unterscheiden von dem Heiligen Wissen, das Weber als heteronomes Heilsgut beschreibt, als Form des Glaubens typologisiert und für ein typisches Merkmal unprophetischer Religionen hält: „Den Glauben als bloßes heiliges Wissen kennen nur die unprophetischen Religionen“ (I/22-2, 351). Dieses als Heiliges Wissen bezeichnete Heilsgut werde vornehmlich von intellektuellen Eliten angestrebt, etwa den vedischen oder konfuzianischen, und bestehe in literarischer Bildung, „die im weitesten Umfang mit bloßem gedächtnismäßigem Wissen identisch ist“ (I/22-2, 351).

Während also das mystische Wissen ein internalisiertes, praktisch vermitteltes und nur bedingt externalisierbares ist, ist das Heilige Wissen eines, das schriftlich festgehalten und tradiert wird und intellektuell begreifbar ist. In seiner *Wirtschaftsethik*, genauer in seiner Studie über den Buddhismus und Hinduismus, bezeichnet Weber die als Heilsgut verstandene Erkenntnis auch als Gnosis (vgl. I/20, 265). Unter Gnosis will er dann einerseits ein literarisches und philosophisches Wissen respektive Erkennen verstanden wissen, das die Welt zwischen dem erkennendem Selbst und der erkannten Materie unterscheidet (vgl. I/20, 279–280); oder Gnosis meint für ihn ein Bewusstsein um die Irrealität, Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Welt und allem Seienden (vgl. I/20, 280). In ihrer letzten Bedeutung meint Gnosis ein Haben: „Die Gnosis ist nicht ein gewöhnliches Wissen, sondern ein ‚Haben‘“ (I/20, 280). Dass Weber in der *Wirtschaftsethik* das literarisch-philosophische und das praktisch-mystische Wissen unter dem Oberbegriff der Gnosis zusammenfasst, dient ihm dazu, den Zusammenhang zwischen der brahmanischen

und antik-buddhistischen Soteriologien herzustellen. Hierauf wird an späterer Stelle zurückzukommen sein.⁹⁵²

Bestand der Hauptunterschied zwischen Askese und Mystik in der *Protestantischen Ethik* noch zwischen Rationalität und Emotionalität, wird diese Unterscheidung von Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* modifiziert. Die mystische Heilsmethodik ist nicht mehr durch Emotionalität bestimmt, sondern ebenso rational und methodisch wie die Askese. Nur zielt die Mystik auf Ruhe und Passivität, will rational und systematisch Wissen erlangen und nicht handeln. Diese Unterscheidung bringt Weber mit der bereits genannten Werkzeug-Gefäß-Metapher zum Ausdruck. Während der Asket die rationale und methodische Kontrolle seiner psychischen wie physischen Prozesse anstrebt, um ein in seinen Augen gottgefälliges Handeln zu habitualisieren und auf Dauer zu stellen, strebt der Mystiker nach der Entleerung des Bewusstseins, um so ein richtiges Wissen, in seiner ausgeprägtesten Form von Weber als Erleuchtung bezeichnet, zu erlangen.⁹⁵³ Damit beschreibt Weber den Unterschied zwischen Askese und Mystik nicht nur als einen zwischen aktivem und passivem Handeln, sondern auch zwischen praktischer und intellektueller Rationalität: „Askese dient der Herstellung eines ‚konstanten Handelns‘, Kontemplation der Herstellung eines ‚konstanten Bewußtseinszustands‘.“⁹⁵⁴ Somit ist die Mystik in *Wirtschaft und Gesellschaft* ebenso eine rationale Heilsmethodik wie die Askese. Indes wird der rationale Charakter der Mystik der in der *Wirtschaftsethik* relativiert, wodurch die Rationalität der asketischen Lebensführung stärker herausgestellt wird.⁹⁵⁵

Trotz dessen die Mystik in Webers Werk nie den gleichen Stellenwert erhält, der er der Askese beimisst, wird sie in seiner späten Soziologie methodisch wie historisch aufgewertet. Das zeigt sich nicht nur an der oben skizzierten stärkeren Parallelisierung der beiden Begriffe und der Ausdifferenzierung des Mystikbegriffes, sondern auch daran, dass Mystik in seinen späten religionssoziologischen Werken weitaus häufiger genannt wird als noch in seiner Protestantismusstudie.⁹⁵⁶

Die Änderung und damit einhergehende Aufwertung des Mystikbegriffes im Weber'schen Spätwerk, wird von Schluchter damit erklärt, dass Weber in seiner Beschäftigung mit der Russischen Revolution von 1905 einerseits mit der russischen Orthodoxie in Kontakt kam und sich andererseits in den 1910 intensiv mit den indischen Religionen, insbesondere dem antiken Buddhismus auseinandergesetzt hat. In seinem Diskussionsbeitrag zum Vortrag von Ernst Troeltsch über ‚Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht‘ auf dem Ersten Deutschen Soziologentag bezeichnet Weber die russisch-orthodoxe Religiosität als eine

⁹⁵² Vgl. Kapitel D.IV.2.a) dieser Arbeit.

⁹⁵³ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 85.

⁹⁵⁴ Wolfgang Schluchter (1991b), 85.

⁹⁵⁵ Vgl. Kapitel D.IV.2.b) dieser Arbeit.

⁹⁵⁶ Während in der *Protestantischen Ethik* der Begriff Mystik nur neunmal genannt wird, erwähnt Weber ihn in *Wirtschaft und Gesellschaft* 22-mal und in der *Wirtschaftsethik* sogar 52-mal; vgl. Volkhard Krech (2001a), 257.

mystische, die nicht identisch mit der lutherisch-emotionalen sei, sondern sich als eine durch Liebe geschaffene Gemeinschaftlichkeit ausdrücke.⁹⁵⁷ Damit verblieb, Schluchter folgend, der Mystikbegriff weiterhin in den Koordinaten, in denen er noch in der *Protestantischen Ethik* verortet war: „[H]ier asketische Handlungskultur, dort mystische Gefühlskultur“.⁹⁵⁸ Erst in seiner Auseinandersetzung mit den indischen Religionen habe Weber im antiken Buddhismus eine Religion entdeckt, in der die mystische Weltflucht nicht einfach nur in einer emotionalen Distanzierung oder einer mystischen Liebe besteht, sondern in einem rationalen und radikalen Zurückziehen aus der Welt.⁹⁵⁹ Daher argumentiert Schluchter, dass Weber seine Begriffstypologien stärker präzisieren musste, um die nichtchristlichen Religionen Asiens einbeziehen zu können. Diese begriffliche Präzisierung des Mystikbegriffes in *Wirtschaft und Gesellschaft* geht einher mit dessen typologischen Ausdifferenzierung. Es gibt nicht mehr nur Mystik, sondern ebenso wie bereits bei der Askese eine innerweltliche und eine die Welt fliehende Form.

b) Askese und Mystik als typologische Begriffe

Die schon in der *Protestantischen Ethik* vorgenommene Unterscheidung zwischen inner- und außerweltlicher Askese behält Weber auch in *Wirtschaft und Gesellschaft* bei. Nunmehr schreibt er jedoch nicht von außer- und innerweltlicher Askese, sondern von weltablehnender und innerweltlicher Askese (vgl. I/22-2, 320–321). Dass Weber nun anstatt vom außerweltlichen vom weltablehnenden Asketen schreibt, hängt damit zusammen, diesen stärker vom neuen Typus des weltfliehenden Mystikers zu unterscheiden. Denn im Gegensatz zu letzterem fliehe der Asket nicht vor der Welt, sondern sei durch eine innere Haltung des Kampfes gegen die Welt gekennzeichnet: „Der weltablehnende Asket hat mindestens die negative innere Beziehung vorausgesetzten *Kampfes* zur ‚Welt‘. Man spricht deshalb bei ihm zweckmäßigerweise von ‚*Weltablehnung*‘, nicht von ‚*Weltflucht*‘, die vielmehr den kontemplativen Mystiker kennzeichnet [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 324). Wie auch in der Protestantismusstudie, wird die Unterscheidung zwischen den beiden Askesetypen mit der verschiedentlichen Richtung erklärt, in die sich das asketische Handeln hin konzentrieren kann: Richtet sich das Handeln gegen die Welt, macht es ein Ausscheiden aus den sozialen, familiären, ökonomischen, erotischen, künstlerischen Sphären der Welt notwendig; in diesem Fall schreibt Weber von der

⁹⁵⁷ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 82. Obwohl Weber sich nach der Veröffentlichung seiner *Protestantischen Ethik* anlässlich der Revolution von 1905 intensiv mit Russland beschäftigte, die russische Sprache angeblich binnen einiger Wochen lernte, viele Gespräche mit russischen Gelehrten und Studenten führte und mehrere Artikel zur politischen und sozialen Situation veröffentlichte, wobei er auch die russisch-orthodoxe Kirche mit in seine Betrachtung einbezog, nimmt das russisch-orthodoxe Christentum kaum eine bemerkenswerte Rolle in seiner Religionssoziologie ein. Zur Interpretation der russischen Orthodoxie durch Weber vgl. Hermann Beyer-Thoma (2003).

⁹⁵⁸ Wolfgang Schluchter (1991b), 83.

⁹⁵⁹ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 83.

weltablehnenden Askese (vgl. I/22-2, 321). Oder die Askese wende sich der Welt zu, um sie zu bezwingen, dann werde sie „umgekehrt die Betätigung der eigenen spezifisch heiligen Gesinnung, der Qualität als erwählten Werkzeugs Gottes gerade innerhalb und gegenüber den Ordnungen der Welt verlangen: *innerweltliche Askese* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 321). Im Falle der innerweltlichen Askese wird das Handeln in der Welt zu einer durch den Gott auferlegten Pflicht (vgl. I/22-2, 321); bemerkenswerterweise erwähnt Weber bei seiner Beschreibung der innerweltlichen Askese in seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ an keiner Stelle den Begriff des Alltags. Beiden Formen der Askese ist die Anschauung gemein, dass die Welt verworfen und verdammt sei (vgl. I/22-2, 322). Während der weltablehnende Asket hieraus die Konsequenz ziehe, die Welt in Form der Klausur zu bekämpfen und damit sich selbst in Einsamkeit, Arbeit und Gebet zu disziplinieren, würde die Welt für den innerweltlichen Asketen zur Aufgabe, gerade weil sie sündhaft und durch Gott verworfen sei. Dann wird die Welt, „weil sie unvermeidlich von Natur aus Gefäß der Sünde bleibt, gerade um der Sünde willen und zu deren möglicher Bekämpfung in ihren Ordnungen eine ‚Aufgabe‘ für die Bewährung der asketischen Gesinnung [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 322). Dennoch, die Welt ist nicht nur ‚Gefäß der Sünde‘, sondern auch die Schöpfung Gottes. Hierdurch werde die Welt die Bewährungsstätte des innerweltlichen Asketen: „Als Gegenstand dieser aktiven Bewährung werden die Ordnungen der Welt für den Asketen, der in sie gestellt ist, zum ‚Beruf‘, den es rational zu ‚erfüllen‘ gilt“ (I/22-2, 322).

Wie bereits in der *Protestantischen Ethik*, bezeichnet die innerweltliche Askese auch in *Wirtschaft und Gesellschaft* die religiöse Ethik des Puritanismus im 17. und 18. Jahrhundert. Nun werden von Weber auch politische Gemeinwesen genannt, die Ausdruck der innerweltlichen Askese gewesen seien. Politisch sei der innerweltliche Asket ein Naturrechtler gewesen, der als politischer Reformator oder als Revolutionär auftrat und Staaten geschaffen habe, wie etwa das quäkerische Pennsylvania, die englische Republik unter Oliver Cromwell und seinem Parlament der Heiligen (vgl. I/22-2, 321), oder wie ihn „der radikale pietistische Konventikel-Kommunismus gekannt hat“ (I/22-2, 321). All diesen politischen Gemeinschaften der innerweltlichen Askese sei die Orientierung an objektiven, rationalen und formalen Maßstäben bei der Errichtung eines Gemeinwesens gemein: „Verpönt ist Gewalt des Einzelnen gegen Menschen, aus Leidenschaft oder Rachsucht, überhaupt aus persönlichen Motiven – gottgewollt aber die rationale Niederhaltung und Züchtigung der Sünde und Widerspenstigkeit im zweckvoll geordneten Staate“ (I/22-2, 323).⁹⁶⁰ Der eigene rigorose ethische Anspruch des innerweltlichen Asketen werde von diesem auf die Welt angewandt zu einem versachlichenden und disziplinierenden Regime: „Immer aber wird es eine ethisch rationale Ordnung und Disziplinierung der Welt sein, die er dabei, entsprechend seiner methodisch rationalen Selbstdisziplin, verlangt“ (I/22-2, 330). Weber bezeichnet an späterer Stelle auch die Versachlichung des gesell-

⁹⁶⁰ Indem Weber den innerweltlich-asketischen Staat als einen zweckvollen bestimmt, dessen Ziel die Stiftung und der Erhalt der göttlichen Ordnung sei, rückt er ihn in die Nähe des religiösen Gemeinschaftstypus der Kirche; vgl. Kapitel C.II.3.g).

schaftlichen Umgangs miteinander allgemein als Ausdruck eines asketischen Einflusses auf die jeweilige Gesellschaft, wobei es unerheblich sei, ob dies Mönchsgemeinschaften oder puritanische ‚Theokratien‘ gewesen seien (vgl. I/22-2, 332).

Mit dem Prädestinationsdogma des innerweltlichen Asketen gehe ein uner-schütterliches Selbstbewusstsein angesichts der eigenen Lebensführung und des religiösen Auftrages einher, denn die „Prädestination gewährt dem Begnadeten das Höchstmaß von Heilsgewißheit“ (I/22-2, 363): „Denn unter allen Umständen war der Prädestinationsdeterminismus ein Mittel der denkbar intensivsten systematischen Zentralisierung der ‚Gesinnungsethik‘“ (I/22-2, 367). Weber knüpft mit dieser Feststellung an sein Konzept der Persönlichkeit aus seinen methodologischen Schriften und seiner *Protestantischen Ethik*, schreibt in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ aber von ‚Gesamtpersönlichkeit‘, ohne diesen Begriff von dem der Persönlichkeit abzugrenzen (vgl. I/22-2, 367). In der Protestantismusstudie versteht er Persönlichkeit bekanntlich als das systematische und konsequente Handeln entsprechend individuell gewählter Werte.⁹⁶¹ Auch in *Wirtschaft und Gesellschaft* schreibt er davon, dass dieses Persönlichkeitskonzept der innerweltlichen Askese zugrundeliege, für die das Handeln eines Menschen bloß Ausdruck seiner Gesinnung und damit seiner Persönlichkeit sei und folglich das jenseitige Schicksal vorhersage. Dadurch wird die Persönlichkeit selbst aber religiös aufgewertet, denn diese „ist durch ‚göttliche Wahl‘ mit dem Ewigkeitwertakzent versehen, nicht irgendeine einzelne Handlung“ (I/22-2, 367). Darüber hinaus habe das Prädestinationsdogma Calvins auch das Selbstbewusstsein der bürgerlichen Kultur der Neuzeit begründet. Denn die Heilsgewissheit des Prädestinationsdogmas war es, die nicht nur die disziplinierte Heilssuche im weltlichen Beruf, sondern auch die ‚unüberwindbare Disziplin der Cromwell’schen Kavallerie‘ bedingt (vgl. I/22-2, 364) und den „(,pharisäischen‘) Stolz heroistischer bürgerlicher Askese“ (I/22-2, 365) gespeist habe. Wie der innerweltliche Asket aufgrund des Prädestinationsdogmas im Einzelnen nicht in Fatalismus verfallen sei, sondern eine ungeahnte Aktivität im Berufsleben entfaltet habe, wirkt er auch im Bereich des Politischen und Sozialen schöpfend und revolutionär, indem er der bestehenden Gesellschaft seine versachlichende Disziplin aufzwang oder neue Formen des Zusammenlebens entwarf.

Über den Idealtypus der weltablehnenden Askese schreibt Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* weitaus seltener als über die innerweltliche Askese. Er nennt weder ausführlich historische Vertreter der weltablehnenden Askese, noch geht er inhaltlich näher auf sie ein. Vielmehr dient ihm die weltablehnende Askese einerseits dazu, die innerweltliche Askese genauer zu bestimmen, insbesondere in historischer Perspektive, andererseits vermag er mit ihrer Hilfe als Kontrastmittel die Typen der Mystik näher zu charakterisieren. Hinsichtlich der ersten Funktion des Begriffs der weltablehnenden Askese schreibt Weber, dass die asketischen Ansprüche der benediktinischen wie cluniazensischen Mönchsgemeinschaften bereits die Arbeit als Heilsmethodik empfohlen haben (vgl. I/22-2, 337–338). An späterer Stelle dient ihm

⁹⁶¹ Vgl. Kapitel C.II.3.i)bb) dieser Arbeit.

die klösterliche weltablehnende Askese als Kontrastierungsfolie zur Bestimmung der innerweltlichen Askese, die nicht wie die erstgenannte die Ausschaltung, sondern die Disziplinierung aller weltlichen Reize anstrebe und dennoch alle körperlichen wie seelischen Annehmlichkeiten verachte (vgl. I/22-2, 340). Dass der weltablehnende Asket eine weniger konsequente Rationalisierung seiner Lebensführung als der innerweltliche Asket anstrebe, erschließt sich auch aus Webers Ausführungen zur sogenannten Anstaltsgnade. Hierunter ist die religiöse Vorstellung zu verstehen, die Gnade werde durch eine Autorität und deren Repräsentanten unabhängig ihres persönlichen Charismas verliehen oder ausgedient (vgl. I/22-2, 344–345). Die Anstaltsgnade sei der spezifische Standpunkt der katholischen Kirche, die „in der Praxis schwankend zwischen mehr magischer und mehr ethisch-soteriologischer Auffassung“ (I/22-2, 346) sei. Die qua Autorität gespendete Gnade habe eine entlastende Wirkung auf die Gläubigen der katholischen Kirche. Dadurch, dass die Heilsgewissheit nicht durch eine rein individuelle Leistung errungen, sondern gespendet werde, ließe sich keine ethische Spannung erzeugen, die den Menschen dauerhaft zu einer methodischen und rationalen Lebensführung motiviere (vgl. I/22-2, 347). Hierdurch geraten einzelne, als sündhaft verstandene Handlungen in den Mittelpunkt der Heilsmethodik, bei gleichzeitigem Zurücktreten des ethischen Gesamtanspruches an den Menschen (vgl. I/22-2, 347). Weiterhin vertrete die Anstaltsgnade „als Kardinaltugend und entscheidende Heilsbedingung den Gehorsam, die Unterwerfung unter die Autorität, sei es der Anstalt als solcher oder des charismatischen Gnadependenden“ (I/22-2, 348), was ebenfalls ein Hindernis für die ethische Systematisierung des Inneren des Menschen sei: „Die Lebensführung ist in diesem Fall nicht eine Systematisierung von innen und aus einem Zentrum heraus, welches der Einzelne selbst errungen hätte, sondern sie speist sich aus einem außer ihr liegenden Zentrum“ (I/22-2, 348). Es sei nicht bloß die örtliche Begrenzung auf das Kloster oder den Konvent, die den weltablehnenden Asketen von einer Durchdringung der Welt nach asketischen Maßstäben abhalte, sondern ebenso die institutionelle Verteilung und Verfügung der Gnade durch die Kirche. Indem Weber die weltablehnende Askese des katholischen Mönchtums als eine durch Äußerlichkeit und Heteronomie bestimmte Lebensführung versteht, greift er das antikatholische Bild auf, das sich im Askeseverständnis führender Philosophen und Theologen des 19. Jahrhunderts finden lässt, wie es oben skizziert wurde.⁹⁶² Dieser antikatholische Zug wird dadurch verstärkt, dass Weber das katholische Mönchtum mit den vorprophetischen Religionen parallelisiert. Denn der innerweltliche Asket des Puritanismus habe wie ein Prophet die Zwänge des Klosters überwunden: „Aus der weltabgewendeten Klosterzelle heraus tritt dann der Asket als Prophet der Welt gegenüber“ (I/22-2, 330). Dennoch komme der monastischen Askese die historische Bedeutung zu, die Arbeit religiös ausgezeichnet und ihr somit zur Ehre verholfen zu haben (vgl. I/22-4, 637).

⁹⁶² Vgl. Kapitel D.I.3. dieser Arbeit.

Äußerlich ließen sich wetablehnende Askese und weltfliehende Mystik nur schwer auseinanderhalten. Der Unterschied zwischen ihnen sei „überhaupt und in ganz besonderem Maße zwischen wetablehnender Askese und weltflüchtiger Kontemplation flüssig“ (I/22-2, 325). Beide Formen der rationalen Heilsmethodik entfernen sich räumlich von der Welt, doch während das asketische Ausscheiden aus der Welt ein aktives und agonales sei, sei das der weltfliehenden Mystiker eines, das sich als Suche nach der Ruhe im Göttlichen äußere (vgl. I/22-2, 324). Dieses Suchen versteht Weber als rationale und methodische Konzentration auf das Heilsgut (vgl. I/22-2, 325) und diese mystische Rationalisierung der Lebensführung sei negativer Art und bestünde „in der *Abwehr* der Störungen durch Natur und soziale Umwelt [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 325). Und weiter: „Damit wird die Kontemplation keineswegs ein passives Sichüberlassen an Träume, auch nicht eine einfache Autohypnose, obwohl sie dieser in der Praxis nahekommen kann“ (I/22-2, 325). Es gelte dem weltfliehenden Mystiker, sich auf das als Heilsbedingung angesehene Wissen zu konzentrieren, diese Wahrheiten nicht nur intellektuell zu begreifen, sondern sein Ziel liege „in der gefühlten Einheit von Wissen und praktischer Gesinnung, welche dem Mystiker die entscheidende Versicherung seines religiösen Gnadenstandes bietet“ (I/22-2, 326). Indem Weber die weltfliehend-mystische Heilsmethodik als ein bewusstes Verhalten beschreibt, ist diese für ihn ein Handeln und schließt auch gewolltes Dulden oder Unterlassen mit ein (vgl. I/12, 393).

Es ist nun die für Weber entscheidende praktische wie soziale Konsequenz der weltfliehenden Mystik, dass diese sich hinsichtlich der Gemeinschaftsbildung indifferent, gar ablehnend verhalte. Er bringt diese Position zum Ausdruck, indem er die weltfliehende Mystik aus Sicht des innerweltlichen Asketen beschreibt:

Der kontemplative Mystiker denkt, vom Standpunkt des Asketen aus gesehen, nicht an Gott und die Mehrung von dessen Reich und Ruhm und an die aktive Erfüllung seines Willens, sondern ausschließlich an sich selbst; er existiert überdies, sofern er überhaupt lebt, schon durch die bloße Tatsache seiner unvermeidlichen Lebensfürsorge in konstanter Inkonzsequenz“ (I/22-2, 326–327).

Weber bestätigt diese vorgeblich asketische Sicht auf den weltfliehenden Mystiker, indem er schreibt, dieser stünde aufgrund der Art seiner Lebensführung in einer stärkeren Abhängigkeit zur Welt. Denn der wetablehnende Mystiker, den Weber hier mit den buddhistischen Mönchen identifiziert, sei angewiesen auf die „Gaben der Welt und könnte also nicht leben, wenn die Welt nicht konstant eben das täte, was er für sündig und gottentfremdend hält: Arbeit“ (I/22-2, 327). Der weltfliehende Mystiker befinde sich Weber folgend immer in einem gebrochenen Verhältnis zur Welt. So ist er zwar beispielsweise vom Ackerbau abhängig, sieht sich aber aufgrund des Tötungsverbotens nicht in der Lage, selbst landwirtschaftlich tätig zu werden (vgl. I/22-2, 327). Folglich sei der weltfliehende Mystiker nicht dazu fähig, den von ihm erstrebten Heilszustand konsequent und dauerhaft aufrecht zu erhalten; sein religiöses Ideal wird nie konsequent zu erfüllen sein, sondern immer durch seine Abhängigkeit von der Welt gebrochen. Anders als der innerweltliche Asket, der die Welt und sich selbst diszipliniert und der göttlichen Ordnung unterwirft, ist es dem

Mystiker verwehrt, seiner Lebensführung dauerhafte Stabilität zu verleihen, geschweige denn gesellschaftsschöpfende Kräfte aus seinem religiösen Ideal heraus zu entfalten. Dies schreibt Weber an späterer Stelle auch explizit: „Der typische Mystiker ist weder ein Mann starken sozialen Handelns überhaupt, noch vollends der rationalen Umgestaltung der irdischen Ordnungen an der Hand einer auf den äußeren Erfolg gerichteten methodischen Lebensführung“ (I/22-2, 331–332). Die für Weber einzige Form der mystischen Gemeinschaftsbildung ist ein Gemeinschaftshandeln, das auf einem „Akosmismus des mystischen Liebesgefühls“ (I/22-2, 332) beruhe, jedoch einzig durch psychologische Momente und nicht durch formale Prinzipien zustande komme. Historisch lag der sogenannte Akosmismus des mystischen Liebesgefühls etwa der muslimischen und christlichen Urgemeinde sowie der „Minimierung der Organisation der altbuddhistischen Mönchsgemeinde zugrunde“ (I/22-2, 332). Ebenso habe das Täuferreich von Münster jede rationale Ordnung verworfen und sich einzig auf die akosmische und durch Gott vermittelte Liebesbeziehung zwischen den Mitgliedern begründet (vgl. I/22-2, 331).

Die fehlende gemeinschaftsbildende Kraft des weltfliehenden Mystikers gelte auch im Falle des sogenannten „innerweltlich lebenden kontemplativen Mystiker“ (I/22-2, 329). Dieser finde seine Bewährung jedoch nicht in der Weltflucht, sondern im Bestehen innerhalb der weltlichen Ordnungen. Dabei will Weber das kontemplative Bestehen innerhalb der Welt nicht verstanden wissen als ein Bewähren durch, sondern gegen die weltlichen Einrichtungen, allen voran des Berufes (vgl. I/22-2, 328). Hierdurch stünde der innerweltliche Mystiker in einer opportunistischen und konformistischen Haltung zur Welt, ohne diese zu bejahen: „Er minimiert also sein Handeln, indem er sich in die Ordnungen der Welt, so wie sie sind, ‚schickt‘, in ihnen sozusagen inkognito lebt, wie die ‚Stillen im Lande‘ es zu aller Zeit getan haben, weil Gott es nun einmal so gefügt hat, daß wir darin leben müssen“ (I/22-2, 329). Auch die Ethik des innerweltlichen Mystikers sei eine ‚gebrochene‘. Denn er sei nicht in der Lage, seine weltlichen Aufgaben als eine durch Gott auferlegte Pflicht zu begreifen, sondern sehe sich stets dazu gezwungen, sie als zu meidende Versuchung zu begreifen. Somit ist „die Erhaltung echter Demut in der Welt in der Tat die *einzig* Bürgschaft dafür, daß seine Seele ihr nicht anheimgefallen ist [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 329). Wie bereits in der *Protestantischen Ethik* sieht Weber im lutherischen Protestantismus, aber auch in der Mystik Johannes Taulers oder in den Lehren Laotsees Formen der innerweltlichen Mystik (vgl. I/22-2, 331).⁹⁶³

Die Mystik ist nach Weber eine Heilsmethodik, die prinzipiell unabhängig von einem Gemeinschafts- respektive sozialen Handeln ist. Zwar komme es historisch immer wieder zu mystischen Vergemeinschaftungen, doch seien diese für Mystiker weder heilsrelevant, noch ist diesen aufgrund ihrer mystischen Grundlage eine Dauer beschieden. Durch das vermeintliche Urteil des innerweltlichen Asketen über den Mystiker, demzufolge dieser „nicht an Gott und die Mehrung von dessen Reich und Ruhm und an die aktive Erfüllung seines Willens, sondern ausschließlich an sich

⁹⁶³ Vgl. Kapitel C.II.3.e) dieser Arbeit.

selbst“ (I/22-2, 326) denke, lässt sich auf Webers eigene Position schließen. Weber widerspricht dieser hypothetischen Position des innerweltlichen Asketen nicht, sondern bestätigt sie implizit, indem er dem weltfliehenden Mystiker religiöse Inkonsequenz vorwirft, sei dieser trotz seiner Weltflucht weiterhin von der Welt abhängig. Zur Erinnerung: In seinem Kategoriensatz, der in zeitlicher Nähe zu den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ entstanden ist, definiert Weber das Gemeinschaftshandeln als ein Handeln, das „subjektiv sinnhaft auf das Verhalten anderer Menschen bezogen wird“ (I/22-2, 406). Zwar muss auch der Mystiker mit anderen Menschen kooperieren, ob als weltfliehender oder innerweltlicher, doch tut er dies nicht, um das Heilsgut zu erreichen, sondern aufgrund der Notwendigkeit des Lebenserhalts.⁹⁶⁴ Unter Bezugnahme auf die Beschreibung religiösen Handelns als Gemeinschaftshandeln, wäre folglich die mystische Heilsmethodik kein religiöses, sondern allgemein sinnhaftes Handeln (vgl. I/22-2, 121). Ob sich die mystische Lebensführung damit überhaupt als soziales Handeln, also eines, das sich sinnhaft auf das eines anderen bezieht, beschreiben ließe, soll hier nicht weiter diskutiert werden (vgl. I/23, 172).

Weber steht mit seiner Einschätzung der Mystik als prinzipiell ‚asozialer Religiosität‘ nicht allein. Heinrich Rickert unterscheidet in seinem 1913, also zur Zeit der Niederschrift der ‚Religiösen Gemeinschaften‘, erschienenen Aufsatz *Vom System der Werte* zwischen einer asozialen und kontemplativen sowie einer aktiven und sozialen Religiosität, ohne jedoch die Begriffe Askese oder Mystik zu verwenden:

„Neigte der Glaube als Abschluß der kontemplativen, unpersönlichen und asozialen Reihe mit monistischer Tendenz notwendig zur Weltverneinung, so darf es sich hier, wo das persönliche Leben der vielen Individuen voll-enden soll, nur um Bejahung der Fülle persönlicher und sozialer Aktivität handeln. Jedenfalls treten hier Gott und die ‚Welt‘ auseinander und müssen auch bei noch so enger Verbindung getrennt bleiben.“⁹⁶⁵

Weber kommentierte Rickerts Aufsatz zustimmend in einem auf den späten November 1913 verfassten Brief an diesen (vgl. II/8, 408–410). Als Gegengabe möchte er Rickert seine „*empirische* Casuistik der Contemplation und aktiven Religiosität schicken [Kursiv im Original; C. L.]“ (II/8, 411), die laut des Briefes zu diesem Zeitpunkt jedoch nur bis zu drei Viertel fertig verfasst sei (vgl. II/8, 411). Ob und inwieweit Weber für seine Unterscheidung zwischen mystisch-kontemplativer und asketisch-aktiver Religiosität wichtige Impulse durch Rickert erhalten hat, ist nicht mehr zu rekonstruieren.

In der *Wirtschaftsethik* wird die Unterscheidung von Askese und Mystik von Weber stärker systematisiert. Weber verwirft den Begriff der Heilsmethodik vollständig und anstatt von der weltablehnenden Askese schreibt er nunmehr von der weltfliehenden Askese. Hierdurch wird der Begriff der Weltablehnung frei und zum Gegenbegriff zur Weltpassung.⁹⁶⁶ Askese und Mystik werden unter „weltableh-

⁹⁶⁴ Vgl. Volkhard Krech (2001a), 256.

⁹⁶⁵ Heinrich Rickert (1913), 320.

⁹⁶⁶ Vgl. Stefan Breuer (2001b), 230.

nenden Erlösungsethiken“ (I/19, 520) zusammengefasst. Jedoch sind die Gesichtspunkte, die Weber bereits zur Typologisierung der Begriffe Askese und Mystik in *Wirtschaft und Gesellschaft* genutzt hat, auch in seiner *Wirtschaftsethik* weiterhin gültig. Denn entweder erfolge die Weltablehnung innerhalb der Welt, dann schreibt Weber von der innerweltlichen Askese oder Mystik, oder sie erfolgt als Weltflucht, worunter weltflüchtige Askese wie Mystik fallen (vgl. I/19, 482):

„Als Gegensätze auf dem Gebiete der Weltablehnung wurden schon in den einleitenden Bemerkungen hingestellt: die aktive Askese: ein gottgewolltes Handeln als Werkzeug Gottes einerseits, andererseits der kontemplative Heilsbesitz der Mystik, der ein ‚Haben‘, nicht ein Handeln bedeuten will, und bei welchem der Einzelne nicht Werkzeug, sondern ‚Gefäß‘ des Göttlichen ist, das Handeln in der Welt mithin als Gefährdung der durchaus irrationalen und außerweltlichen Heilzuständigkeit erscheinen muß“ (I/19, 482).

Die Identifikationen des Asketen als Werkzeug Gottes und die des Mystikers als Gefäß des Göttlichen sind auch in der *Wirtschaftsethik* die maßgeblichen Motive der beiden Lebensführungen. Ebenso behält Weber seine Identifizierung beider Idealtypen mit den historischen Vertretern bei, die er bereits in *Wirtschaft und Gesellschaft* vorgenommen hat: Den asketischen Puritanismus und den mystischen Buddhismus (vgl. I/19, 489). Auch in der ‚Zwischenbetrachtung‘ will Weber die empirischen Grenzen zwischen den Typen der Weltablehnung innerweltlicher Askese und Mystik sowie ihren weltfliehenden Pendanten als fließend verstanden wissen (vgl. I/19, 482–483).

Indem Weber seine Askese-Mystik-Typologie aus der *Protestantischen Ethik in Wirtschaft und Gesellschaft* sowie der *Wirtschaftsethik* aufgreift und weiter ausdifferenziert, werden sie begrifflich gleichrangig behandelt. Die Mystik ist nicht mehr nur vorwiegend ein Begriff, der die innerweltliche Askese stärker kontrastiert, wie dies in seiner Protestantismusstudie der Fall ist, sondern dient nun ebenfalls dem typologischen Erfassen religiöser und rationaler Handlungen respektive religiöser Lebensführungen.⁹⁶⁷ Ein Grund hierfür ist das kulturkomparative Forschungsprogramm, das Weber ab etwa 1910 zu verfolgen beginnt.⁹⁶⁸ Der vergleichende Aspekt in Bezug auf das Thema der religiösen Lebensführung wird daran deutlich, dass Weber „seine Unterscheidung zwischen Askese und Mystik eng [verknüpft] mit den okzidental und indischen erlösungsreligiösen Traditionen“.⁹⁶⁹ Weber schreibt dazu: „Es ist nun der historisch entscheidende Unterschied der vorwiegend morgenländischen und asiatischen, gegenüber den vorwiegend okzidental Arten der Erlösungsreligiosität, daß die ersteren wesentlich in Kontemplation, die letzteren in Askese ausmünden“ (I/22-2, 332).⁹⁷⁰ Auch hier sei die Unterscheidung fließend. So

⁹⁶⁷ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 86.

⁹⁶⁸ Vgl. Kapitel D.I.3. dieser Arbeit.

⁹⁶⁹ Wolfgang Schluchter (1991b), 90.

⁹⁷⁰ Eine ähnliche Unterscheidung zwischen der europäischen und der indischen Religiosität hat bereits Hegel vorgenommen. In seiner Rezension der Abschriften der Vorlesungen, die Wilhelm von Humboldt in den Jahren 1825 und 1826 an der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin über die *Bhagavadgita* gehalten hat, schreibt Hegel von der „be-

gebe es in den christlichen Traditionen Europas ebenso mystische Elemente, wie es asketische Lebensführungen in Indien und es mannigfaltige Kombinationen beider Heilsmethodiken sowohl in den europäischen Christentümern und in den asiatischen Religionen gibt. Das meint, dass zwischen der Konzeption eines innerweltlichen und unpersönlichen Göttlichen und der mystischen Heilsmethodik „zwar eine Wahlverwandtschaft, aber keine unbedingte Zusammengehörigkeit“ bestünde.⁹⁷¹ Wichtig sei jedoch das jeweilige Gotteskonzept, das in Indien zu einer mystischen und im Okzident zu einer asketischen Lebensführung tendieren würde:

„In Indien gipfelt selbst eine so asketische Heilsmethodik wie die der Jainamönche in einem rein kontemplativen mystischen letzten Ziel, in Ostasien ist der Buddhismus die spezifische Erlösungsreligiosität geworden. Im Okzident dagegen schlägt, wenn von den vereinzelt Vertrettern eines spezifischen Quietismus, die erst der Neuzeit angehören, abgesehen wird, selbst ausgesprochen mystisch gefärbte Religiosität immer erneut in aktive und dann natürlich meist asketische Tugend um, oder vielmehr: es werden im Wege einer inneren Auslese der Motive die vorwiegend zu irgendeinem aktiven Handeln, gewöhnlich zur Askese weisenden bevorzugt und in die Praxis umgesetzt“ (I/22-2, 333).

Es gebe eine Grundtendenz in den praktischen Konsequenzen der Religionen Europas und Indiens, die trotz gegenteiliger Elemente innerhalb der Kulturen historisch immer erneut auftreten würden. So hätte die kontemplativen Lebensführungen mystischer Persönlichkeiten der europäischen Geschichte, etwa Bernhard von Clairvaux' oder Franz von Assisis, immer wieder asketische Züge angenommen und „Meister Eckhardt stellt schließlich Martha über Maria, dem Heiland zum Trotz“ (I/22-2, 333).⁹⁷² Damit ist die Askese in *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie der *Wirtschaftsethik* nicht nur eine Erscheinung innerhalb der europäischen Religionsgeschichte, sondern der zentrale Bestimmungspunkt, anhand dessen Weber die okzidentale Kultur aus ihrer christlichen Tradition heraus bestimmt.

Weber nennt in seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ fünf religiöse Grundlagen der Kultur des Okzidents. Dabei führt er auch aus, welcher Stand die christliche Askese in Europa aufgegriffen, durchgesetzt und damit den asketischen Zug der okzidentalen Kultur bestimmt habe. Hierbei bedient er sich auch hierfür des Kulturvergleiches mit den Religionen Indiens.

kannte[n] indische[n] Ausübung gewaltsamer Zurückziehung und das Aushalten in der Einfirmigkeit eines tat- und gedankenlosen Zustandes“; Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1997), 128. Merkmal indischer Religiosität sei es, „in leerer Sinnlosigkeit sich zu erhalten, nicht die Strenge der Bütungen des Fasten, Geißeln, Kreuztragens, stupiden Gehorchens in Handlungen und äußerlichem Tun“; Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1997), 128. Vgl. dazu Hans G. Kippenberg (1997), 35–38.

⁹⁷¹ Wolfgang Schluchter (1991b), 93.

⁹⁷² Meister Eckhart hat in einer Predigt der Martha von Bethanien als Symbolfigur der *vita activa* gegenüber Maria von Bethanien, die für die *vita contemplativa* stand, den Vorzug gegeben und ihr in der Stufenfolge zur christlichen Vollkommenheit den höheren Rang zugesprochen; vgl. Kurt Flasch (2011), 260.

c) Der ‚asketische Okzident‘

Webers Gegenüberstellung der religiösen Traditionen des Okzidents und Asiens in *Wirtschaft und Gesellschaft* ist nicht ausführlich, sondern exemplarisch und befindet sich in einer deutschsprachigen Tradition des Kultur- und Religionsvergleiches.⁹⁷³ Bei seinem Vergleich von Okzident und Asien, einem im 19. Jahrhundert weit verbreiteten Topos der Religionskomparatistik,⁹⁷⁴ verbleibt Weber in oberflächlichen Parallelisierungen. Beispielsweise vergleicht er die katholische Kirche, die er als rationale Organisation versteht, mit dem sogenannten Lamaismus und anderen vermeintlichen „asiatischen Hierarchen, etwa der taoistischen oder andere Erbpatriarchen chinesischer und indischer Sekten“ (I/22-2, 339), die er typologisch als mystagogische Gruppen begreift. Auch hinsichtlich des Okzidents fasst er Phänomene und Kulturen unterschiedlicher Epochen zusammen, etwa christliche Vorstellungen und Einrichtungen, wie die katholische Kirchenstruktur, oder die antiken römischen Institutionen (vgl. I/22-2, 336).

Als erstes Charakteristikum der okzidentalen Religion nennt Weber die Konzeption eines allmächtigen und überweltlichen Gottes, der der kreatürlichen Welt gegenüberstünde. Das religiöse Ziel der Selbstvergottung sei im Okzident somit weitestgehend ausgeschlossen gewesen und falls es dies doch gab, galt es in der okzidentalen Religionsgeschichte als heterodoxe Anschauung (vgl. I/22-2, 334). Aus der genannten Gotteskonzeption folge die Vorstellung, die Erlösung sei nur in Form der ethischen Bewährung zu erringen: „Alle Erlösung mußte immer erneut den Charakter einer ethischen ‚Rechtfertigung‘ vor jenem Gott annehmen, die letztlich nur durch ein irgendwie aktives Handeln zu leisten und zu gewähren war“ (I/22-2, 334). Einher ginge die okzidentale Gotteskonzeption immer mit dem Verständnis kreatürlichen Charakters der Welt und die sie bestimmende Ordnung, die somit nicht ewig sind (vgl. I/22-2, 334). Die Vorstellung einer ewigen Ordnung sei hingegen den indischen Karmankonzeptionen eigen. Denn diese würden die ‚ewige Ordnung‘ – Weber setzt diesen Begriff hier in Anführungsstriche, um ihn von der weltlichen Ordnung zu unterscheiden – mit dem Sein gleichsetzen, wodurch entweder die Einheit im Bewusstsein oder die Flucht aus dieser das Ziel asiatischer Religiosität sein soll (vgl. I/22-2, 334).

Die jeweiligen Gotteskonzeptionen stünden auch mit den sozialen Trägern der entsprechenden religiösen Traditionen im Zusammenhang. Die asiatischen Religionen seien maßgeblich durch Intellektuelle geformt und verbreitet worden, „welche die ‚Sinnhaftigkeit‘ der empirischen Welt nie aufgaben“ (I/22-2, 334). Hieraus schlussfolgert Weber:

„Für den Inder konnte daher tatsächlich durch ‚Einsicht‘ in die letzten Konsequenzen der Karmankausalität ein Weg zur Erleuchtung und Einheit von ‚Wissen‘ und Handeln führen, der jeder Religiosität, welche vor der absoluten Paradoxie der ‚Schaffung‘ einer festste-

⁹⁷³ Vgl. Hans G. Kippenberg (1994), 85–87.

⁹⁷⁴ Vgl. Helwig Schmidt-Glintzer (1996), 13–14.

hendermaßen unvollkommenen Welt durch einen vollkommenen Gott stand, also durch intellektuelle Bewältigung dieser nicht zu Gott hin, sondern von ihm fortgeführt wurde, ewig verschlossen blieb“ (I/22-2, 335).

Der theoretische Weltbezug des Intellektuellen führe dazu, dass Wissen beziehungsweise Erkennen das bestimmende Element der Intellektuellen- und folglich der indischen Erlösungsreligiosität geworden sei. Diese These Webers wird in seiner Studie zu den indischen Religionen des Buddhismus und Hinduismus weiter und systematisch ausgeführt.⁹⁷⁵

Anders verhielte es sich mit dem sozialen Träger der okzidentalen Religiosität. Weber hatte zwar bereits in der *Protestantischen Ethik* das Bürgertum des 18. Jahrhunderts als Träger der innerweltlichen Askese verstanden, ist aber auf dessen ständische Interessen, die für die Wahl und Ausgestaltung der Religiosität verantwortlich seien, nicht weiter eingegangen – auch nicht in der zweiten Fassung der Protestantismusstudie. In den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ schreibt er die asketische Prägung der okzidentalen Religion einem bestimmten Stand zu: Dem römischen Amtadel. Während die griechischen Eliten euphorische Kulte, Rituale wie Praktiken pflegten, „als ein Innwerden des spezifisch Göttlichsten im Menschen“ (I/22-2, 336), habe der römische Amtadel, der „ein rationaler Amtadel war“ (I/22-2, 336), jede Form der Ekstase, etwa den kultischen Tanz, abgelehnt (vgl. I/22-2, 336–337). Es sei der praktische Rationalismus der Römer gewesen, der die Entwicklung des Christentums in Europa maßgeblich beeinflusst und geprägt habe.⁹⁷⁶ Denn auf der Grundlage des praktischen und rationalen römischen Standesethos seien jene Elemente der frühen Christengemeinden übernommen und gepflegt worden, die ihren rationalen Ansprüchen entsprochen hätten:

„Die Ablehnung jeder Art der Ekstase ebenso wie jeder Befähtheit mit individueller Heilsmethodik seitens des weltbeherrschenden militärischen Amtadels Roms [...] war nun eine der Quellen jenes durchaus praktisch politisch gewendeten, streng sachlichen Rationalismus, den die Entwicklung der okzidentalen Christengemeinden als feststehenden Charakterzug aller auf eigentlich römischem Boden möglichen Religiosität vorfand und den die römische Gemeinde speziell ganz bewußt und konsequent übernahm“ (I/22-2, 337).

Dieser praktische und weltbeherrschende Rationalismus des römischen Amtadels habe maßgeblichen Einfluss auf die christlich-okzidentale Heilsmethodik gehabt, „denn als wesentliches Charakteristikum aber tritt andererseits gerade im Okzident als hygienisch-asketisches Mittel die *Arbeit* hervor und steigert sich dann an Bedeutung in der ganz methodisch die rationalste Schlichtheit pflegenden Zisterzienserregel [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/22-2, 338). Die Rationalisierung der Askese sei weiter gesteigert worden, indem die Bettelmönche des Mittelalters einer

⁹⁷⁵ Vgl. Kapitel D.IV.2. dieser Arbeit.

⁹⁷⁶ An dieser Stelle erwähnt Weber beiläufig auch den Einfluss des jüdischen Rationalismus auf die okzidentale Heilsmethodik, ohne hier weiter darauf einzugehen (vgl. I/22-2, 336). Den Zusammenhang zwischen okzidentalem Rationalismus und antikem Judentum stellt er erst in der letzten Studie seiner *Wirtschaftsethik* über das antike Judentum her; vgl. Kapitel D.V.1. dieser Arbeit.

hierarchischen Struktur unterworfen wurden. Wie bereits in der *Protestantischen Ethik*, ist auch in den ‚Religiösen Gemeinschaften der Endpunkt des Rationalisierungsprozesses der monastischen Askese der Jesuitenorden (vgl. I/22-2, 338). Diesen Rationalisierungsprozess der okzidentalen Askese von ihrer frühesten Form bei Benedikt von Nursia über die mittelalterlichen Mönchsorden bis hin zu den nach-reformatorischen Jesuiten hat Weber bereits in seiner *Protestantischen Ethik* skizziert (vgl. I/9, 290; I/18, 324–325).⁹⁷⁷

Weitere in *Wirtschaft und Gesellschaft* aufgezählte Faktoren für die Herausbildung der asketischen Religiosität des Okzident sind etwa die rationale Ordnungsstruktur der katholischen Kirche, die dazu geführt habe, die außerweltliche Askese zu einer welthistorisch einzigartigen rationalen wie systematischen Heilsmethodik zu formen (vgl. I/22-2, 339). Hinzu komme die im Okzident einzigartige rationale Rechtsordnung, die die Beziehung zwischen Gott und Mensch als juristisch begründet zu verstehen: „Die Beziehung zu Gott wurde in spezifischem Maß eine Art von rechtlich definierbarem Untertanenverhältnis, die Frage der Erlösung entschied sich in einer Art von Rechtsverfahren, wie dies ja noch bei Anselm von Canterbury charakteristisch entwickelt ist“ (I/22-2, 335). In Webers Studie über das antike Judentum stammt die als Rechtsverhältnis verstandene Beziehung zwischen Gott und Mensch hingegen aus dem *Alten Testament*.⁹⁷⁸

Es ist der praktische und rationale Charakter der okzidentalen Religion und Askese, der für Weber den Unterschied zu den Religionen Asiens ausmacht. Hierdurch sei es möglich gewesen, religiöse Lebensformen in andere Aufgabenbereiche zu integrieren. So habe sich das okzidentale Bettelmönchtum im Gegensatz zum indischen in den rationalen Betrieb zwingen lassen und Aufgaben in der Ketzerverfolgung, der Wohltätigkeit oder der Predigt übernommen (vgl. I/22-2, 338): „Die außerweltliche Askese des Mönchtums ist nur im Okzident, wo sie undisziplinierte Truppe einer rationalen Amtsbükratie wurde, zunehmend zu einer Methodik aktiv rationaler Lebensführung systematisiert worden“ (I/22-2, 339). Weber hebt auch hier erneut die weltgeschichtlich herausragende Bedeutung der innerweltlichen Askese des Puritanismus hervor, denn „eine prinzipielle und systematische ungebrochene Einheit von innerweltlicher Berufsethik und religiöser Heilsgewißheit hat in der ganzen Welt nur die Berufsethik des asketischen Protestantismus gebracht“ (I/22-2, 339). Die innerweltliche Askese habe über die religiöse Ethik hinaus Wirkung entfalten können und so stünde „die rationale Versachlichung und Vergesellschaftung der sozialen Beziehungen die spezifische Folge der okzidentalen innerweltlichen Askese im Gegensatz zu aller anderen Religiosität der Welt“ (I/22-2, 340). Damit wird der in der *Protestantischen Ethik* beschriebene Berufsmensch ein Ausdruck der asketischen Kultur des Okzidents unter anderen (vgl. I/22-2, 340). Es ist also nicht mehr nur die Ökonomie, die maßgeblich durch die asketische Tradition des okzidentalen Christentums beeinflusst wurde, sondern die gesamte Kultur Europas

⁹⁷⁷ Vgl. Kapitel C.II.3.d) dieser Arbeit.

⁹⁷⁸ Vgl. Kapitel D.V.I. dieser Arbeit.

und des neuzeitlichen Nordamerikas sei durch die formalen und sachlichen Rationalisierungen bestimmt, die der außer- wie innerweltlichen Askese entstammen, die in dem Glauben an einen transzendenten und allmächtigen Gott wurzeln. In einem Brief an Hermann Graf Keyserling vom 21. Juni 1911 bezeichnet Weber das Gehorchen der Gebote Gottes denn auch als „das eigentlich *schöpferische* Element der westlichen Culturentwicklung [Kursiv im Original; C. L.]“ (II/7, 238).

Mit seiner Feststellung des asketischen Ursprungs der okzidentalen Kultur hat Weber auch die Maßstäbe gebildet, anhand derer er die großen Weltreligionen und ihre Auswirkungen auf Politik, Ökonomie und Kultur untersuchen kann. Der idealtypische Askesebegriff wird hier zum komparativen Mittel, um die Kulturen Chinas und Indiens mit der Kultur des Okzidents vergleichen zu können. Damit verbleibt er zwar im welthistorischen Kontext von *Wirtschaft und Gesellschaft*, nun aber nicht mehr durch kursorische Beispiele, sondern im Sinne einer Analyse der jeweiligen Religionen und ihrer Auswirkungen auf die Formen des Wirtschaftens, des Rechts, der Politik.

IV. Askese als idealtypischer Komplementärbegriff im Kulturvergleich zwischen ‚Okzident‘ und Asien

In seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ unterscheidet Weber nicht dezidiert zwischen den Religionen Chinas und Indiens. Zwar schreibt er etwa von den „indischen Intellektuellenreligionen“ (I/22-2, 352), den „indischen kontemplativen Erlösungsreligionen“ (I/22-2, 408), von der „klassisch chinesischen Denkweise“ (I/22-2, 160) und der „chinesischen Ethik“ (I/22-2, 266). Doch schreibt er ansonsten generalisierend von den sozialen Träger der chinesischen und indischen Ethik, die „die dortige ‚gottlose‘ religiöse Ethik schufen“ (I/22-2, 192) oder generalisierend von den „morgenländischen und asiatischen [...] Arten der Erlösungsreligiosität“ (vgl. I/22-2, 332) und fasst die chinesischen und indischen Religionsgruppen unter dem vermeintlich gemeinsamen Gesichtspunkt der Kontemplation zusammen (vgl. I/22-2, 339). In seiner *Wirtschaftsethik* unterscheidet Weber nun zwischen den indischen und chinesischen Religionen, untersucht ihre kulturellen, historischen wie sozialen Grundlagen ihrer historisch wirkmächtigsten Religionen, um deren Auswirkung auf die Lebensführung ihrer Anhänger und schlussendlich auf das ökonomische Handeln nachzuvollziehen.⁹⁷⁹

Dass es gerade China und Indien sind, die Weber genauer untersucht, hat nicht nur damit zu tun, dass es ihm in seiner *Wirtschaftsethik* um die Weltreligionen, jene Religionen, die die meisten Anhänger um sich scharen, geht, sondern hat auch mit der kulturvergleichenden Forschung seiner Zeit zu tun. Denn der Kulturvergleich zwischen China und Indien dient im 19. Jahrhundert nicht bloß der Erkenntnis fremder

⁹⁷⁹ Vgl. Kapitel D.I.2. dieser Arbeit.

Kulturen, sondern auch der eigenen.⁹⁸⁰ Das gilt auch für Weber. So vergleicht er zum Schluss seiner Indienstudie die Bedeutung Chinas für Asien mit jener Frankreichs für Europa (vgl. I/20, 526–527), wohingegen die Geschichte und Bedeutung Indiens für Asien mit jener des antiken Griechenlandes und des Christentums für die Kultur des Okzidents zu vergleichen sei (vgl. I/20, 528).

In beiden Studien geht Weber gleich vor: Beginnend mit der Darstellung und Untersuchung der kulturellen, politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse der jeweiligen Kultur, folgt im zweiten Teil seine Analyse der philosophischen und vor allem religiösen Vorstellungen und Lebensführungen. Die Korrelation zwischen sozialem Stand und der Religion, die religiösen Faktoren bei der Herausbildung der jeweiligen religiösen Ethik stehen hierbei im Mittelpunkt seiner Untersuchung.⁹⁸¹ Dabei sind es die von ihm untersuchten Gruppen, die in kultureller und religiöser Hinsicht eine hegemoniale Stellung innerhalb ihrer Kultur innehaben respektive -hatten: In China seien das die konfuzianischen Staatsbeamten, in Indien die Intellektuellenkaste der Brahmanen gewesen. Mit der kulturellen Hegemonie eines Standes ginge die Prävalenz der standesspezifischen Religiosität einher. In China ist dies für ihn der Konfuzianismus, in Indien ist es der Hinduismus, vor allem aber der Buddhismus, der eine wirkmächtige Rolle in der gesamten Religionsgeschichte Asiens spielt. Die analytische Konzentration auf die Elitenstände und der ihnen zugehörigen Religionen erklärt die eher periphere Beschäftigung Webers mit anderen Religionen dieser Kulturräume, etwa dem Jainismus.

Dem Askesebegriff kommt in beiden Studien die Bedeutung zu, explizit oder implizit als Vergleichspunkt zu dienen, anhand dessen Weber die chinesische sowie die indische Kultur und Religion idealtypisch mit jener des Okzidents vergleicht. Im Falle der Studie über den Konfuzianismus und Taoismus wird dieser Vergleich im letzten Kapitel ‚Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus‘ von Weber direkt gezogen. In seiner Studie über den Hinduismus und Buddhismus erfolgt die Gegenüberstellung weniger systematisch, indem Weber auf die Unterschiede zwischen der okzidental-asketischen sowie indisch-kontemplativen Lebensführung eingeht.

Webers Bestimmungen des Askesebegriffs in den beiden genannten Studien aus der *Wirtschaftsethik* werden nachfolgend untersucht. Hierbei wird der Anordnung innerhalb der *Wirtschaftsethik* folgend erst auf den Askesebegriff in der China-, dann in der Indienstudie eingegangen. Um Webers Argumentation nachvollziehbar zu machen, werden der Stand sowie die ihm eigene religiöse Ethik respektive Vorstellung skizziert, wie sie in den Untersuchungen Webers ausgeführt werden. Der Begriff der Heilsmethodik, der noch zentral in seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ als kategorialer Begriff zur Bezeichnung der auf religiöse Selbstvervollkommnung ausgerichteten Praktiken erschien, wird von Weber in seiner *Wirtschaftsethik* un-

⁹⁸⁰ Vgl. Helwig Schmidt-Glintzer (1996), 13–14.

⁹⁸¹ Vgl. Kapitel D.I.2. und D.I.3. dieser Arbeit.

kommentiert fallen gelassen und findet daher auch im Folgenden keine Verwendung.⁹⁸²

1. Formen des praktischen Rationalismus: Innerweltliche Askese und Konfuzianismus

In seiner historischen Untersuchung der chinesischen Kultur geht Weber nicht chronologisch vor.⁹⁸³ Es sind vor allem zwei Zeiträume der chinesischen Geschichte, mit denen er sich in seiner Studie über den Konfuzianismus und Taoismus beschäftigt. Zum einen die sogenannte klassische Zeit Chinas, die in der europäischen Geschichtsschreibung des beginnenden 20. Jahrhunderts von der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus bis zum Beginn der europäischen Zeitrechnung datiert wurde und zum anderen die Geschichte Chinas seit 1780. Abgesehen von einigen Anmerkungen zur chinesischen Geschichte des 7. und 11. Jahrhunderts, werden die zweitausend Jahre zwischen Klassischer Zeit und Moderne aufgrund der sinologischen Forschung seiner Zeit von Weber als weitestgehend geschichtslos und somit für irrelevant erachtet.⁹⁸⁴

Die für die chinesische Kultur und Geschichte maßgebliche Schicht sei jene, die Weber als Literaten bezeichnet: „Die – mit Unterbrechungen und unter oft heftigen Kämpfen, aber doch stets erneut und stets zunehmend – herrschende Schicht in China sind und waren, endgültig seit reichlich zweitausend Jahren, die *Literaten* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 286). Der chinesische Literatenstand sei dezidiert von den religiösen Spezialisten anderer Religionen zu unterscheiden, etwa den sogenannten christlichen und islamischen Klerikern, den jüdischen Rabbinern, altägyptischen Priestern oder den indischen Brahmanen (vgl. I/19, 286). Denn die Voraussetzung, um zum chinesischen Literatenstand zu gehören, sei weder an die Zugehörigkeit zu einer elitären Schicht noch an magisches Charisma gebunden, „sondern die Schrift- und Literaturkenntnis als solche, daneben ursprünglich vielleicht astrologische Kenntnisse, machten ihr Prestige aus“ (I/19, 288). Die Aufgabe des Literaten innerhalb der chinesischen Kultur sei die Bewahrung der staatlichen Ordnung gewesen und habe sich habituell in einem praktischen Rationalismus geäußert (vgl. I/19, 344–

⁹⁸² Vgl. Kapitel D.III.4.b) dieser Arbeit.

⁹⁸³ Vgl. Wolfram Eberhard (1983), 55–57.

⁹⁸⁴ Vgl. Sybille van der Sprenkel (1983), 92. Wolfram Eberhard schreibt, dass Webers Blick eben durch die ihm seiner Zeit zur Verfügung stehende sinologische Literatur beeinflusst ist und diese unter den genannten Umständen um 1920 „mehr Einsicht als ein anderes sinologisches Werk vor 1920“ verrät; Wolfram Eberhard (1983), 55. Dahingegen behauptet George Steinmetz, dass sich Weber bei der Auswahl der sinologischen Literatur stärker von seinen Vorurteilen habe leiten lassen; vgl. George Steinmetz (2015), 357–358. Er bezeichnet Webers Studie über den Konfuzianismus und Taoismus „as a classic example of Sinophobia“; George Steinmetz (2007), 365. Eine aktuelle wie kritische Würdigung von Webers China-Studien nebst Diskussion der Widersprüche gegen seine Ergebnisse nimmt Heiner Roetz ausführlich vor; vgl. Heiner Roetz (2020), 678–694.

345): Die Angehörigen der chinesischen Literatenschicht waren Beamte, ihr Rationalismus war praktisch-politisch (vgl. I/19, 289).

Die mit der Ethik des chinesischen Literatenstandes korrelierende Religion sei der Konfuzianismus gewesen, der „die Standesethik einer literarisch gebildeten weltlich-rationalistischen Pfründnerschaft“ (I/19, 86) und „ebenso wie der Buddhismus, nur Ethik (‘Tao’, darin entsprechend dem indischen ‚Dhamma‘)“ (I/19, 345) gewesen sei. Vom Buddhismus unterscheide sich der Konfuzianismus dadurch, dass er einen charismatischen Virtuosenstatus nicht kenne, dadurch eine ‚Laiensittlichkeit‘ sei und nicht vor der Welt fliehe, sondern seine ethische Aufgabe in der Anpassung an die Welt sehe (vgl. I/19, 345). Der Grund hierfür sei der, dass dem Konfuzianismus jeder Erlösungsgedanke fehle:

„Der Gedanke einer Erlösung fehlte der konfuzianischen Ethik natürlich völlig. Weder von der Seelenwanderung noch von jenseitigen Strafen (die beide der Konfuzianismus nicht kannte), noch vom Leben (das er bejahte), noch von der gegebenen sozialen Welt (deren Chancen er durch Selbstbeherrschung klug zu meistern gedachte), noch vom Bösen oder einer Erbsünde (von der er nichts wußte), noch von irgend etwas sonst, außer: von der würdelosen Barbarei der gesellschaftlichen Ungeschliffenheit, begehrte der Konfuzianer ‚erlöst‘ zu werden“ (I/19, 351).

Der chinesischen Religiosität im Allgemeinen, und damit auch dem Konfuzianismus, fehle die Vorstellung „einer satanischen Macht des Bösen“ (I/19 417). Ebenso bestreitet Weber das Vorhandensein einer Philosophie in China, die vergleichbar mit jener Indiens, des Okzidents oder Vorderasiens gewesen sei.⁹⁸⁵ Denn die chinesische Philosophie habe demzufolge „weder spekulativ-systematischen Charakter“ (I/19, 312) noch betreibe sie eine „fachmäßige *Logik* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 312), wie die okzidentalen Denksysteme griechischem Ursprungs. Selbst ein Wort für Religion würde der chinesischen Kultur fehlen (vgl. I/19, 335). Der konfuzianische Habitus orientiere sich an der bestehenden Ordnung, die als prinzipiell gut aufgefasst werde und deren Defizite durch Bildung und Erziehung zu beheben wären (vgl. I/19, 427–428). Daher schreibt Weber, die „Vernunft‘ des Konfuzianismus war ein Rationalismus der Ordnung“ (I/19, 367) und bezeichnet diesen auch als „intellektualistische[n] Rationalismus einer Beamtenschicht“ (I/19, 333). Damit gleicht seine Beschreibung des Konfuzianismus seinen Ausführungen zur Beamtenreligiosität in *Wirtschaft und Gesellschaft*. Hierin schreibt er, dass Beamte „stets Träger eines weitgehenden nüchternen Rationalismus einerseits, des Ideals der disziplinierten ‚Ordnung‘ und Ruhe als absoluten Wertmaßstabes andererseits“ (I/22-2, 232) seien. Der konfuzianische Literatenbeamte habe einen Weltoptimismus sowie eine praktische Orientierung besessen, und was ihm „fehlte, war: die zentrale methodisch *lebensorientierende* Macht einer Erlösungsreligion [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 369).

Das Fehlen einer Erlösungsreligion in China macht Weber dafür verantwortlich, dass es dort keine Rationalisierung des Alltagshandelns gegeben habe. Denn auch der

⁹⁸⁵ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 43.

Taoismus sowie der chinesische Buddhismus seien weitestgehend nur magische oder mystagogische Religionen gewesen (vgl. I/19, 448–449): „Es fehlte nicht nur alles, was unserer Seelsorge entspricht, sondern vor allem auch jede Spur von einer ‚Kirchendisziplin‘ und also auch jedes Mittel einer religiösen Lebensreglementierung“ (I/19, 449). Um diesen Punkt zu verdeutlichen, wählt Weber in seiner Studie abschließend die Methode des Vergleiches und parallelisiert den „konfuzianischen Rationalismus – denn dieser Name gebührt ihm –“ (I/19, 451) mit dem protestantischen Rationalismus in Form der innerweltlichen Askese (vgl. I/19, 451).

Die von Weber gewählten Vergleichspunkte sind das Verhältnis von Konfuzianismus und Puritanismus zur Magie und ihre systematische Ordnung von Gott und Welt (vgl. I/19, 451). Insbesondere letzteres ist für Weber das zentrale Momentum, das die Unterschiede zwischen asketischem Protestantismus und konfuzianischem Literaten bedingt und erklärt. Denn durch seinen positiven Bezug zu den weltlichen Ordnungen, der den Kern der konfuzianischen Ethik bildet, nehme dieser gleichsam eine affirmative Haltung gegenüber magischen Praktiken ein. Laut Weber verwandele die chinesische Philosophie wie Kosmogonie die „Welt in *einen Zaubergarten* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 407), deren Bewahrer und Beschützer der konfuzianische Literat sei: „Die *Erhaltung* dieses Zaubergartens aber gehörte zu den intimsten Tendenzen der konfuzianischen Ethik [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 451). Dem stellt Weber den asketischen Puritaner gegenüber, der nicht nur alle magischen Handlungen und Praktiken verworfen habe, sondern auch „in der sublimierten Form der Sakramente und Symbole wurde sie prinzipiell ausgerottet, so sehr, daß der strenge Puritaner selbst die Leichen seiner Lieben formlos verscharrten ließ, um nur jeder ‚Superstition‘, und das hieß hier: jedem Vertrauen auf Manipulationen magischen Charakters, die Quelle abzugraben“ (I/19, 450). Weber betont, dass vonseiten der Puritaner damit nicht der Glaube an Magie ausgerottet wurde. Er verweist hier auf den ‚Aberglauben‘, der beispielsweise zu den Hexenprozessen Neuenglands geführt habe. Jedoch wurde seitens der asketischen Protestanten jede Magie als nicht nur heilsindifferent, sondern dem Heil abträglich interpretiert (vgl. I/19, 450). Die Ursache der innerweltlich-asketischen Magiefeindlichkeit liege in der radikalen Abwertung der Welt durch die Puritaner, wodurch eine für sie kaum zu überbrückende Spannung zur Welt entstanden sei (vgl. I/19, 451). Stärker als noch in *Wirtschaft und Gesellschaft* wird die Spannung zwischen dem Gott, und damit verknüpft mit der ethischen Forderung, und der als verworfen interpretierten Welt, nunmehr als maßgeblicher Faktor bei der Herausbildung einer religiösen Ethik, herausgestellt. Wie auch in den ‚Religiösen Gemeinschaft‘ bedürfe es eines Propheten, der die Spannung zwischen Gott und Welt durch die Rationalisierung der Gotteskonzeption hervorrufe: „Eine echte Prophetie schafft eine systematische Orientierung der Lebensführung an *einem* Wertmaßstab von innen heraus, der gegenüber die ‚Welt‘ als das nach der Norm ethisch zu formende Material gilt [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 460). Weder habe die chinesische Kultur einen allmächtigen, transzendenten und persönlichen Gott, noch eine Prophetie hervorgebracht, die die göttlichen Gebote zusammengefasst und rationalisiert hätte, um eine

ethische Anforderung an die Anhänger zu formulieren: „Eine Spannung gegen die ‚Welt‘ war nie entstanden, weil eine ethische Prophetie eines überweltlichen, ethische *Forderungen* stellenden Gottes, soweit die Erinnerung zurückreicht, völlig gefehlt hat [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 454).

Weber greift zur handlungstheoretischen Klärung des Unterschiedes zwischen konfuzianischer und asketischer Ethik auf seine bekannte Unterscheidung zwischen ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ Handlung zurück. Während die innerweltliche Askese ihre Motive von ‚innen‘ heraus erhalte, werden die Motive der Konfuzianers von ‚außen‘ zugetragen. Weber schreibt dementsprechend, dass die konfuzianische Ethik „mehr von außen ankultiviert als von innen heraus entwickelt“ (I/19, 460) sei. Dem Konfuzianer fehle damit jede Motivation, sein Handeln von Innen heraus zu systematisieren. Der konfuzianische Ethiker sei ein „optimal angepaßter“ und „*nur* im Maße der Anpassungsbedürftigkeit in seiner Lebensführung rationalisierter Mensch[, er] ist aber keine systematische Einheit, sondern eine Kombination nützlicher Einzelqualitäten [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 460). Familientraditionen, Staatskult und überlieferte magische Praktiken bilden die Orientierungspunkte der konfuzianischen Literatenlebensführung und „konnte[n] jenes Streben zur Einheit von innen heraus, das wir mit dem Begriff ‚Persönlichkeit‘ verbinden, nicht entstehen lassen“ (I/19, 461).

Obwohl also die asketische Tradition des Okzidents sowie der Konfuzianismus beides praktische Rationalismen sind, unterscheiden sie sich eklatant durch die ihnen zugrundeliegenden Motive. Zwar gebe es augenscheinliche Parallelen zwischen dem Konfuzianismus und der thomistischen wie lutherischen Ethik, doch seien diese lediglich oberflächlich, habe doch keine christliche Theologie es vermocht, die Spannung zwischen Gott und Welt zu überwinden (vgl. I/19, 461). Indem Weber die ethische Religiosität des Okzidents der konfuzianischen diametral gegenüberstellt und die revolutionäre Bedeutung des asketischen Protestantismus hervorhebt (vgl. I/19, 463), bestätigt er erneut seine These von der okzidental als der asketischen Kultur.⁹⁸⁶

In seiner Gegenüberstellung von Konfuzianismus und innerweltlicher Askese, geht Weber genauer auf die asketischen ‚Errungenschaften‘ des Okzidents ein. Wie bereits in *Wirtschaft und Gesellschaft*, sind dies allen voran die Rationalisierung und Versachlichung des sozialen Verkehrs, die die familiären und privaten bis zu den geschäftlichen Beziehungen in Europa und Nordamerika geprägt haben:

„Die große Leistung der ethischen Religionen, vor allem der ethischen und asketischen Sekten des Protestantismus, war die *Durchbrechung* des Sippenbandes, die Konstituierung der Überlegenheit der Glaubens- und *ethischen* Lebensführungsgemeinschaft gegenüber der *Blutsgemeinschaft* in starkem Maße selbst gegenüber der Familie. Ökonomisch angesehen: die Begründung des *geschäftlichen Vertrauens auf ethische Qualitäten* der Einzelindividuen, welche in sachlicher *Beruf*sarbeit bewährt waren [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 463).

⁹⁸⁶ Vgl. Kapitel D.III.4.c) dieser Arbeit.

Die innerweltliche Askese, entstanden aus den Geboten der ethischen Prophetie, habe zu einer Verinnerlichung und damit einer Ethisierung des Handelns geführt, die die gesellschaftlichen Ansprüche an die Person respektive das Individuum und nicht mehr an die Familien- oder Sippongemeinschaften gestellt habe. Während also der Konfuzianer in einer Gesellschaft lebe, deren überlieferten Ordnungen die unverbrüchliche Garantie konkreter Handlungen biete, habe sich der innerweltliche Asket sich von den traditionellen Strukturen befreit, nicht mehr nur den wirtschaftlichen, wie noch in der *Protestantischen Ethik*.⁹⁸⁷ Anstelle der Tradition als Regulatorium gesellschaftlichen Umganges sei im Okzident durch das Auftreten der innerweltlichen Asketen die Ethik getreten, die persönliche Qualität, die sich im von Prinzipien geleiteten und rationalen Handeln äußere und hierdurch die Persönlichkeit konstituiere. Es ist nicht die Ordnung der Welt, die der innerweltliche Asket adaptiert, sondern andersherum, sind es seine persönlichen Werte, besser gesagt: die Werte seines Gottes, die er der Welt oktroyiert. Aus diesem Grund bezeichnet Schluchter in seiner Weiterentwicklung der Systematik der religiösen Lebensführung Webers die innerweltliche Askese richtigerweise auch als rationalste Form der Weltbeherrschung, während der Konfuzianismus die rationalste Ausprägung der Weltanpassung sei.⁹⁸⁸

Damit geht die Bedeutung des Begriffes der innerweltlichen Askese erneut über seine Funktion als idealtypisches Analyse- und Vergleichsinstrument hinaus. Denn in ihm zeichnet sich wie bereits in der *Protestantischen Ethik* das persönliche, ethische Ideal Webers ab, das Mommsen als aristokratischen Individualismus bezeichnet. Hierunter sei eine einerseits auf den bürgerlichen Liberalismus, andererseits auf Nietzsche zurückgehende Vorstellung zu verstehen, nach welcher „alle gesellschaftlichen Phänomene auf eine grundlegende Relation zurückzuführen [sind], nämlich das Verhältnis der wertsetzenden Persönlichkeit zur empirischen Realität, die dieser als Material der Bewährung und Selbstverwirklichung diene“.⁹⁸⁹ Bemerkenswerterweise ähnelt der von Weber in der China-Studie skizzierte innerweltliche Asket dem von ihm in seinem Objektivitätsaufsatz beschriebenen Kulturmenschen, der ihm als anthropologische Prämisse seiner Werttheorie dient. Denn dieser sei „begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“ (I/7, 189). Wie auch der innerweltliche Asket, ist der Kulturmensch Webers mit der Sinnlosigkeit der empirischen Welt konfrontiert, gegenüber der er Stellung nehmen muss, um ihr selbst Sinn zu geben. Jedoch ist auch Webers Begriff des Kulturmenschen uneindeutig. Einerseits versteht er darunter in seiner Studie über den Konfuzianismus jenen Menschentypus, den er mit den Bewohnern des modernen Okzidents gleichsetzt und der mit der Sinnlosigkeit der Welt konfrontiert sei (vgl. I/19, 518), andererseits meint er damit „einen Menschen von bestimmter innerer und äußerer Lebensführung“ (I/19, 303) im

⁹⁸⁷ Vgl. Kapitel C.II.3.a) dieser Arbeit.

⁹⁸⁸ Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 103.

⁹⁸⁹ Wolfgang J. Mommsen (1974a), 42.

Allgemeinen, zu der dieser gemäß seinem jeweiligen Kulturideal erzogen werden muss. Im letzteren Fall schreibt Weber Kulturmensch in Anführungsstrichen, etwa in Bezug auf die Brahmanen in seiner Hinduismus-Buddhismus-Studie (vgl. I/19, 248).

Es ist der wertsetzende, die Welt umformende, sich selbst und die Welt rationalisierende und dabei nur durch die innere Wertsetzung geleitete innerweltliche Asket, der von Weber durch die Kontrastierung mit dem Konfuzianismus herausgearbeitet wird. Mit der Kontemplation des antiken Buddhismus existiert für Weber ein weiterer Typus der rationalen Lebensführung, den er ausführlich in seiner Studie über die Religionen Indiens untersucht. Die Kontemplation bezeichnet Weber in seiner ‚Zwischenbetrachtung‘ als Gegensatz zur Askese „auf dem Gebiet der Weltablehnung“ (I/19, 482).

2. Asketisch-okzidentale und mystisch-indische Religiosität

Die indische Religiosität sei „im stärksten Kontrast gegen China die Wiege der theoretisch und praktisch weltverneinendsten Formen von religiöser Ethik, welche die Erde hervorgebracht hat“ (I/19, 479), schreibt Weber zu Beginn seiner ‚Zwischenbetrachtung‘. Während sich also die innerweltliche Askese vom Konfuzianismus durch ihre radikale Weltablehnung unterscheidet und sich hieraus die Unterschiede in der Lebensführung erklären lassen (vgl. I/19, 482), ist die Weltablehnung das gemeinsame Charakteristikum der okzidentalen Askese und der indischen Mystik:

„Radikal ist der Gegensatz, wenn auf der einen Seite die Askese des Handelns sich innerhalb der Welt als deren rationale Gestalterin zur Bändigung des kreatürlich Verderbten durch Arbeit im weltlichen ‚Beruf‘ auswirkt (innerweltliche Askese) und wenn die Mystik ihrerseits die volle Konsequenz der radikalen Weltflucht zieht (weltflüchtige Kontemplation)“ (I/19, 482).

Es hat sich in der vorangegangenen Untersuchung gezeigt, dass die Auseinandersetzung mit der Askese die welthistorische Forschung Webers implizit und explizit begleitet. Der Mystikbegriff wird von ihm im systematischen und typologischen Vergleich gebraucht.⁹⁹⁰ Erst in seiner Studie über den Hinduismus und Buddhismus wird die Mystik oder Kontemplation zu einem eigenständigen Thema und auch in ihrer historischen Entwicklung untersucht. Ihren Ursprung, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, finde die indische Mystik in der magischen Askese des Brahmanentums. Im darauffolgenden Kapitel wird ausgeführt, wie die Mystik in ihrer idealtypisch reinsten Form in der Lebensführung des antiken Buddhismus zu finden sei. Darüber hinaus wird nachgewiesen, dass sich aus dem Vergleich der buddhistischen Mystik mit der innerweltlichen Askese Rückschlüsse von Webers Religionssoziologie auf seine Handlungstypologie ziehen lassen.

⁹⁹⁰ Vgl. Kapitel C.II.3.e) und D.III.4. dieser Arbeit.

a) *Der Hinduismus:*
Von der magischen Askese zur soteriologischen Mystik

Weber identifiziert als soziale Grundlage der indischen Religiosität einerseits die Kastenordnung, andererseits die Kaste der Brahmanen und die ihr zugeschriebene religiöse Autorität: „Die Kaste, das heißt also: die rituellen Pflichten und Rechte, welche sie auferlegt und gibt, und die Stellung der Brahmanen sind die Grundinstitutionen des Hinduismus“ (I/20, 86–87). Eine Kaste ist für Weber eine spezifische Form des Standes: „Eine Kaste nun ist insofern ein geschlossener Stand, als alle die Pflichten und Schranken, welche die Zugehörigkeit zu einem solchen mit sich führt, auch bei ihr bestehen, und zwar in äußerster Steigerung“ (I/20, 99).⁹⁹¹ Mit äußerster Steigerung ist die strikte Abgrenzung der Kasten untereinander gemeint (vgl. I/20, 103). Die Kastenordnung der indischen Kultur zeichne sich durch ihre relative Unwandelbarkeit aus, die sie durch die Verknüpfung mit dem brahmanischen Dharmakonzept erlange.⁹⁹² Denn dieses garantiere eine gewisse Toleranz unter den Kasten, da „alles Gewicht auf den rituellen Pflichten (Dharma) liegt“ (I/20, 201). Das religiöse Schicksal des Einzelnen sei an die rituellen Praktiken und Aufgaben geknüpft, die ihm qua seiner Kastenzugehörigkeit auferlegt werden. Weber schreibt daher auch vom „Kasten-Ritualismus“ (I/20, 208). Die Grundlage dieser strikten ritualistischen Kastenordnung seien die einzigen „zwei Grundvoraussetzungen der hinduistischen Religiosität: de[r] Samsara-(Seelenwanderungs-)Glauben und die mit ihm zusammenhängende Karman-(Vergeltungs-)Lehre“ (I/20, 202). Die Karmanlehre wird in *Wirtschaft und Gesellschaft* von Weber bekanntlich als die „formal vollkommenste Lösung des Problems der Theodizee“ (I/22-2, 202) bezeichnet.⁹⁹³ Nach Weber sei die Auslegung der genannten Karman- und Samsaralehre weitestgehend durch brahmanische Interpretation erfolgt. Diese besage, dass jede Handlung eine Wirkung auf das ‚Schicksal‘ des Handelnden habe und dass dieses Schicksal untrennbar mit dessen sozialen Status respektive seiner Kastenzugehörigkeit verbunden sei (vgl. I/20, 203). Mit Schicksal ist der Status der Wiedergeburt in einem anderen Leben gemeint: Ob ein Handeln dem rituellen Gebot der jeweiligen Kaste entspreche oder nicht, entscheide darüber, in welcher Kaste man im folgenden Leben wiedergeboren werde. Weber schreibt hierzu: „Daß der Mensch in der grenzenlosen Abfolge immer neuer Leben und Tode allein durch eigene Handlungen sein Schicksal bestimme, war die konsequenteste Form der Karman-Lehre“ (I/20, 204). Und weiter: „Der Einzelne wird in der Kaste geboren, welche er sich in einem früheren Leben durch sein Verhalten verdient hat“ (I/20, 205). Durch die Kastenordnung sei eine sogenannte organische Gesellschaftslehre entstanden. Zur organischen Gesellschaftslehre oder Sozialethik schreibt Weber in *Wirtschaft und Ge-*

⁹⁹¹ Webers Verständnis der Kaste, als ein statischer und hermetisch abgeschlossener Stand, bildet den vorläufigen Endpunkt einer semantischen Entwicklung des Kastenbegriffes, der im 18. Jahrhundert ursprünglich zur dynamischen Bezeichnung unterschiedlicher Gemeinschaftsformen Asiens diente; vgl. Jürgen Osterhammel (2010), 332.

⁹⁹² Vgl. Jan C. Heesterman (1984), 73–74.

⁹⁹³ Vgl. Kapitel D.II.8. dieser Arbeit.

sellschaft, dass in einer solchen Berufe oder Kasten „eine spezifische unentbehrliche, gottgewollte oder von der unpersönlichen Weltordnung vorgeschriebene Aufgabe zufällt und damit für jeden andere ethische Anforderungen gelten. Sie gleichen den einzelnen Teilen eines Organismus“ (I/22-2, 397). Organische Sozialethiken habe es in unterschiedlichsten Formen in der gesamten Weltgeschichte gegeben. Wichtig für Weber ist, dass die organischen „Berufskonzeptionen das prinzipiell wichtigste Gegenbild gegen den Berufsgedanken der innerweltlichen Askese“ (I/19, 496) sei. Und in ihrer radikalsten Form in Indien habe die organische Sozialethik durch das Kastenwesen „keinerlei Prinzipien einer universellen, für das Leben in der Welt im allgemeinen Anforderungen stellenden Ethik“ (I/20, 236) hervorbringen können.

Ebenso wie im Falle des chinesischen Konfuzianismus, werde die indische Religiosität durch einen Literatenstand getragen, den „brahmanische[n] Priesteradel“ (I/20, 221). Ihren Ursprung habe die Kaste der Brahmanen in Gruppen von Magiern und Ritualexpertern, die der politischen Elite Indiens beratend beiseite standen (vgl. I/20, 224). Der Intellektualismus des Brahmanenstandes habe zur Folge, das heilige Wissen als einzige heilsbedingende Macht anzuerkennen und ein „Rationalismus“ im Sinne der Ablehnung aller irrationalen Formen der Heilssuche“ (I/20, 225). Alle nichtvedische Bildung und orgiastische Praktiken als religiöse und damit heilsbedingende Handlungen wurden daher ausgeschlossen (vgl. I/20, 221–222). Zwar ähneln sich dahingehend die konfuzianischen sowie brahmanischen Intellektuellen, doch praktisch gewendet habe dies völlig unterschiedliche Folgen. Denn während die konfuzianischen Intellektuellen vornehmlich politische Beamte waren und Magie zwar tolerierten, ihr selbst jedoch keinen Wert beimaßen, waren die Brahmanen vor allem eines: Magier (vgl. I/20, 237). Und aufgrund dessen, so Weber, gebe es „fast keine asketische Methodik, welche nicht in Indien virtuosenhaft geübt und sehr oft auch zu einer theoretischen Kunstlehre rationalisiert worden wäre, und manche Formen sind nur hier bis in ihre letzten, oft für uns schlechthin grotesken Konsequenzen hineingesteigert worden“ (I/20, 239). Als Beispiele asketischer Praktiken der Brahmanen nennt Weber das „Kopfabwärtshängen des Urdhamukhi-Sadhus und das Lebendig-Begraben (Samadh)“ (I/20, 239). Diese brahmanischen Askesepraktiken sind jedoch weder historisch noch idealtypisch mit der rationalen und innerweltlichen Askese des Puritanismus verwandt, sondern sie sind Formen der magischen Askese, wie Weber sie bereits in *Wirtschaft und Gesellschaft* beschrieben hat.⁹⁹⁴ Die magische Askese ist eine instrumentelle Praktik, die dazu diene, Götter und Mächte zu kontrollieren (vgl. I/20, 239), und nicht den Alltag zu durchformen und zu disziplinieren. Kurz: Die magische Askese ist eine Ausnahme- und keine alltägliche Leistung (vgl. I/20, 240).⁹⁹⁵

⁹⁹⁴ Vgl. Kapitel D.III.2. dieser Arbeit.

⁹⁹⁵ Damit bleibt Weber bei seinem Verständnis von Magie, als eine Praktik, mit der ‚Dämonen‘ gezwungen werden sollen, wie er es in *Wirtschaft und Gesellschaft* geschrieben hat; vgl. Kapitel D.II.2. dieser Arbeit.

Laut Weber werde die brahmanische Lebensführung durch zwei Faktoren bestimmt: Einerseits sind die Brahmanen Intellektuelle, weshalb sie eine Tendenz zur Rationalisierung der Heilsgüter besäßen, andererseits sind sie aber auch Magier und würden dementsprechend auch magisch-asketische Praktiken ausüben, um bestimmte Fähigkeiten zu entwickeln oder zu erwerben (vgl. I/20, 240–241). Weber will daher zwischen einer magischen und einer alltäglichen Askese der Brahmanen unterscheiden wissen. Letztere ergebe sich aus der Rationalisierung magischer Praktiken bei gleichzeitiger Ablehnung ekstatischer wie orgiastischer: Die Sexualität werde stark reglementiert, ein Verbot von Fleisch sowie Alkohol erwachse aus den Vorgaben magischer Reinheitsgebote und der Abscheu vor irrationaler Orgiastik (vgl. I/20, 242–244). Die magische Askese und die Tendenz zur intellektuellen Rationalisierung würden in der brahmanischen Lebensführung parallel zueinander bestehen und in der rituell-asketischen Lebensführung des Alltages konvergieren. Das religiöse Ziel dieser rituellen Askese sei jedoch nur die Verbesserung der Wiedergeburtchancen, nicht die Erlösung, für die es außeralltäglicher Praktiken bedürfe: „Neben jenen relativ ‚asketischen‘ Zügen der geregelten Alltagslebensführung des Brahmanen steht nun die rationale Methodik zur Erringung der außeralltäglichen heiligen Zuständlichkeiten“ (I/20, 245). Die brahmanisch verstandene Erlösung „ist stets durch ein außeralltägliches, über die Pflichten in der Welt der Kasten qualitativ hinausgehendes Verhalten bedingt: durch die weltflüchtige Askese oder Kontemplation“ (I/20, 245). Die brahmanische weltflüchtige Askese und die Kontemplation, laut Weber Rationalisierungen wie Sublimierungen magischer Zustände, würden darauf abzielen, entweder einen Seligkeitszustand, die Kenntnis eines formal festgeschriebenen Wissenskanons, und mit diesem den Zustand einer apathischen Ekstase, oder einen mystischen Gottesbesitz, eine mystische Gotteschau oder eine Gemeinschaft mit dem Göttlichen zu erlangen (vgl. I/20, 245–246). Dazu, ob diese drei Formen des brahmanischen Heilsbesitzes eher in einem historischen oder idealtypisch-systematischen Zusammenhang zueinanderstehen, äußert er sich nicht. Jedoch, wie bereits oben geschrieben, entspräche die brahmanische Askese keineswegs auch nur ansatzweise der okzidentalischen Askese. Während für letztere die Arbeit ein zentrales Bewährungsinstrument sei, wäre jede Form der Arbeit als Heilmittel von brahmanischen Asketen und Mönchen prinzipiell abgelehnt worden: „Irgendwelche Arbeitspflichten der Mönche konnte es nach der Natur der hinduistischen – orthodoxen und heterodoxen – Heilswege nicht geben. Kein Mönch ‚arbeitete‘“ (I/20, 254). Vielmehr sei die brahmanische Askese eine ursprünglich magische, die im Laufe ihrer Geschichte zunehmend soteriologischen Zwecken zugeführt worden sei (vgl. I/20, 255).

Die soteriologischen Praktiken der Brahmanen würden wie alle intellektuellen Heilstechniken folgende Ziele erreichen wollen:

„Entweder 1. durch ‚Entleerung‘ des Bewußtseins, Raum für das Heilige zu schaffen, welches dann mehr oder minder unklar, weil unaussagbar, gefühlt wurde. Oder 2. durch eine Verbindung von innerlich isolierenden Techniken mit konzentrierter Meditation zu einem

Zustand zu gelangen, der nicht als Fühlen, sondern als gnostisches Wissen empfunden wurde“ (I/20, 265).

Diese beiden Formen der Zuständlichkeit hat Weber bereits in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ als mystische Heilsgüter identifiziert.⁹⁹⁶ In seiner Studie über den Hinduismus und Buddhismus sind in vorliegendem Falle der brahmanischen Heilspraktiken die genannten soteriologischen Ziele nicht mehr rein durch Kontemplation, sondern auch durch magische Askese zu erreichen. Denn Weber führt als beispielhafteste Form der brahmanischen Heilspraktik das Yoga an, das von ihm mit Anpassung und Askese interpretiert wird (vgl. I/20, 263). Yoga „war die Rationalisierung der alten ekstatischen Zaubererpraxis“ (I/20, 263). Das klassische Yoga habe dementsprechend auch die überlieferte und als irrational empfundene Magier-Askese verworfen, zugunsten einer sogenannten Gefühls-Askese, die Weber mit den Exerzitien Ignatius‘ von Loyola vergleicht (vgl. I/20, 266).⁹⁹⁷

Weber nutzt den Begriff der Askese ausgiebig bei seiner Beschreibung der religiösen Praktiken der Brahmanen. Ohne diesen Begriff an dieser Stelle zu definieren oder systematisch zu bestimmen, legt er ihm das Verständnis eines aktiven und außeralltäglichen Verhaltens zugrunde, das darauf ausgerichtet sei, einen bestimmten Zustand entweder magischer Befähigung oder der Heiligung zu erreichen. Dass Weber mit Askese ein aktives Handeln meint, schreibt er im Kontext seiner Darlegung der jainistischen Weltablehnung: „Der Jaina-Orden ist eine sehr wesentlich asketische Gemeinschaft in dem spezifischen Sinn, den wir mit ‚aktiver Askese‘ hier verbinden“ (vgl. I/20, 327). Diesem Verständnis des brahmanischen Askesebegriffs ist die Annahme eines Rationalisierungsprozesses immanent. Die reine Magier-Askese sei irrational, die im Zuge der Geschichte der indischen respektive der brahmanischen Religiosität mithilfe des Yogas zu einer rationalen Gefühls-Askese rationalisiert und sublimiert wurde, die das Erreichen des jeweiligen Heilszustandes garantiere (vgl. I/20, 266). Dass es zu einer solchen Rationalisierung der religiösen Praxis, also der Askese gekommen sei, stünde wiederum mit dem spezifischen Heilsgut der Brahmanen als Intellektuellenstand, dem Wissen, im Zusammenhang (vgl. I/20, 266). Dennoch: Askese, verstanden als die Anwendung bestimmter Praktiken, und Kontemplation, waren beides Elemente, die innerhalb der brahmanischen Lebensführung ihren Platz gefunden haben (vgl. I/20, 266). Trotz der diversen soteriologischen Praktiken, die sich im Hinduismus und insbesondere in der Kaste der Brahmanen finden lassen und in ihren praktischen Konsequenzen teils enorme Unterschiede aufweisen, würden sie alle doch das Charakteristikum teilen, aus der Welt zu fliehen: „Alle, sei es orthodoxe oder heterodoxe, den Intellektuellenschichten entstammende, Heilstechnik Indiens hat diesen Sinn einer Abwendung vom Alltagsleben, darüber hinaus vom Leben und der Welt überhaupt, mit Einschluß

⁹⁹⁶ Vgl. Kapitel D.III.4.a) dieser Arbeit.

⁹⁹⁷ Die Rationalität des Yoga bewertet Weber in seinem Werk unterschiedlich. So bezeichnet er das Yoga in oben zitierter Stelle als die rationale Sublimierung der magischen Askese, schreibt an späterer Stelle wiederum von der „Yoga-Praxis mit ihrer irrationalistischen Askese“ (I/20, 269).

auch des Paradieses und der Götterwelt“ (I/20, 267). Die Grundlage für die radikale Weltablehnung der Brahmanen sei das ihnen zugrundeliegende religiöse Weltbild und die sich hieraus ergebende Theodizee, die Weber bereits in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ als Seelenwanderungsglaube, Karmanlehre oder ontologischen Dualismus bezeichnet und in idealtypischer Weise beschreibt (vgl. I/22-2, 299–301).⁹⁹⁸ Aus den oben in diesem Kapitel bereits genannten Karman- und Samsaravorstellungen ergebe sich für die Brahmanen die Konsequenz, dass in der Welt nur zwei unvergängliche Wesenheiten existieren würden: Die ewige Ordnung der Wiedergeburt, der auch alle Götter unterworfen seien, und die Träger der Wiedergeburt, die Seelen (vgl. I/20, 268). Es sei daher das Ziel brahmanischer Soteriologie, nicht der Sünde oder dem Laster, dem Leid oder der weltlichen Unvollkommenheit zu fliehen, sondern der Vergänglichkeit der Welt schlechthin (vgl. I/20, 268): „Die brahmanische Erlösung ist in ihren klassischen Formen stets Erlösung von der Welt als solcher schlechthin und unbedingt“ (I/20, 267). Weber betont, dass sich diese Entwicklung zur radikalen Weltablehnung in der indischen Religiosität in ihrer Geschichte nur allmählich und auch nicht überall durchzusetzen vermocht habe. Denn immer wieder entstand, insbesondere in den unteren, nichtbrahmanischen Kasten, der Glaube an personale Götter (vgl. I/20, 268–267). Die für Weber, und damit auch für die vorliegende Untersuchung, relevanten Entwicklungen der Religiosität betreffen jedoch die Intellektuellenschichten. Denn neben der klassisch brahmanischen Form des Religiösen gebe es zwei weitere: Zum einen die stark magischen, orgiastischen Praktiken der unteren Kasten. Zum anderen zwei Formen der Intellektuellenreligiosität, die von den Brahmanen „als nicht nur unklassisch, sondern als ärgste und verwerflichste Ketzereien bekämpft, verflucht und gehäßt wurden“ (I/20, 306): Der Jainismus und der Buddhismus.

Diese beiden Formen der indischen Religiosität hätten gemeinsam, die brahmanische Lehre von Karman, Samsara und der Erlösung zu rationalisieren und dementsprechend zu radikalieren. Anders als der Buddhismus, der für Weber die konsequenteste Rationalisierung der brahmanischen Lehre ist, habe der Jainismus mit dem Atman- und Seelenglauben zentrale Vorstellungen der brahmanischen Soteriologie beibehalten (vgl. I/20, 308–309). Diese Beibehaltung brahmanischer Lehrvorstellungen über die Seele sowie Praktiken magischer Askese (vgl. I/20, 311) hätten die jainistische Askese bestimmt:

„Der Jaina-Orden ist eine sehr wesentlich asketische Gemeinschaft in dem spezifischen Sinn, den wir mit ‚aktiver Askese‘ hier verbinden. Das Heilsziel ist, wie bei aller indischen Intellektuellensoteriologie, die ewige Ruhe. Aber der Weg ist Weltabkehr und Selbstabtötung durch Kasteiung. Kasteiung aber ist nicht nur mit äußerster Willensanspannung verknüpft, sondern trägt leicht emotionale und unter Umständen geradezu hysterische Konsequenzen im Schoße. Sie führt jedenfalls nicht leicht zu jenem Gefühl der Sicherheit und Ruhe, welches für eine auf Ablösung von dem Treiben und Sichquälen der Welt gerichtete Heilssuche den entscheidenden Gefühlswert haben mußte“ (I/20, 327).

⁹⁹⁸ Vgl. Kapitel D.II.8. dieser Arbeit.

Die jainistische Askese ist folglich die rationalste Form der magischen Askese: „Sie ist bei ihnen geradezu auf die äußerste Spitze getrieben: die höchste Heiligkeit erlangt, wer sich zu Tode hungert“ (I/20, 311). Doch „ist sie gegenüber der alten primitiven Magier-Askese im Sinne der ‚Weltabkehr‘ spiritualisiert“ (I/20, 311–312). Weber versteht hierunter, dass die Askese der Jainas nicht etwa innerweltliche Zwecke verfolge, sondern dazu diene, um sich aus dem Karmankreislauf zu lösen (vgl. I/20, 312). Doch vermögen die Jainas den Zustand der Ruhe aufgrund ihrer asketischen und Kasteiungspraktiken nicht dauerhaft zu halten. Dies habe nur der antike Buddhismus vermocht: „Es ist für die Beurteilung des alten Buddhismus wichtig, im Auge zu behalten, daß seine spezifische Leistung es war: diesem und nur diesem Ziele nachgegangen zu sein, unter rücksichtsloser Beseitigung aller Heilmittel, die mit ihm nichts zu tun hatten“ (I/20, 328). Der frühe Buddhismus, gemeint sind hier Siddharta Gautama und seine Anhänger, bilde in praktischer Hinsicht den Gegenpol zu den praktisch-politischen Ethiken des Konfuzianismus und des Islams (vgl. I/20, 329–330). Wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, ist die buddhistische Kontemplation aber auch der ethisch radikalste Gegenentwurf zur innerweltlichen Askese.

b) Buddhistische Mystik als rational defizitäre Weltablehnung

Für Weber ist der antike Buddhismus nicht bloß die konsequenteste Form der indischen Soteriologie, sondern „die denkbar radikalste Form des Erlösungsstrebens überhaupt“ (I/20, 330). Bereits in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ hat Weber den antiken Buddhismus als die „extremste Ethik der Weltablehnung“ (I/22-2, 438) bezeichnet. Seine grundlegende Annahme teile der Buddhismus, wie auch der Jainismus, mit der brahmanischen Soteriologie: Jede Einzelhandlung sei in der ethischen, ewigen, kausalen und unpersönlichen ‚Karmankausalität‘ enthalten und werde vergolten. Aus dieser Vorstellung ziehe der Buddhismus die äußerste Konsequenz:

„Denn aus jenen allgemeinen Prämissen der Anschauungsweise der indischen soteriologisch interessierten Intelligenz zieht die Lehre des Buddha [...] nur die letzte Konsequenz, indem sie die Grundursache aller erlösungsfeindlichen Illusionen in dem Glauben an eine ‚Seele‘ überhaupt als einer perennierenden Einheit aufdeckt“ (I/20, 331).

Der antike Buddhismus verwerfe die hinduistische Vorstellung der Seele als Träger der Wiedergeburt und stelle das Handeln in den Mittelpunkt seiner Soteriologie, denn „nicht die ‚Persönlichkeit‘, sondern der Sinn und Wert der einzelnen Tat ist das, wovon die Karman-Lehre ausgeht: es kann keine einzelne weltgebundene Handlung in der sinnvoll ethisch ablaufenden, aber gänzlich unpersönlichen kosmischen Kausalität verloren gehen“ (I/20, 331). Durch diese Lehre werde jede Suche nach ‚ewigem Leben‘ unzulässig; Leben sei für die Buddhisten die Konzentration der einzelnen Bewusstseinsströme, die die Individualität hervorbringen, die wiederum vergänglich und damit leidvoll seien (vgl. I/20, 331). Und weiter: „‚Leiden‘ aber ist [für die Buddhisten] mit der Tatsache der Vergänglichkeit alles geformten Seins rein als solchen gleichgesetzt“ (I/20, 335). Damit werde von den antiken Buddhisten der

Wert jeder Individualität negiert und „[n]icht Erlösung zu einem ewigen Leben also, sondern zur ewigen Todesruhe wird begehrt“ (I/20, 331). Der Buddhist fliehe nicht der Welt, sondern dem Sein als solchen: „Nicht das ‚Böse‘, sondern das vergängliche Leben als solches: Die schlechthin sinnlose Unrast alles geformten Daseins überhaupt ist es, wovon Erlösung gesucht wird“ (I/20, 332). Damit behält Weber sein Verständnis der buddhistischen Theodizee als ontologischen Dualismus bei, wie er dies in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ ausgeführt hat,⁹⁹⁹ ohne diese Bezeichnung in der *Wirtschaftsethik* expressis verbis zu nutzen. Webers Erlösungsbegriff bedenkend, lässt sich das Wovon der Erlösung im Buddhismus mit dem Sein bezeichnen, und das Wozu ist der ewige Tod. Im Gegensatz zu den anderen indischen Soteriologien, wolle der Buddhist nicht positives Karma anhäufen, sondern alles Karma auslöschen (vgl. I/20, 340). Jeder emotionale wie intellektuelle Bezug zur Welt müsse unterbunden werden. Dabei würde dem buddhistischen Heilsziel weiterhin ein brahmanisches Verständnis als Wissen zugrunde liegen. Wie bereits in *Wirtschaft und Gesellschaft* versteht Weber unter mystischem Wissen auch in der *Wirtschaftsethik* keines über Dinge, Prozesse oder Sachen in der Welt.¹⁰⁰⁰ Ein solches Wissen von Objekten würde wiederum den ‚Durst‘, also das Haften an der Welt verstärken (vgl. I/20, 334). Das buddhistische Wissen sei das praktische Wissen der vier edlen Wahrheiten Buddhas: Das „heilbringende ‚Wissen‘ ist ausschließlich die praktische Erleuchtung durch die vier großen Wahrheiten über Wesen, Entstehung, Bedingungen und Mittel der Vernichtung des Leidens“ (I/20, 335). Damit ist die buddhistische Erlösungslehre in Webers Verständnis nicht nur eine Rationalisierung, sondern auch eine voluntaristische Wendung der brahmanischen Soteriologie (vgl. I/20, 336).

Es sei nun das entscheidende der buddhistischen Ethik, dass aus der oben skizzierten Grundlage buddhistischer Religiosität nicht der Imperativ des Handelns folge. Denn Handeln sei von den antiken Buddhisten nur als Grundlage weiterer Verstrickungen in das Sein verstanden worden (vgl. I/20, 330–331). Die buddhistische Soteriologie sei nicht nur aktivitätsfremd, sondern sogar aktivitätsfeindlich:

„Für die Charakterisierung des buddhistischen Erlösungstypus in seinen Wirkungen auf das Verhalten nach außen hin ist folgendes entscheidend. Die Versicherung des Gnadestandes, das Wissen also um die eigene endgültige Erlösung, wird *nicht* durch Bewährung in irgendwelchem – ‚innerweltlichen‘ oder ‚außerweltlichen‘ – *Handeln*, in ‚Werken‘ welcher Art immer, sondern im Gegenteil in einer aktivitätsfremden *Zuständlichkeit* gesucht [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/20, 342).

Weber bezeichnet die buddhistische Soteriologie als Mystik, die den asozialen Charakter dieser Ethik bis auf das Äußerste gesteigert habe (vgl. I/20, 343). So habe Siddharta Gautama nur wenig Motivation zur Gemeindebildung verspürt, seine frühen Anhänger nur lose in Form einer Gurugemeinschaft organisiert und die buddhistische Mönchsdisziplin sei das Resultat späterer Entwicklung gewesen (vgl.

⁹⁹⁹ Vgl. Kapitel D.II.8. dieser Arbeit.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Kapitel D.III.4.a) dieser Arbeit.

I/20, 346–348). Nun sind für die vorliegende Arbeit zwei von Weber in obigem Zitat genannten Charakteristiken der buddhistischen Weltablehnung relevant, die die Polarität zur innerweltlichen Askese des Puritaners darstellen. Als erstes ist hier die Aktivitätsfremdheit zu nennen, die Weber bereits in der *Protestantischen Ethik* als auch in *Wirtschaft und Gesellschaft* als Eigenheit mystischer Religiosität herausgestellt hat.¹⁰⁰¹ Auch in der bisherigen Forschung zu Webers Typen der Heilsmethodik wurde die Passivität und Aktivitätsfeindlichkeit der Mystik gegenüber der Askese hervorgehoben.¹⁰⁰² Für die buddhistische Weltablehnung äußert sich dies in Form einer „Ethik des Nicht-Handelns zum Zweck der Abstreifung von ‚rajas‘ (‚Antrieb‘) zugunsten der reinen Kontemplation“ (I/20, 350). Dies bedeute, dass der Buddhismus, anders als die Brahmanen oder Jainas, jede Form der rationalen Askese ablehnen würden: „Die buddhistische Erlösung ist, wenn man – wie wir es hier tun wollen –, ‚Askese‘ als rationale Lebensmethodik faßt, prinzipiell antiasketisch“ (I/20, 353). Alle Methoden buddhistischer Soteriologie bestünden in „Vertiefung der Kontemplation, Erbauung, Sicherung der wachen Selbstkontrolle durch Beichte und Ermahnung“ (I/20, 352), um schlussendlich das einzig relevante Ziel buddhistischer Weltablehnung zu verfolgen, nämlich „der gänzlichen Ausrottung jeder Art von innerweltlicher Motivation im Handeln, sei sie nun irrationaler, leidenschaftlicher oder rationaler, zweckbewußter, Art“ (I/20, 356). Denn wie das Wohlleben in der Welt den ‚Durst‘ an dieser erzeuge, seien auch die magisch-asketischen Praktiken der indischen Überlieferung, in Form der Selbstkasteiung etwa, keine Loslösung vom Sein (vgl. I/20, 352–353).

Da der antike Buddhismus direkt aktivitätsfeindlich sei, sei das von ihm angestrebte Heilsgut ein Zustand, kein Handeln. Damit ist das zweite Charakteristikum der buddhistischen Kontemplation gemeint, anhand dessen Weber die Mystik von der innerweltlichen Askese unterscheidet. Weber schreibt, das Erreichen der als Befreiung vom Sein verstandenen Zuständlichkeit sei ein Sprung, der durch die Kontemplation vorbereitet werde: „Die Befreiung ist, wie wir sahen, ein durch methodische Kontemplation nur vorzubereitender plötzlicher ‚Sprung‘ in die Zuständlichkeiten der Stufen der Erleuchtung“ (I/20, 353). Nach diesem ‚Sprung‘ in den Zustand der ‚Erleuchtung‘ wäre auch ein Rückfall in den vorherigen Zustand des ‚Durstes‘ nicht mehr möglich (vgl. I/20, 353). Daher bezeichnet Weber die buddhistischen Methodiken als „gewissermaßen propädeutische Novizenvorschriften“ (I/20, 353). Hinsichtlich der genannten Zuständlichkeit bleibt er vage. Diese würde sich in Form einer Gesinnung äußern. Er vermutet, dass die praktische Konsequenz der buddhistischen Heilzuständlichkeit ein anomischer Zustand sei, wie dieser sich laut Weber bei Siddharta Gautama gezeigt haben könnte, denn „seine Gegner (einschließlich der moderneren konfessionellen christlichen Kritiker) haben ihm ja sein ‚Wohlleben‘ immer wieder vorgehalten, und nach der Überlieferung ist er an

¹⁰⁰¹ Vgl. Kapitel C.II.3.e) und D.III.4. dieser Arbeit.

¹⁰⁰² Vgl. Wolfgang Schluchter (1991b), 84–88; Volkhard Krech (2001a), 256–257; Christopher Adair-Totoff (2015), 77–78; Christopher Adair-Totoff (2016), 20–24; Georg Neugebauer (2017), 295–296.

verdorbenem Schweinefleisch gestorben“ (I/20, 354). Es sei folglich das entscheidende Merkmal der buddhistischen Mystik, dass die gesamte Weltafnehnung auf den Zustand der Kontemplation gerichtet und der Erfolg dieser zu garantieren sei. Ist dieser Zustand erst einmal eingetreten, die Erleuchtung und das Wissen um die Sinnlosigkeit des Seins errungen, bedürfe es folglich keiner weiteren methodischen Anstrengungen mehr, um die Kontemplation zu erreichen beziehungsweise aufrecht zu erhalten. Zwar bestehe eine Spannung zwischen dem Wunsch nach Erlösung, der den Buddhisten anleitet, und dem Sein, von dem er sich erlösen will, doch sei erst das Wissen um die Erlösung gewonnen, verschwinde die Spannung zwischen dem Sein und dem Ziel des Nicht-Seins. Anders hingegen die innerweltliche Askese des Puritaners. Da dieser nicht um den eigenen Gnadenstatus weiß und sich so der Sicherheit seiner Erwählung durch Gott nie gewiss sein könne, bleibe ihm nur die dauerhafte, sein gesamtes Leben bestimmende Disziplin sowie der von Gott als Pflicht auferlegten Arbeit in der Welt in Form des Berufes, um den Erkenntnisgrund seines Heils zu erlangen (vgl. I/19, 475).

Indem Weber die Zuständlichkeit als Ziel mystisch-weltfliehender Weltafnehnung, wie im Fall des antiken Buddhismus, betont und schreibt, dass diese einmal erreicht, auch nicht wieder verloren gehen könne, relativiert er die Gleichrangigkeit der Rationalität von innerweltlicher Askese und weltfliehender Mystik, wie er sie noch in *Wirtschaft und Gesellschaft* annimmt.¹⁰⁰³ In der *Wirtschaftsethik* ist die weltfliehende Mystik hingegen keine dauerhaft rationale Heilsmethodik mehr, sondern eine Weltafnehnung, deren Rationalität transitorischer Art ist. Mystik ist nicht einfach nur Gefühlskultur und kein dauerhaft rationaler Habitus, sondern eine rationale Methodik zum Erreichen eines gefühlten und bewussten Zustandes.¹⁰⁰⁴ Dieser Umstand hat auch Niederschlag in seiner Typologie des Handelns in seinen *Soziologischen Grundbegriffen* gefunden. Weber differenziert hier bekanntlich unter anderem zwischen affektivem und wertrationalem Handeln.¹⁰⁰⁵ Unter letzterem versteht er ein Handeln, das sich nach ethischen Imperativen richtet: „Stets ist (im Sinn unserer Terminologie) wertrationales Handeln ein Handeln nach ‚Geboten‘ oder gemäß ‚Forderungen‘, die der Handelnde an sich gestellt glaubt“ (I/23, 176). Unter affektivem Handeln hingegen versteht er eines, das sich auf das Abreagieren eines akuten respektive aktuellen Bedürfnisses richtet. Hierbei zählt er unter anderem die aktuelle kontemplative Seligkeit auf (vgl. I/23, 176). Beiden Formen des Handelns sei gemein, „daß für sie der Sinn des Handelns nicht in dem jenseits seiner liegenden Erfolg, sondern in dem bestimmt gearteten Handeln als solchem liegt“ (I/20, 175–176). Während also die innerweltliche Askese typologisch eine „*konsequente planvolle Orientierung [Kursiv im Original]*“ (I/20, 175) des Handelns an ethischen Werten und damit ein wertrationales Handeln sei, weist die weltfliehende Mystik des

¹⁰⁰³ Vgl. Kapitel D.III.4.b) dieser Arbeit.

¹⁰⁰⁴ Georg Neugebauer hat sich kritisch mit der Position Volkhard Krechs auseinandersetzt, der die Mystik als Gefühlskultur deutet und sie, wie auch Schluchter, der Handlungskultur der rationalen Askese gegenüberstellt; vgl. Georg Neugebauer (2017), 354–362.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Kapitel D.I.6. dieser Arbeit.

Buddhismus nicht jene ethische Planmäßigkeit und Konsequenz auf – ist das Heilsziel erst einmal erreicht, entfalle jede weitere ethische Anstrengung. Im Kontext der Weber'schen Handlungstypologie handelt es sich bei der buddhistischen Lebensführung vielmehr um eine Mischform aus affektuellem und wertrationalem Handeln. Hierdurch divergieren jedoch auch der Begriff der Erlösung und dessen Semantik einer ethisch-rationalen Lebensführung.¹⁰⁰⁶ Besonders deutlich wird das in der ‚Zwischenbetrachtung‘. Weber schreibt darin, dass die puritanische Berufsethik keine auf Erlösung, sondern auf Gnade ausgerichtete Lebensführung sei (vgl. I/19, 490). Während Erlösung nämlich errungen werde, werde die Gnade geschenkt, und es gelte sich ihrer durch Bewährung zu versichern (vgl. I/19, 490). Nur der Buddhismus könne folglich als Erlösungsreligion begriffen werden. Damit greift Weber einen in seiner Zeit verbreitetes Verständnis vom Buddhismus als Religion der Selbsterlösung auf,¹⁰⁰⁷ das er unter handlungstypologischen Gesichtspunkten in seine Religionssoziologie integriert.

Die innerweltliche Askese des neuzeitlichen Puritanismus, wie Weber diesen in seiner *Protestantischen Ethik*, in *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie in der *Wirtschaftsethik* skizziert, ist ein historischer Sonderfall. Nicht die Anpassung an die sowie die Affirmation der Welt und auch nicht die Flucht aus dieser zeichnet den okzidentalen Puritaner aus, sondern der „rücksichtslose praktische Rationalismus der asketischen Ethik“ (I/19, 475), die ihn zur Durchsetzung der durch seinen Gott aufgegebenen Ordnung antreibt. Anders als Konfuzianismus, Buddhismus und Hinduismus, die die bestehenden Ordnungen entweder in Form einer Beamtenschaft oder in jener von ‚Magierpriestern‘ wenn nicht wertgeschätzt, so doch zumindest affirmiert haben oder sich als Bettelmönche zum sozialen Handeln nur insoweit herabgelassen haben, als es für ihr Überleben nötig war, hat der asketische Puritaner die Welt nach seinem Willen gestaltet (vgl. I/19, 475). Damit bleibt Webers Begriff sowie Interpretation des Askesebegriffs in seiner *Wirtschaftsethik* im Rahmen seiner früheren Schriften, jener Protestantismusstudie und den ‚Religiösen Gemeinschaften‘.¹⁰⁰⁸ Indem er die Religionen und ihre Ethiken Chinas und Indiens beschreibt, nimmt er eine stärkere Akzentuierung des Askesebegriffs vor. Webers Systematik der religiösen Lebensführung verbleibt hierdurch weiter in der Polarität von Okzident und Orient, der bereits in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ ein wichtiges Klassifizierungselement ist. In seiner *Wirtschaftsethik* wird diese Gegenüberstellung von okzidentaler und orientalischer Kultur vertieft und von Weber genauer bestimmt.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Edith Hanke (2001), 224–225.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Helmut Zander (2020), 214–215.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Kapitel D.III.4. dieser Arbeit.

3. Die asketische Persönlichkeit des ‚Okzidents‘ und der ästhetisch-mystische Intellektualismus des ‚Orients‘: Webers Begriff der innerweltlichen Askese im kolonialen und kulturkritischen Diskurs seiner Zeit

Asketischer Okzident und mystisch-ästhetisches Asien sind die beiden welthistorischen und kulturellen Gegenwürfe, anhand derer Weber seine Typologie der Lebensführung entwirft. Es wurde in den vorangegangenen Kapitel gezeigt, dass für Weber das Spezifikum der christlich-okzidentalen Askese sei, dass sie die Arbeit als zentrale Methode der Bewährung vor Gott betrachte und daher eine Tendenz zur Innerweltlichkeit habe, die sich nur im asketischen Protestantismus der frühen Neuzeit voll entfaltet habe.¹⁰⁰⁹ Damit, und auch das wurde im vorangegangenen Kapitel nachgewiesen, unterscheidet er die okzidentale Askese radikal von jener etwa des Hinduismus oder des Jainismus, die auf die Erlangung magischer Fähigkeiten oder die radikale Weltflucht ausgerichtet ist.¹⁰¹⁰ Er beschreibt die vermeintliche kulturelle Leistung der innerweltlichen Askese des okzidentalen Puritaners in *Wirtschaft und Gesellschaft* wie folgt:

„[R]ational beherrschte Lebensführung und Vermeidung aller Hingabe an die Schönheit der Welt oder die Kunst oder an die eigenen Stimmungen und Gefühle sind die Anforderungen, Disziplinierung und Methodik der Lebensführung das eindeutige Ziel, der ‚Berufsmensch‘ der typische Repräsentant, die rationale Versachlichung und Vergesellschaftung der sozialen Beziehungen die spezifische Folge der okzidentalen innerweltlichen Askese im Gegensatz zu aller anderen Religiosität der Welt“ (I/22-2, 340).

Selbst- und Fremddisziplinierung sowie Methodisierung der Lebensführung und Versachlichung des gesellschaftlichen Verkehrs seien die Konsequenzen der innerweltlichen Askese für den Okzident gewesen. Weber wiederholt diese kulturhistorische Einschätzung in seiner Studie über den Konfuzianismus und Taoismus, indem er den praktischen Rationalismus des Konfuzianismus mit jenem des innerweltlichen Asketen vergleicht:

„Die radikale Konzentration auf gottgewollte Zwecke, der rücksichtslose praktische Rationalismus der asketischen Ethik, die methodische Konzeption sachlicher Betriebsführung, der Abscheu gegen den illegalen politischen, kolonialen, auf dem Buhlen um Fürsten- und Menschengunst ruhenden, Raub- und Monopolkapitalismus, im Gegensatz dazu die nüchterne strenge Legalität und die gebändigte rationale Energie des Alltagsbetriebs, die rationalistische Schätzung des technisch besten Weges und der praktischen Solidität und Zweckmäßigkeit statt der traditionalistischen Freude an der überkommenen Fertigkeit und der Schönheit des Produkts beim alten Handwerker, – alle diese unentbehrlichen ‚ethischen‘ Qualitäten des spezifisch modernen kapitalistischen Unternehmers und: die spezifische Arbeitswilligkeit des frommen Arbeiters: – dieser rücksichtslose, religiös systematisierte, in der jeder rationalisierten Askese eigentümlichen Art ‚in‘ der Welt und doch nicht ‚von‘ der Welt lebende Utilitarismus hat jene überlegenen rationalen Fähigkeiten und damit jenen

¹⁰⁰⁹ Vgl. Kapitel D.III.4.c) dieser Arbeit.

¹⁰¹⁰ Vgl. Kapitel D.IV.2.a) dieser Arbeit.

„Geist“ des Berufsmenschentums schaffen helfen, welche dem Konfuzianismus und seiner weltangepaßten, das bedeutet aber: zwar rational, aber von außen nach innen, nicht, wie beim Puritanismus, von innen nach außen determinierten Lebensführung letztlich verschlossen blieb“ (I/19, 475).

Weber verbleibt damit in seiner Interpretation der Kulturbedeutung der innerweltlichen Askese, die er bereits in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ herausgearbeitet hat, präzisiert diese und gibt ihr eine kulturkritische Wendung. Der strikte Wertrationalismus des innerweltlichen Asketen habe einerseits die sozialen Beziehungen des Okzidents versachlicht, rationalisiert und utilitarisiert. Anstelle der traditionellen Motivationsbasis vonseiten der weltlichen Ordnungen, wie dies beim Konfuzianer der Fall sei, werde der innerweltliche Asket durch das innere Bedürfnis der Bewährung angetrieben, das eine Umgestaltung der Welt motiviere. Diese Einschätzung kontrastiert Weber mit kapitalistischen Wirtschafts- und politischen Herrschaftsweisen, die nicht, wie der asketische Puritaner, ihr Handeln an Legalität, an Prinzipien und Werten orientieren, sondern die willkürlich, ichbezogen und habgierig agieren. Sogenannter Kolonial- wie Raubtierkapitalismus, die ökonomische Monopolbildung sowie die Fürsten- und Menschengunst sind Begriffe, mit denen Weber dieses Abweichen vom asketischen Ideal beschreibt.

Auch in seiner Studie über den Hinduismus und Buddhismus greift Weber erneut die versachlichende Wirkung der asketischen Ethik für die okzidentale Kultur auf, beschränkt sich hierbei jedoch auf die ökonomischen Folgen. Dabei bezieht sich Weber auf die angeblich „schrankenlose Erwerbsgier des Asiaten“, die „in aller Welt als unerreicht berüchtigt“ (I/20, 536) gelte:

Es fehlte [Asien] gerade das für die Ökonomik des Occidents Entscheidende: die Brechung und rationale Versachlichung dieses *Trieb*charakters des Erwerbsstrebens und seine Eingliederung in ein System rationaler innerweltlicher Ethik des Handelns, wie es die ‚innerweltliche Askese‘ des Protestantismus im Abendland, wenige innerlich verwandte Vorläufer fortsetzend, vollbracht hat [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/20, 536).

Der sachliche Bezug des Handelns des innerweltlichen Puritaners, das sich an Prinzipien, nicht an den persönlichen Eigenheiten einer Person orientiere, wurde bereits in der *Protestantischen Ethik* hervorgehoben. Hier habe das Gebot der Nächstenliebe durch den Puritaner „einen eigentümlich sachlich-*unpersönlichen* Charakter an[genommen], den eines Dienstes an der *rationalen* Gestaltung des uns umgebenden gesellschaftlichen *Kosmos* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/9, 269; I/18, 293).

Der innerweltliche Asket ist der Idealtypus des neuzeitlichen und modernen Europäers und Nordamerikaners, der „innerlich verwandte Vorläufer fortsetzend“ (I/20, 536) die Welt der formalen und sachlichen Ordnung der Moderne unterwirft. Der Stellenwert des Begriffs der innerweltlichen Askese in Webers Arbeit ist damit der Fluchtpunkt seiner religionssoziologischen sowie kulturvergleichenden Schriften: Da der innerweltliche Asket für Weber der idealtypische Repräsentant der religiösen Ethik des christlichen Okzidents ist, dient er dementsprechend als kultu-

relles Vergleichsobjekt. Indem Weber den Okzident und die Kulturen sowie Religionen Chinas und Indiens anhand von Idealtypen gegenüberstellt, greift er auf Traditionen der kulturellen Interpretation einerseits Asiens, andererseits Europas zurück, die in der bürgerlichen, philosophischen sowie wissenschaftlichen Tradition seiner Zeit wurzeln. Die Begriffe und Konzepte Intellektualismus, Mystik und Persönlichkeit werden in seine welthistorische Untersuchung integriert, dienen hierbei einerseits der Kulturanalyse, andererseits aber auch als Instrumente der Kulturkritik.

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen den okzidentalischen Christentümern und den prägenden religiösen Traditionen Chinas und Indiens sei der, dass letztere Intellektuellenreligionen seien. Weber hat dies in seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ geschrieben, sich hierbei jedoch nur auf die Erlösungsreligionen bezogen (vgl. I/22-2, 334). In der *Wirtschaftsethik* stellt er fest, dass dies auch für den nicht-soteriologischen Konfuzianismus gelte (vgl. I/19, 461). Die typische Hochachtung des Wissens und der intellektuellen Erkenntnis habe sowohl in China als auch in Indien die Entstehung eines praktisch-transformierenden Weltbezuges der dort ansässigen Religionen verhindert. Dies schließe die fehlende Bildung dessen ein, was Weber als Persönlichkeit bezeichnet:

„Der Gedanke, durch schlichtes Handeln gemäß der ‚Forderung des Tages‘ jene Beziehung zur realen Welt zu gewinnen, welche allem spezifisch occidentalen Sinn von ‚Persönlichkeit‘ zugrunde liegt, bleibt ihr ebenso fern wie der rein sachliche Rationalismus des Westens, der die Welt praktisch durch Aufdecken ihrer eigenen unpersönlichen Gesetzmäßigkeiten zu meistern trachtet“ (I/20, 542–543).

Wie bereits in der *Protestantischen Ethik*, als auch in *Wirtschaft und Gesellschaft*, wird der Persönlichkeitsbegriff in seiner *Wirtschaftsethik* nicht definiert. Persönlichkeit ist für ihn stets mit einem ethischen Selbstanspruch verknüpft, der eine Systematisierung der Lebensführung entsprechend individuell angenommener Werte fordert. So schreibt er, dass diese Vorstellung den indischen Religionen fremd sei, da sie nicht über die Konzeption eines überweltlichen Gottes verfüge, der mit seinen sittlichen Ansprüchen der Welt gegenüberstehe (vgl. I/20, 535). Vielmehr würde die hinduistische Religiosität das okzidentale Ideal der Persönlichkeit, das auf aktivem Handeln und transzendenter Motivation beruhe, als ‚Banausentum‘ ablehnen (vgl. I/20, 538). Dasselbe gelte für die konfuzianische Ethik, die keinen personalen und transzendenten Gott kenne und „jenes Streben zur Einheit von innen heraus, das wir mit dem Begriff ‚Persönlichkeit‘ verbinden, nicht entstehen lassen“ (I/20, 461) würde. Dass die Konzeption der Persönlichkeit und ihre Verwirklichung historisch erst durch die innerweltliche Askese entstanden sei, wurde von Weber bereits in seiner *Protestantischen Ethik* formuliert, auch in seinem Objektivitätsaufsatz angeführt¹⁰¹¹ und auch in *Wirtschaft und Gesellschaft* ausgeführt.¹⁰¹²

¹⁰¹¹ Vgl. Kapitel C.II.3.i)bb) dieser Arbeit.

¹⁰¹² Vgl. Kapitel D.II.4.b) dieser Arbeit.

Die konsequente Wertrationalität der innerweltlichen Askese ist die Bedingung der Persönlichkeitskonstitution. Weder der Konfuzianismus noch der Buddhismus hätten dies je vermocht. Beiden religiösen Ethiken sei die Vorstellung fremd, es gebe ein Inneres des Menschen, das es konsequent zu disziplinieren und zu systematisieren gelte. Immer seien die Rationalisierungen des Konfuzianismus und Buddhismus gebrochen, beziehen sich nur auf einzelne Handlungen, nie auf den ganzen Menschen oder gar die Gesellschaft im Ganzen. Daher schreibt Weber über die Religionen Asiens: „Eine rationale praktische Ethik und Lebensmethodik, welche aus diesem Zaubergarten allen Lebens innerhalb der ‚Welt‘ herausgeführt hätte, gab es nicht“ (I/20, 535). Damit liegt ihm eine Vorstellung Asiens zugrunde, die eine lange Tradition der europäischen Interpretation vermeintlich orientalischer Kulturen aufweist. Die sich in seinen Ausführungen zur innerweltlichen Askese und den religiösen Ethiken Asiens zeigende Gegenüberstellung von rationalem Westen respektive Okzident und ‚irrationalen Orient‘ war in der europäischen Geschichte ein weit verbreiteter Topos der akademischen Asieninterpretationen:

„The postulation of a contrast between the rational West and the irrational East is one of the typical ways in which the West has frequently been seen as establishing its cultural and intellectual hegemony over the orient, enabling us, from a secure base in Western rationalism, to proscribe oriental thought as irredeemably mystical and esoteric, and to warn against dangerous lapses into Eastern mysticism and irrationalism“.¹⁰¹³

Webers Religionssoziologie bildet hierbei nicht nur keine Ausnahme, sondern kann sogar als Exemplum einer wissenschaftlichen Bestätigung der kolonialen Perspektive auf den sogenannten Orient gelten.¹⁰¹⁴ Indem er die vermeintliche rationale Askese des christlichen Okzidents als Vergleichsmaßstab an die chinesische und indische Kultur ansetzt, reiht er sich ein in die Tradition des westlichen Blickes auf die Kulturen Asiens durch die westlichen Kategorien.¹⁰¹⁵ Diese wird zudem verstärkt, indem Weber seine Darstellung des Orients mit einer Intellektuellenkritik verknüpft. Denn dort, wo die modernen Intellektuellen nicht asketisch seien und sich nicht der Bewältigung praktischer Probleme zuwenden, würden sie das vermeintliche Schicksal der religiösen Eliten Asiens teilen:

„Wo immer eine Intellektuellenschicht den ‚Sinn‘ der Welt und des eigenen Lebens denkend zu ergründen und, – nach dem Mißerfolg dieser unmittelbar rationalistischen Bemühung –, erlebnismäßig zu erfassen und dies Erleben dann, indirekt rationalistisch, ins Bewußtsein zu erheben trachtet, wird sie der Weg irgendwie in die stillen hinterweltlichen Gefilde indischer unformbarer Mystik führen. Und wo andererseits ein Stand von Intellektuellen, unter Verzicht auf jenes weltentfliehende Bemühen, statt dessen bewußt und absichtsvoll in der Anmut und Würde der schönen Geste das höchste mögliche Ziel innerweltlicher Vollendung findet, da gelangt sie irgendwie zum konfuzianischen Vornehmheitsideal“ (I/20, 542).

¹⁰¹³ John James Clarke (2006), 199–200.

¹⁰¹⁴ Vgl. Walter D. Mignolo (2012), 3–4.

¹⁰¹⁵ Vgl. Jürgen Mohn (2009), 376.

Über die angebliche Erlebnissucht der Intellektuellen äußert sich Weber auch in seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ abschätzig. Sei dem Intellektuellen in der Religionsgeschichte eine zentrale Rolle zugekommen, sei er in der Moderne nur noch auf die Befriedigung ästhetischer und emotionaler Bedürfnisse aus:

„Das Bedürfnis des literarischen, akademisch-vornehmen oder auch Kaffeehausintellektualismus aber, in dem Inventar seiner Sensationsquellen und Diskussionsobjekte die ‚religiösen‘ Gefühle nicht zu vermissen, das Bedürfnis von Schriftstellern Bücher über diese interessanten Problematiken zu schreiben und das noch weit wirksamere von findigen Verlegern, solche Bücher zu verkaufen, vermögen zwar den Schein eines weit verbreiteten ‚religiösen Interesses‘ vorzutäuschen, ändern aber nichts daran, daß aus derartigen Bedürfnissen von Intellektuellen und ihrem Geplauder noch niemals eine neue Religion entstanden ist und daß die Mode diesen Gegenstand der Konversation und Publizistik, den sie aufgebracht hat, auch wieder beseitigen wird“ (I/22-2, 289–290).

Auch in der ‚Vorbemerkung‘ seiner *Wirtschaftsethik* wirft Weber den Intellektuellen vor, wissenschaftliche Erkenntnis mit Sensationen zu verwechseln: „Wer ‚Schau‘ wünscht, gehe ins Lichtspiel: – es wird ihm heut massenhaft auch in literarischer Form auf eben diesem Problemfeld geboten“ (I/18, 119).

Dass Weber Intellektualismus und Mystik in einen Zusammenhang bringt und diese kritisiert, hat durchaus Gründe, die in der Gebildetenkultur seiner Zeit liegt. Um die Jahrhundertwende und den folgenden Jahrzehnten avancierte Mystik in der gebildeten und an Religionen interessierten Öffentlichkeit zu einem wichtigen Begriff.¹⁰¹⁶ Erstmals als Substantiv im 17. Jahrhundert schriftlich belegt, verlor Mystik im Laufe des 18. Jahrhunderts ihre christliche Bedeutung von Liebe und Vertrauen und wurde vermehrt als eine innerliche, intensive und subjektive Religiosität verstanden.¹⁰¹⁷ Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts erschien eine Flut an Neuauflagen, Übersetzungen und Interpretationen von Texten bekannter, meist mittelalterlicher Mystiker, wie Meister Eckhart oder Heinrich Seuse.¹⁰¹⁸ Aufgegriffen wird der Begriff der Mystik in der Literatur, etwa von Rainer Maria Rilke,¹⁰¹⁹ oder in der Lebensphilosophie Henri Bergsons.¹⁰²⁰ Dabei dehnt sich die mit dem Wort Mystik verknüpfte Semantik weit aus, bis es unmöglich wird, eine genaue Begriffsbestimmung vorzunehmen. Der evangelische Theologe Wilhelm Fresenius merkt 1912 über den zeitgenössischen Begriff der Mystik an: „Man gebraucht eben das Wort in einem Sinne, der alles bezeichnen kann, was sich sonst schwer bestimmen und festlegen läßt, der aber deshalb auch oft *nichts* recht zur Klarheit bringt [Kursiv im Original; C. L.]“.¹⁰²¹ Dabei wurde das Aufkommen des Interesses an Mystik von den Zeit-

¹⁰¹⁶ Vgl. Kapitel D.I.4. dieser Arbeit.

¹⁰¹⁷ Vgl. Josef Sudbrack (2002), 17–18.

¹⁰¹⁸ Vgl. Almut-Barbara Renger (2015b), 5.

¹⁰¹⁹ Vgl. Uwe Spörl (1997), 310–327.

¹⁰²⁰ Vgl. Arie J. Molendijk (1999), 42.

¹⁰²¹ Wilhelm Fresenius, zitiert nach Arie J. Molendijk (1999), 42.

genossen durchaus als eine neuartige Entwicklung wahrgenommen, die nicht an ein traditionelles Mystikkonzept anknüpft.¹⁰²²

Mystik, und die ihr semantisch verwandten Begriffe Innerlichkeit, Ekstase oder Erleuchtung, avancieren im wissenschaftlichen Diskurs über Religion um 1900 zu einer Wesensbestimmung des Religiösen.¹⁰²³ In der wissenschaftlichen Religionsforschung fand Mystik im Kanon der Fachbegriffe erstmalig in der klassischen Altertumswissenschaft Platz, um damit die Religiosität der antiken Mysterienkulte kategorial zu fassen.¹⁰²⁴ Auch für die in dieser Zeit entstehende (Religions-)Soziologie war Mystik ein zentraler Begriff. Für Georg Simmel war das Aufleben des Interesses an der Mystik um 1900 ein Indiz für das Fortwähren religiöser Sinnsuche in der ansonsten als areligiös verbrämten Moderne.¹⁰²⁵ Zwar findet der Mystikbegriff keinen nennenswerten Niederschlag in seiner Religionssoziologie, bildet jedoch den Kern seiner lebensphilosophischen Religionstheorie.¹⁰²⁶ Größere Bedeutung übte der Mystikbegriff auf Ernst Troeltsch aus, der jenen zu einer zentralen Kategorie seiner Religionssoziologie und, daran anschließend, seiner ‚spiritualistischen Theologie‘ macht.¹⁰²⁷ Bei seiner Bestimmung des Mystikbegriffs bezieht sich Troeltsch unverkennbar auf die Weber’schen Typen der religiösen Vergemeinschaftung Kirche und Sekte aus seiner *Protestantischen Ethik*.¹⁰²⁸ Neben der Kirche und der Sekte stellt Troeltsch den Typus der Mystik als dritte religiöse Sozialform vor, die „durch individualistische Orientierung gekennzeichnet ist“.¹⁰²⁹ Eine dem ähnlich zentrale Stellung, weniger in religions- denn wissenssoziologischer Hinsicht, erlangt der Mystikbegriff in Max Schelers 1926 erschienenem Werk *Die Wissensformen und die Gesellschaft: Probleme einer Soziologie des Wissens*. Hierin erklärt Scheler Mystik zu einer eigenständigen Kategorie des Wissens,¹⁰³⁰ nämlich einer des „ekstatischen unmittelbaren Identifikationswissens in Anschauung und Gefühl“.¹⁰³¹

Dementsprechend ist es bemerkenswert, dass Weber den Askese- und nicht den Mystikbegriff in den Mittelpunkt seiner religionssoziologischen und -historischen Untersuchungen stellt. Zwar adaptiert er den in seiner Zeit verbreiteten Topos, die Mystik sei eine individualistische Religiosität, wie etwa von Georg Simmel und

¹⁰²² Vgl. Walther Hoffmann (1913), 608.

¹⁰²³ Vgl. Almut-Barbara Renger (2015b), 5–6.

¹⁰²⁴ Vgl. Volkhard Krech (2002), 259–260. Siehe zur Geschichte des Mystikbegriffs in der wissenschaftlichen Literatur des deutschsprachigen Raums seit dem 17. Jahrhundert Volkhard Krech (2001a), 242–243.

¹⁰²⁵ Vgl. Volkhard Krech (1995), 326.

¹⁰²⁶ Vgl. Volkhard Krech (1998), 210–222.

¹⁰²⁷ Vgl. Arie L. Molendijk (1999), 54–58.

¹⁰²⁸ Vgl. Kapitel C.II.3.g) dieser Arbeit.

¹⁰²⁹ Almut-Barbara Renger (2015b), 10.

¹⁰³⁰ Vgl. Almut Barbara Renger (2015b), 16.

¹⁰³¹ Max Scheler (1926), 19.

Ernst Troeltsch behauptet.¹⁰³² Doch grenzt er sich von jener Vorstellung ab, die Mystik bilde den Kern des Christentums, indem er wiederholt dessen asketische Tradition betont.

Dem Mystikbegriff um 1900 war stets eine kulturkritische Semantik eigen.¹⁰³³ Durch die Ideen der Romantik, das stetig anwachsende Wissen über außereuropäische Kulturen und die Erkenntnisse der Psychoanalyse wurde Mystik zu einem Schlagwort der lebensreformerischen Strömungen dieser Zeit, die sich einerseits von den traditionellen Religionen, andererseits von der materialistisch verwalteten Welt ab- und der vermeintlich spirituellen Realitäten zuwenden wollten.¹⁰³⁴ Die Verknüpfung von Mystik, Innerlichkeit und Kulturkritik wird in der ersten Auflage von *Religion in Geschichte und Gegenwart* von 1913 wie folgt dargestellt:

„Das Bedürfnis nach Verinnerlichung und Vertiefung unserer unheimlich in die Breite gehenden, wissenschaftlich und technisch gerichteten modernen Kultur hat allerhand feinere Geister auch der M[yistik] wieder nähergeführt, die in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s gänzlich in Mißachtung und beinahe Vergessenheit geraten war“.¹⁰³⁵

Diese ‚Neumystik‘ bediente sich nicht nur europäischer Schriften und Traditionen, sondern erklärte das Innere des Menschen zum Ziel religiösen Suchens und die Methoden hierfür wurden über die Theosophie in den Religionen Asiens, insbesondere Indiens, gesucht.¹⁰³⁶ Hierbei verschmolzen Konzepte asiatischer religiöser Traditionen mit wissenschaftlichen Weltbildern und romantischen Sehnsüchten. Der Buddhismus etwa, beziehungsweise das, was man in Europa darunter verstand, wurde seitens seiner deutschen Anhänger als metaphysikfreie Philosophie verstanden, die sich durch wissenschaftliches Erkenntnisstreben und autonome Sittlichkeit auszeichnen würde.¹⁰³⁷

Persönlichkeit und Innerlichkeit, Okzident und Orient, Askese und Mystik, Aktivität und Schau – das sind Konzepte, die Weber mit seinem Begriff der innerweltlichen Askese und der damit zusammenhängenden Theorie der, wie er es in einem Brief vom 11. September 1919 an seinen Verleger Paul Siebeck bezeichnet, Entstehung der „occidentalen Sonderentwicklung“ (II/10,2) verbindet. Indem er die asketische Ethik der Puritaner für eine der Grundlagen der modernen Kultur des Okzidents bestimmt und anhand der innerweltlichen Askese die Unterschiede zu den Kulturen und Religionen Asiens skizziert, legt Weber implizit eine scheinbare Begründung der vermeintlichen Eigenart der okzidentalen Kultur dar. Darunter fallen Rationalismus, Sachlichkeit, Selbstdisziplin, Individualismus beziehungsweise persönliche Autonomie, die am konsequentesten von den Puritanern des 17. Jahr-

¹⁰³² Vgl. Volkhard Krech (2001a), 250–251.

¹⁰³³ Vgl. Hans G. Kippenberg (1994), 88; Hans G. Kippenberg (1996), 95.

¹⁰³⁴ Vgl. Thomas Tripold (2012), 232–234.

¹⁰³⁵ Walther Hoffmann (1913), Sp. 608.

¹⁰³⁶ Vgl. Walther Hoffmann (1913), Sp. 608; Thomas Tripold (2012), 232–233.

¹⁰³⁷ Vgl. Volker Zotz (2000), 134–135.

hundreds verkörpert worden sein. In seiner Erklärung greift Weber auf koloniale Diskurse zurück. Nicht etwa, um den Kolonialismus explizit zu rechtfertigen. Vielmehr schreibt er in bekanntlich kritischer Distanz vom Kolonialismus als von „kolonialen Raubverdiensten“ (I/22-2, 423), der nicht mit jenem Erwerbshandeln frommer Puritaner zu verwechseln sei (vgl. I/19, 475; I/22-2, 423). Doch denkt und schreibt Weber innerhalb des kolonialen Diskurses, der am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Bild des fremden Asiens und des eigenen Okzidents vermittelt hat. Auch wird dieser koloniale Aspekt seiner weltgeschichtlichen Perspektive an keiner Stelle von ihm kritisch reflektiert.¹⁰³⁸

Webers Charakterisierung der okzidentalen Kultur als eine asketische, zeigt auch eine konzeptionelle Nähe zu jenem Begriff des Abendlandes, der 1918 populär wurde und zahlreiche intellektuelle Debatten über die Zukunft Europas auslöste:¹⁰³⁹ Oswald Spengler charakterisiert in seinem 1918 erschienenen und schlagartig berühmt gewordenen geschichtsphilosophischen Hauptwerk *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* den sogenannten abendländisch-„faustischen“ Menschen ähnlich wie Weber den innerweltlichen Asketen: Als tätig, aktiv, dynamisch und ethisch geleitetet.¹⁰⁴⁰ Für Spengler unterscheidet sich der abendländische vom antiken Mensch, durch die aktive Selbst- und Weltbewältigung: „Das *Carpe diem*, das gesättigte Sein des antiken Standpunktes ist der vollkommene Widerspruch gegen das, was Goethe, Kant, Pascal, was die Kirche wie Freidenkertum als allein wertvoll empfanden, das *tätige, ringende, überwindende* Sein [Kursiv im Original; C. L.]“.¹⁰⁴¹ Anders aber als Spengler, versteht Weber den Okzident nicht als eine in sich geschlossene Kultur, die „Altersstufen des einzelnen Menschen“ durchläuft,¹⁰⁴² bis sie abstirbt und bis dahin wie eine Monade neben den anderen Kulturen lebt. Weber betont hingegen die antitraditionalistische und revolutionäre Wirkung der innerweltlichen Askese und damit der okzidentalen Kultur, die die ständische Ordnung zugunsten einer „ethischen Durchrationalisierung des Lebens“ (vgl. I/19, 497) überwunden habe. Anders als viele seiner Zeitgenossen wollte Weber nicht zurück in die vorindustrielle Gemeinschaft, wie auch immer diese auszusehen habe. Und trotz dessen „er von der ‚Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale‘ schwärmte oder das Charisma gegen die Bürokratie ins Feld führen wollte, blieb er – oft zähneknirschend – auf dem Boden der Gesellschaft“, d. h. der liberal-kapitalistischen Sozialordnung“.¹⁰⁴³

¹⁰³⁸ Vgl. Walter D. Mignolo (2012), 4.

¹⁰³⁹ Friedrich Wilhelm Graf sieht in dem nach dem Ersten Weltkrieg aufkommenden Europatopos bürgerlicher Gebildeter ein bloßes Intellektuellenprojekt, das keine politische Wirkung entfaltet habe. Als Beispiel nennt er hier Ernst Troeltschs ‚Kultursynthese desuropäismus‘; vgl. Friedrich Wilhelm Graf (2016), 353.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Oswald Spengler (2006), 403.

¹⁰⁴¹ Oswald Spengler (2006), 404.

¹⁰⁴² Oswald Spengler (2006), 144.

¹⁰⁴³ Panajotis Kondylis (1999), 593.

Die geplante Entwicklungsgeschichte des christlichen Okzidents, die schlussendlich zur Entstehung der innerweltlichen Askese und damit der methodisch-rationalen Lebensführung geführt haben soll, hat Weber bekanntlich nicht mehr verfassen können.¹⁰⁴⁴ Abgesehen von der *Protestantischen Ethik*, in der er den Formierungsprozess der innerweltlichen Askese beschreibt und erklärt, hat er jedoch den religiösen Ursprung des okzidentalen Rationalismus in Form der antik-jüdischen Gotteskonzeption untersucht und diese in Zusammenhang mit dem Prozess der sogenannten Entzauberung gestellt. Beide Themen werden unter dem Gesichtspunkt des Askesebegriffs im Folgenden untersucht.

V. Innerweltliche Askese und Entzauberung

In der ‚Einleitung‘ zu seiner *Wirtschaftsethik* beschreibt Weber zwei Wirkungen der innerweltlichen Askese: Einerseits sei das Heil von den puritanischen Gruppen der okzidentalen Neuzeit nicht mehr in der Weltflucht gesucht worden, sondern in der ‚Weltbearbeitung‘ und andererseits sei die Welt dadurch entzaubert worden (vgl. I/19, 114). Den Begriff der Entzauberung erwähnt Weber erstmalig in seiner handlungstheoretischen und methodologischen Schrift *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* von 1913. Hierin bezeichnet er mit Entzauberung einen historischen Prozess, durch den die Welt zunehmend seltener Bezugspunkt magischen Handelns wird und die Religiosität hierdurch eine „zunehmend (subjektiv) zweckirrationalere Sinnbezogenheiten („gesinnungshafte“ oder mystische z. B.) anzunehmen genötigt ist“ (I/12, 397). Der Begriff der Entzauberung hängt in Webers Theorie der Rationalisierung und der Entstehung des modernen Okzidents eng mit dem Begriff der innerweltlichen Askese zusammen. Denn der asketische Protestantismus habe durch seine systematische Vereinheitlichung von Gott, Welt und Ethik die Entzauberung am stärksten vorangetrieben, um „jeder ‚Superstition‘, und das hieß hier: jedem Vertrauen auf Manipulationen magischen Charakters, die Quelle abzugraben“ (I/19, 450): „Die gänzliche *Entzauberung der Welt* war *nur* hier in alle Konsequenzen durchgeführt [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/19, 450). Neben dem Endpunkt dieses religions- und welthistorischen Prozesses in Form des asketischen Puritaners nennt er auch dessen Ausgangspunkt: Die altisraelitische Prophetie. In der zweiten Fassung seiner *Protestantischen Ethik* fügte er einen Passus hinzu, in welchem er die innerweltliche Askese des neuzeitlichen Puritanismus als Endpunkt des Entzauberungsprozesses beschreibt: „Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der *Entzauberung* der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle *magischen* Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 280).

¹⁰⁴⁴ Vgl. Kapitel D.I.2. dieser Arbeit.

Wie auch in Bezug auf andere wichtige Begriffe seiner Soziologie, hat Weber trotz der anscheinend zentralen Bedeutung des Entzauberungsbegriffs zur Identifizierung der Charakteristik der Moderne und der Erklärung ihrer Entstehung an keiner Stelle seines späten soziologischen Werkes eine Definition dessen vorgenommen. In jüngster Zeit hat sich Hans Joas eingehend den Entzauberungsbegriff untersucht.¹⁰⁴⁵ Joas hat herausgearbeitet, dass Weber nicht der erste Autor im deutschen Sprachraum ist, der den Entzauberungsbegriff verwendet. So kannten ihn bereits die Dichter Christoph Martin Wieland und Friedrich Schiller sowie der Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi und der Indologe und Literat August Wilhelm Schlegel am Beginn des 19. Jahrhunderts.¹⁰⁴⁶ Bemerkenswert und in der Forschung weitestgehend unbeachtet geblieben ist der Gebrauch des Entzauberungsbegriffs bei Georg Simmel, der damit die Unterscheidung zwischen den altisraelitischen Propheten und der vorprophetischen Zeit des Judentums bezeichnet.¹⁰⁴⁷ Weber selbst benutzt den Entzauberungsbegriff mehrdeutig.¹⁰⁴⁸ Diese semantische Ambiguität ist auch ein Grund, dass dem Entzauberungsbegriff in der Rezeption des Weber'schen Oeuvres häufig eine zentrale Bedeutung beigemessen wird und auch zu einem Schlüsselbegriff des modernen Selbstverständnisses wurde.¹⁰⁴⁹

Ob die Einschätzung Webers und seiner Rezipienten richtig sei und die Moderne als eine entzauberte Welt zu gelten habe, soll hier nicht diskutiert werden. In den nachfolgenden Kapiteln geht es um den Zusammenhang von innerweltlicher Askese und Entzauberung in der Religionssoziologie Webers. Begonnen wird mit der Studie zum antiken Judentum, um herauszuarbeiten, inwieweit die innerweltliche Askese der Puritaner in der antiken Gesellschaft Israels ihren historischen Ursprung habe. Wie die innerweltliche Askese auch von nichtpuritanischen Gruppen übernommen und so zum bestimmenden Habitus des Kapitalismus wurde, wird von Weber in seinem zweiten Sektenaufsatz beschrieben. Hierauf wird ebenfalls eingegangen. Abschließend werden die Begriffe der innerweltlichen Askese und der Entzauberung in seinen Vorträgen *Wissenschaft als Beruf* und *Politik als Beruf* untersucht.

1. Ethisierung und ‚Entzauberung‘: Die alttestamentarische Ethik

Die Geschichte des antiken Judentums ist Weber zufolge von welthistorischer Bedeutung, da sie der „Angelpunkt der ganzen Kulturentwicklung des Occidents und vorderasiatischen Orients“ (I/21.1, 244) sei. Diesen hohen Stellenwert habe das antike Judentum für die Geschichte des Okzidents deshalb, weil sie „eine in hohem Grade rationale, das heißt von Magie sowohl wie von allen Formen irrationaler Heilssuche freie *religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns* [sei], innerlich wel-

¹⁰⁴⁵ Vgl. Hans Joas (2019), 201–240.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Hans Joas (2019), 208–210.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Hans Joas (2019), 210.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Hans Joas (2019), 207.

¹⁰⁴⁹ Vgl. Hans Joas (2019), 203.

tenfern stehend allen Heilswegen der asiatischen Erlösungsreligionen [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/21.1, 242) und in „weitgehendem Maße noch der heutigen europäischen und vorderasiatischen religiösen Ethik zugrunde“ (I/21.1, 242) liege. Für Weber sind es gerade das antike Judentum und das *Alte Testament*, die nicht nur die entscheidende Entwicklung der okzidentalen Ethik angestoßen, sondern überhaupt erst die Durchsetzung des frühen Christentums in der hellenisch-römischen Welt als Kirche ermöglicht haben: „Ohne die Übernahme des Alten Testamentes als heiligen Buches hätte es auf dem Boden des Hellenismus zwar pneumatische Sekten und Mysteriengemeinschaften mit dem Kult des Kyrios Christos gegeben, aber nimmermehr eine christliche Kirche und eine christliche Alltagsethik“ (I/21.1, 243). Jedoch habe das antike Judentum keine rationale Askese hervorgebracht, wie das okzidentale Christentum in der Spätantike (vgl. I/21.2, 702). Rituelle Absonderung und der religiös begründete Dualismus von Außen- und Innenmoral hätten eine religiös positiv bewertete rationale Erwerbswirtschaft nicht zugelassen (vgl. I/21.2, 701). Eine asketische Praxis hat sich im orthodoxen Judentum auch später nicht, weder im rabbinischen (vgl. I/21.2, 806) noch pharisäischen Judentum entwickelt (vgl. I/21.2, 817). Die historische Bedeutung des antiken Judentums für die europäische Geschichte sowie für christliche Askese läge in der Alltagsethik, der im *Alten Testament* zentrale Bedeutung für das Heil beigemessen worden sei: „Auf das sittlich richtige *Handeln*, und zwar das Handeln gemäß der *Alltags*sittlichkeit, kam für das besondere, Israel in Aussicht gestellte Heil alles an [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/21.2, 644). Die altjüdische Ethik sei durch die praktische Alltagsbewältigung bestimmt gewesen, nicht durch die Kenntnis klassischer Literatur, wie für die Konfuzianer, oder die intellektuelle Durchdringung und Aneignung heiligen Wissens, wie für die antiken Buddhisten. Im Gegenteil sei die antike jüdische Religion dezidiert diesseitsbezogen und antimetaphysisch gewesen (vgl. I/21.2, 671). Auch hätte sich die jüdische Religion äußerlich nicht sonderlich von jenen der westasiatischen Nachbarvölker unterschieden. Die Pflicht zur Einhaltung ritueller Gebote war auch in anderen Kulturen und Religionen des vorderasiatischen Raumes verbreitet gewesen. Wichtiger für die Charakterisierung der israelitischen Religiosität hingegen sei laut Weber die Forderung gewesen, dass hinter all den rituellen Handlungen eine Gesinnung stehen müsse, die er als Glaube bezeichnet (vgl. I/21.2, 671). Doch will er den jüdischen Glaubensbegriff von denen der Reformatoren unterschieden wissen, die darunter ein inneres Verhalten verstanden haben sollen (vgl. I/21.2, 672). Denn für die antiken Israeliten bedeutete Glaube „wirklich nur das bedingungslose Vertrauen darauf, daß Jahwe schlechthin alles vermöge, daß seine Worte ernst gemeint seien und aller äußeren Unwahrscheinlichkeit zum Trotz in Erfüllung gehen werden“ (I/21.2, 672).

Die religiöse Grundlage des antiken Judentums sieht Weber in der Annahme, dass Gott Person sei, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Vertragsschluss verstanden wurde und aus der israelitischen Prophetie. Damit greift Weber die Erkenntnisse aus *Wirtschaft und Gesellschaft* auf, dass Gotteskonzeption und Prophetie

bestimmende Faktoren der Ethisierung einer Religion seien.¹⁰⁵⁰ Die Besonderheit des jüdischen Gottes Jahwe ist, dass dieser ein „sozialer Verbandsgott [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/21.1, 423) gewesen sei. Doch dies nicht im Sinne eines autochthonen Gottes, sondern als ein ursprünglich fremder Gott, der sich das Volk Israels ausgewählt und mit diesem ein Bündnis, das sogenannten *berith*, geschlossen habe: „Dies war das Entscheidende der Beziehungen. Jahwe war ein Wahlgott“ (I/21.1, 424). Das habe bedeutet, dass das durch Jahwe auferlegte Recht ein positives, kein ewig beständiges gewesen sei: „Das Recht war nicht ein ewiges Tao oder Dharma, sondern eine positive göttliche Satzung, über deren Innehaltung Jahwe eiferte“ (I/21.1, 427). In der Konzeption Jahwes als einem durch einen Vertrag und Schwur gebundenen Gott habe sich bereits früh der universalistische Zug der jüdischen Religiosität gezeigt (vgl. I/21.1, 427–428). Aufgrund des vertragsrechtlichen Gott-Mensch-Verhältnisses habe sich die Erfüllung der durch Gott auferlegten Gebote zum zentralen Kern jüdischer Religiosität entwickelt (vgl. I/21.1, 432). Hinzukommend betont Weber den dezidiert politischen Charakters Jahwes:

„Er war und blieb immer ein Gott der *Erlösung* und *Verheißung*. Aber das Wichtige war: sowohl Erlösung und Verheißung betrafen aktuelle politische, nicht innerliche, Dinge. Erlösung von der Knechtschaft der Ägypter, nicht von einer brüchigen, sinnlosen Welt, Verheißung der Herrschaft über Kanaan, das man erobern wollte, und ein glückliches Dasein dort, *nicht* Verheißung transzendenter Güter, bot der Gott [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/21.1, 418).

Eine intellektuelle Ergründung des Seins sowie eine weltfremde Kontemplation seien dadurch als ethische Leistung ausgeschlossen worden. Im Laufe der jüdischen Geschichte seien Magie sowie Divination und Orakel historisch als religiöse Praxis zunehmend in den Hintergrund getreten, zugunsten der relativ rationalen Erörterung des Vertragsschlusses zwischen Jahwe und dem jüdischen Volk (vgl. I/21.1, 476). Hieraus ließe sich einerseits das jüdische Priestertum verstehen, dessen Funktion es nicht sei, die Welt und ihren Sinn, sondern den Willen und die Gebote Jahwes zu deuten (vgl. I/21.1, 473–474). Andererseits bedinge das Jahwebild die Art und den Stellenwert des Propheten für die antiken Juden. Diese hätten die rationale Kasuistik der Thora-Lehrer ethisch sublimiert, weiter rationalisiert und ihr eine vor allem aktuelle wie politische Autorität verliehen (vgl. I/21.1, 690–691). Es ist für Weber weniger die inhaltliche Deutung und Ausgestaltung der Befehle Jahwes, die die Thora-Gelehrten und Priester besorgen, die die Bedeutung des Propheten bestimmen, sondern seine Autorität wie Radikalität.¹⁰⁵¹ Das von Weber hervorgehobene Attribut der israelitischen Prophetie ist ihr ethischer Charakter. Es ist keine metaphysische Spekulation, keine Diskussion über den Sinn oder Unsinn der Welt, sondern es sind Aufforderung und Befehl Gottes, die der Prophet Israels ergründet und dem Volke mitteilt:

¹⁰⁵⁰ Vgl. Kapitel D.II.4. und D.II.5. dieser Arbeit.

¹⁰⁵¹ Vgl. Richard Münch (1993), 77–78.

„Aber der Unterschied war, daß in Hellas, wie in Indien, die eigentlich religiösen Heilskünder und Propheten das Heil an *spezielle* Voraussetzungen rituellen oder asketischen Charakters knüpften, überhaupt: Bringer von ‚Heil‘, vor allem: von *jenseitigem* Heil, waren. Im geraden Gegensatz dazu kündeten die israelitischen Propheten *Unheil*, und zwar *diesseitiges* Unheil und zwar wegen Sünden gegen das *allgemein*, für jeden Israeliten, gültige Gesetz ihres Gottes. Indem die Innehaltung dieser Alltagssittlichkeit als Spezialpflicht Israels kraft der beschworenen berith galt, wirkte das ganze gewaltige Pathos eschatologischer Drohungen und Verheißungen auf die Innehaltung dieser schlichten Gebote, die jedermann zu halten imstande war und die nach der Ansicht der Propheten auch die Nichtisraeliten in der Endzeit halten würden [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/21.2, 644).

Der Vertragsschluss mit Jahwe, die politische Charakteristik seiner ethischen Gebote, die Art der Kommunikation mit ihm, nicht durch Orakel oder Magie, sondern qua Befehlen, haben die Grundlage einer Ethik gebildet, die durch die Propheten radikalisiert und dem jüdischen Volke oktroyiert worden sei. Hierdurch, und das sei das Entscheidende für die Entstehung der okzidentalen Ethik, sei die Möglichkeit einer ethischen Verpflichtung zur Formung und Strukturierung des Alltagshandelns entstanden.¹⁰⁵² Wie sich historisch später der innerweltliche Asket der Neuzeit, habe sich auch der altisraelitische Prophet der Antike als ein Werkzeug seines Gottes verstanden: „Nur das Hören der *leibhaftigen Stimme* Jahwes, des unsichtbaren Gottes, gab dem Propheten selbst die Gewähr, daß er sein Werkzeug sei [Kursiv im Original; C. L.]“ (vgl. I/21.2, 642). Dass sich der israelitische Prophet als Werkzeug Gottes verstünde, wird von Weber auch an weiteren Stellen seiner Studie erwähnt (vgl. I/21.2, 646, 648, 661).

Dass Weber der Werkzeug-Metapher zur Bezeichnung eines religiösen Selbstverständnisses als Ausfühler göttlichen Willens infolge seiner Arbeit an *Wirtschaft und Gesellschaft* eine besondere Bedeutung beimisst, wird daran deutlich, dass er sie in die zweite Fassung seiner *Protestantischen Ethik* einfügt, um den innerweltlichen Asketen des Puritanismus zu charakterisieren (vgl. I/18, 308). Er schreibt in diesem Zusammenhang auch vom „*Werkzeuggefühl*“ (vgl. I/18, 372 Anm. 228); in der ersten Fassung der Protestantismusstudie fehlt die Werkzeug-Metapher noch. Nun, in seiner *Wirtschaftsethik*, kann Weber anhand der Werkzeug-Metapher eine idealtypische Verknüpfung zwischen antiker Prophetie und neuzeitlicher Askese herstellen: Die sowohl israelitischen Propheten sowie dem innerweltlichen Asketen gemeinsame Vorstellung von einem persönlichen und transzendenten Gott, bringt die idealtypische Ähnlichkeit in ihrem Selbstverständnis sowie Ethik hervor. Darüber hinaus ermöglicht die Werkzeug-Metapher eine stärkere Unterscheidung zwischen christlich-rationaler Arbeits- und magischer Askese.¹⁰⁵³

¹⁰⁵² Vgl. Richard Münch (1993), 78–79.

¹⁰⁵³ Weber benutzt die Werkzeug-Metapher jedoch nicht nur zur Charakterisierung der prophetischen und asketischen Ethik. In seiner Indienstudie bezeichnet er damit auch ein Selbstverständnis, dass das menschliche Handeln bloß Ausdruck eines Schicksals sei (vgl. I/20, 289 Anm. 81).

Den Begriff der Entzauberung nennt Weber in seiner Studie über das antike Judentum nicht. Aber er schreibt, wie schon zu Beginn dieses Kapitels angemerkt, von der jüdischen Religion als „einem Angelpunkt der ganzen Kulturentwicklung des Occidents und vorderasiatischen Orients“ (I/21.1, 244). Die ethische Durchwirkung des Alltages und die Unabhängigkeit von magischen Mittel zum Erlangen des Heils habe das antike Judentum dem christlichen Okzident vermacht und damit die Entstehung des innerweltlichen Asketen ideell vorbereitet. Die innerweltliche Askese stelle mit der Abschaffung der Magie als heilsrelevante Praktik „in seinen verschiedenen Ausprägungen eine letzte Stufe dar“ (I/19, 450).¹⁰⁵⁴

Die historischen Etappen zwischen der antiken jüdischen Ethik und der innerweltlichen Askese des Puritanismus vermochte Weber nicht mehr zu untersuchen. Nur andeutend nennt er die griechische Kultur, die auf römische Amts- und Rechtsvorstellungen fußende Kirche und die ständische Ordnung des Mittelalters und den Protestantismus als weitere Etappen auf dem Weg zum modernen Okzident und dessen ökonomischen Rationalismus (vgl. I/21.1, 244). Die Frage hingegen, wie die innerweltliche Askese ihren religiösen Ursprungskontext verloren und zu einem Allgemeingut okzidental Wirtschaftens und Lebens wurde, wird von Weber, wenn auch nicht ausführlich und systematisch, so doch skizzenhaft in seinem zweiten Sektenaufsatz behandelt.

2. Die Ausbreitung der innerweltlichen Askese außerhalb des Puritanismus': Webers zweiter Sektenaufsatz

Anders als seine Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in die Weber im Rahmen seiner Neuauflage nur wenige Sätze eingefügt hat, hat er seine Arbeit zu den religiösen Gemeinschaftstypen Kirche und Sekte grundlegend über- und umgearbeitet. Dementsprechend lässt sich von einem anderen Text sprechen, den er unter dem Titel *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* 1920 veröffentlicht hat.¹⁰⁵⁵ Die wichtigste Änderung ist die nunmehr fehlende Erörterung der Typen religiöser Vergemeinschaftung Kirche und Sekte, die noch den Mittelpunkt des ersten Sektenaufsatzes bilden. Weber begründet dies mit Troeltschs Schrift *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* von 1912, in der jene Begriffe ausführlich erörtert und angewendet werden (vgl. I/18, 493 Anm. 1).

Das Thema des zweiten Sektenaufsatzes ist die Bedeutung der Sekte für die amerikanische Gesellschaft im Allgemeinen, die private Kreditvergabe im Beson-

¹⁰⁵⁴ In der Weber-Forschung galt länger die Auffassung, für Weber sei das antike Judentum der Ursprung der intellektuellen respektive theoretischen Rationalisierung der Welt, so etwa bei Peter L. Berger und Wolfgang Schluchter; vgl. Peter L. Berger (1973), 109–121; Wolfgang Schluchter (1980), 22–23. Richard Münch hat demgegenüber betont, dass keine Aussage in Webers Studie über das antike Judentum diese Position zu stützen vermag; vgl. Richard Münch (1993), 79–80 Anm. 38.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Wolfgang Schluchter (2016a), 45–46.

deren und damit die Verbreitung der asketischen Lebensführung über die puritanischen Gruppen hinaus (vgl. I/18, 495–496). Hierbei kann Weber auf seine Ergebnisse aus dem ersten Sektenaufsatz und seiner Protestantismusstudie zurückgreifen. In diesen schreibt er, dass die Zugehörigkeit zu einer Sekte die moralische Zuverlässigkeit garantiere, ihre Strukturen die Entstehung respektive ‚Anzüchtung‘ der puritanischen Ethik der innerweltlichen Askese begünstigen und dementsprechend bestimmte Geschäftspraktiken präferiert werden würden. Auch das Verständnis von Kirche und Sekte bleibt gleich und die Bedeutung der Sekte für die Entstehung des modernen Individualismus wird ebenfalls betont, wenn auch nicht so stark wie im ersten Sektenaufsatz.¹⁰⁵⁶ Die Unterschiede der Texte kann man mit Stephen D. Berger wie folgt zusammenfassen: Zum ersten betont Weber in der zweiten Fassung die Bedeutung sozialer Prämien durch einen asketischen Habitus, die die Entstehung kapitalistischer Normen in der Sekten begünstigten. Als zweiten Punkt hebt Weber die Werte hervor, die durch die Sozialstruktur vermittelt werden. Und drittens legt Weber stärkeres Augenmerk auf die Prägung der Mitglieder durch die Gruppe.¹⁰⁵⁷ Im Folgenden wird einerseits der von Weber in *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* hergestellte Zusammenhang von individueller Ethik in Form der innerweltlichen Askese und Sektenmitgliedschaft, andererseits die von ihm skizzierte Ausbreitung der asketischen Ethik über die puritanischen Gemeinschaften hinaus untersucht.

Der Ursprung der Sektenvergemeinschaftung liege laut Weber in den frühneuzeitlichen Debatten der protestantischen Gruppen über den Zusammenhang von individueller Sündlosigkeit und Teilnahme an den Sakramenten, insbesondere dem Abendmahl (vgl. I/18, 510). Diese Debatte wird von ihm als ein Streit zwischen zwei Strukturprinzipien bezeichnet: „Der äußere und innere Konflikt zwischen den Strukturprinzipien ‚Kirche‘ als Gnadenanstalt, oder ‚Sekte‘ als Verein der religiös Qualifizierten, geht im Protestantismus durch die Jahrhunderte von Zwingli bis zu Kuyper und Stöcker“ (I/18, 517). Kernfrage sei die nach der Bedingung für den Empfang von und die Pflicht zur Teilnahme an den Sakramenten gewesen:

„Die Schwierigkeit lag ja darin: daß einmal nur der Würdige das Abendmahl empfangen *durfte*, dieser aber es auch empfangen *mußte*, beim Zweifel an der eigenen Würdigkeit also die Fernhaltung nicht sündlos machte, und daß andererseits die Gemeinde für die Reinhaltung des Abendmahls von Unwürdigen, insbesondere Reprobieren[,] Gott gegenüber solidarisch *haftete* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 523–524).

Die historisch wirkmächtigste Lösung sei das sogenannte voluntaristische Prinzip der Independenten gewesen, nach dem die einzelnen und von einer zentralen Kirche freien Gemeinden über die Zulassung würdiger Abendmahlteilnehmer souverän zu bestimmen hätten (vgl. I/18, 527–528). Denn nur die Gemeinden sei in der Lage aufgrund persönlicher Bekanntschaft und gemeinsamer Prinzipien diese Entscheidung treffen zu können. Hierdurch habe sich ein ethischer Rigorismus innerhalb der

¹⁰⁵⁶ Vgl. Stephen D. Berger (1973), 243–244.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Stephen D. Berger (1973), 245–246.

puritanischen Sekten entwickelt, der vergleichbar mit der katholischen Klosterzucht und weitaus radikaler als alle ethischen Ansprüche der protestantischen Kirchen gewesen sei (vgl. I/18, 530–532). Diese puritanische ‚Kirchenzucht‘ habe sich in drei Punkten geäußert. Erstens lag die Kirchenzucht in den Händen von Laien, sie war also egalitär. Zweitens „wirkte sie durch das Mittel der Notwendigkeit der *Selbstbehauptung* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 542) und drittens, die für Weber wichtigste Konsequenz, habe die Kirchenzucht der Sekten ihren Mitgliedern bestimmte ethische Qualitäten eingeübt:

„Das Sekten- (oder Konventikel-)Mitglied mußte, um in den Kreis der Gemeinschaft einzutreten, Qualitäten bestimmter Art haben, deren Besitz – wie in dem ersten Aufsatz [in der Protestantismusstudie] dargetan wurde – für die Entwicklung des rationalen modernen Kapitalismus wichtig war. Und es mußte, um sich in diesem Kreise zu *behaupten*, den Besitz dieser *Qualitäten* dauernd *bewähren*: sie wurden in ihm konstant und kontinuierlich gezüchtet [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 542).

Weber beschreibt hier die sozialen Faktoren, die zur Entstehung der innerweltlichen Askese der Puritaner „als die spezifischsten Träger der innerweltlichen Askese“ (I/18, 542) geführt hätten. Die Konvergenz des Eigen- und des Gruppeninteresses hätten einerseits zur Herausbildung der puritanischen Askese, andererseits zu ihrer historischen Durchsetzung geführt: „Denn – um es zu wiederholen: – nicht die ethische *Lehre* einer Religion, sondern dasjenige ethische Verhalten, auf welches durch die Art und Bedingtheit ihrer Heilsgüter *Prämien* gesetzt sind, ist im soziologischen Sinn des Wortes ‚ihr‘ spezifisches ‚Ethos‘ [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 543). Diese Prämien seien gegenüber Gott auf Bewährung, gegenüber den Menschen auf die soziale Selbstbehauptung gesetzt (vgl. I/18, 543). Weber bezeichnet an dieser Stelle die puritanische Ethik, also die innerweltliche Askese, dezidiert als „das Ethos des modernen *Bürgertums* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 543) und als „eine der wichtigsten geschichtlichen Grundlagen des modernen ‚Individualismus‘“ (I/18, 544).

Es ist nun Webers Position, dass die Mitgliedschaft in einer Sekte, und die damit einhergehende Aneignung ethischer Qualitäten in Form der innerweltlichen Askese, nicht nur eine religiöse, sondern auch eine soziale und insbesondere ökonomische Bewährung bedeutet habe. Die Sektenmitgliedschaft sei ein „Qualifikationsattest für die *Persönlichkeit* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 499) gewesen, das eine ethisch einwandfreie Lebensführung bestätige. Hiermit, und das ist für Weber das Entscheidende, sei ein ökonomischer und finanzieller Vertrauensvorschuss einhergegangen, „in dem geschäftlichen Sinn der erprobten *Kreditwürdigkeit* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 502). Die innerweltliche Askese sei somit zum Merkmal der Sektenzugehörigkeit geworden, die wiederum die Basis eines geschäftlichen Vertrauensverhältnisses wurde. Aus diesem Grunde hätten nichtasketische Gruppen die innerweltliche Askese als ethisches Gemeingut aufgegriffen, ohne die Glaubensvorstellung der Prädestination zu teilen:

„Ob Freimaurer, ob Christian Science, ob Adventist, Quäker oder was immer, war einerlei. Wenn nur das Entscheidende vorlag: die Aufnahme nur durch ‚ballot‘ nach vorheriger *Prüfung* und ethischer *Bewährung* im Sinn jener Tugenden, welche die innerweltliche Askese des Protestantismus, also: die alte puritanische Tradition, prämierte, dann war die gleiche Wirkung zu beobachten [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/18, 500–501).

Weber bezeichnet diesen Prozess explizit als Säkularisation (vgl. I/18, 501). Diese setze sich fort und werde schließlich zur Gründung neuer Gemeinschaften führen, die einzig der Bestätigung einer innerweltlich-asketischen Lebensführung und damit der geschäftlichen Integrität der Mitglieder gedient hätten. Damit komme der protestantischen Sekte die Bedeutung einer sozialen Vermittlungsinstanz zu, die zwischen der calvinistisch-puritanischen innerweltlichen Askese und dem kapitalistischen Wirtschaftssystem vermittelt habe. Stephen D. Berger bezeichnet die Sekte in Webers Denken dementsprechend als intervenierende Variable.¹⁰⁵⁸ Die Sekte sei die soziale Vermittlungsinstanz jenes ‚Durchbruches‘, mit dem die innerweltliche Askese ihren religiös-sozialen Raum verlässt, um von den kapitalistischen Marktmechanismen genutzt zu werden.¹⁰⁵⁹ Stephen D. Berger verweist darauf, dass Weber dementsprechend in der zweiten Fassung seiner *Protestantischen Ethik* schreibt, dass die Nachahmung der puritanischen Askese durch Sekten mit anderen Glaubensvorstellungen als jene der Puritaner mit der Kirchenverfassung zu tun habe (vgl. I/18, 345–346). Der Säkularisierungs- sowie Verbreitungsprozess der innerweltlichen Askese nach Weber lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die religiöse Prämie der innerweltlichen Askese, der Erkenntnisgrund der Gnadenwahl Gottes zu sein, habe die materielle Prämie in einer frühkapitalistischen Welt garantiert. Diese zeige sich konkret in der ethisch bestätigte Kreditwürdigkeit der Mitglieder einer Gemeinschaft, die die puritanische Ethik auch ohne den religiösen ‚Unterbau‘ pflegt und von den mittelständischen beziehungsweise den bürgerlichen Schichten übernommen worden sei.

Für Weber ist die asketische Kultur des Okzidents gleichbedeutend mit der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung der Neuzeit, die ihren Ausgang aus den asketischen Sekten des Puritanismus genommen habe. Individualisierung, Entzauberung der Welt, ethische Qualifizierung, Rationalisierung sozialen Handelns, Profitstreben und die Arbeit als Wert sind die Bestandteile der okzidentalen Moderne. Nun hat Weber sich bereits in der ersten Fassung der *Protestantischen Ethik* kritisch mit den Konsequenzen der innerweltlichen Askese für die moderne Welt auseinandergesetzt.¹⁰⁶⁰ Erneut tut er dies in seinen beiden in München gehaltenen Reden *Wissenschaft als Beruf*, „eines der Monumente der Weber-Rezeption“,¹⁰⁶¹ von 1917 und in *Politik als Beruf* von 1919.¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁸ Vgl. Stephen D. Berger (1973), 242.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Stephen D. Berger (1973), 260.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Kapitel C.II.3.h) dieser Arbeit.

¹⁰⁶¹ Dirk Kaesler (2014), 752.

¹⁰⁶² Über den Charakter der Reden *Wissenschaft als Beruf* und *Politik als Beruf* herrschen in der Weber-Forschung unterschiedliche Auffassungen. Die Herausgeber des betreffenden

3. Der Berufsmensch als Asket

Explizit setzt sich Weber weder in *Wissenschaft als Beruf* noch in *Politik als Beruf* mit der Askese auseinander. Den Begriff selbst nennt er in beiden Reden an nur jeweils einer Stelle und bezieht sich dabei in beiden Texten auf die magisch-asketischen Techniken des Hinduismus (vgl. I/17, 90) respektive den diese praktizierenden Asketen (vgl. I/17, 242). Dennoch, und dies wird im Folgenden zu zeigen sein, spielt die innerweltliche Askese für Webers Ausführungen zur Berufsethik in den genannten Reden eine zentrale Rolle als ethisches Ideal. Der Fokus der vorliegenden Untersuchung wird auf den Vortrag *Wissenschaft als Beruf* gelegt. In dieser Rede legt Weber dar, was er unter der Entzauberung der Welt versteht und die sich daraus ergebende Herausforderung des Wissenschaftsberufes. Hierfür werden anhand weiterer Schriften Webers die Parallelen zwischen dem Berufsmenschen und dem innerweltlichen Asketen herausgestellt. Zum Schluss dieses Kapitels wird ausgeführt, inwieweit der innerweltliche Asket auch für Webers Rede über den Berufspolitiker bedeutend ist.

Grundlegend für Webers Ausführungen zur Existenz als Berufsmensch ist der von ihm skizzierte kultur- respektive geisteshistorische Zustand der Moderne. Dieser sei das Resultat der Entzauberung, „jenes Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen, und zu dem heute üblicherweise in so außerordentlich negativer Art Stellung genommen wird“ (I/17, 86). Das Resultat dieses Intellektualisierungsprozesses wird von Weber wie folgt beschrieben:

„Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/17, 86–87).

Mit anderen Worten: Der Welt ist kein Sinn mehr immanent. Der moderne Mensch, hier auch als Kulturmensch bezeichnet (vgl. I/17, 88), sei nicht in der Lage, einen Sinn in der Welt zu erkennen und zu durchleben, denn „die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen“ (I/17, 88) biete nicht die

Bandes im Rahmen der Max Weber-Gesamtausgabe bezeichnen die Reden als philosophische Reflexionen; vgl. Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter (1992), 1. Zuvor hat Wolfgang Schluchter die Reden noch als primär politische Reden verstanden wissen wollen; vgl. Wolfgang Schluchter (1971), 11. Dahingegen betrachtet der Weber-Biograf Dirk Kaesler die Reden nicht als philosophische, sondern als Gelegenheitsarbeiten; vgl. Dirk Kaesler (2014), 759. Für die folgende Untersuchung reicht es, die Reden Webers als seine persönlichen Stellungnahmen zu verstehen, ohne deren Charakter genau zu untersuchen und festzustellen.

Möglichkeit, die Welt auch nur annähernd zu erfassen. Und so begreift der Kultur Mensch

„von dem, was das Leben des Geistes stets neu gebiert, ja nur den winzigsten Teil, und immer nur etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges, und deshalb ist der Tod für ihn eine sinnlose Begebenheit. Und weil der Tod sinnlos ist, ist es auch das Kulturleben als solches, welches ja eben durch seine sinnlose ‚Fortschrittlichkeit‘ den Tod zur Sinnlosigkeit stem-pelt“ (I/17, 88).

Dieser Umstand habe nicht die Konsequenz, dass die Bewertung einer wissenschaftlichen Erkenntnis als etwas Wissenswertes nicht durch die Wissenschaft selbst erfolgen könne (vgl. I/17, 93), sondern dass auch die Wissenschaft nicht in der Lage sei, einen Sinn zu formulieren und die Grundlage einer praktischen Stellungnahme, also einer Wertung zu bieten. Deshalb sei der Versuch, eine wertende Stellungnahme wissenschaftlich zu begründen „sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen“ (I/17, 99). Anders gesagt: Nur die Mittel, nicht aber die zu erreichenden Zwecke ließen sich wissenschaftlich bestimmen (vgl. I/17, 103).

Webers religionssoziologische wie -historische Forschung und die Prämissen seiner wertphilosophisch beeinflussten Methodologie werden in seinem Vortrag *Wissenschaft als Beruf* zu einer Gegenwartsdiagnose zusammengefügt. Seine auf Heinrich Rickert zurückgehende Wert/Wertungsdichotomie erklärt er zum Paradigma des Lebens in der entzauberten Welt der Moderne:¹⁰⁶³ Werte gebe es, doch seien diese radikal subjektiv, und ob man zu diesen praktisch Stellung nehmen könne oder sollte, sei keine Frage des Wertes selbst, sondern der persönlichen Überzeugung. Damit wird die von Weber im wissenschaftlichen Forschen vehement vertretene Werturteilsfreiheit zum Paradigma seiner Berufsethik.

Die christliche Ethik sei als Muster der Lebensführung verschwunden und die „alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf“ (I/17, 101). Hierdurch entstünde für den modernen Menschen die Herausforderung, unter diesen Bedingungen „einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein [Kursiv im Original]“ (I/17, 101). Aus der ‚Schwäche‘, den ‚Polytheismus der Werte‘ zu ertragen, entspringe eine Jagd nach dem Erlebnis, das etwa in den Hörsälen bei Professoren gesucht werde, die auf dem Katheder als Führer oder Propheten auftreten (vgl. I/17, 102).

Seine Polemik gegen das Erleben aus den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ und der *Wirtschaftsethik*¹⁰⁶⁴ wiederholt er in *Wissenschaft als Beruf* am Beispiel des Wissenschaftlers, indem er klarstellt, dass die Suche nach dem Erleben zum Verlust der Persönlichkeit führe. Denn: „‚Persönlichkeit‘ auf wissenschaftlichem Gebiet hat nur der, der *rein der Sache* dient [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/17, 84). Werden aus

¹⁰⁶³ Vgl. Kapitel B.IV. dieser Arbeit.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Kapitel D.IV.3. dieser Arbeit.

Webers Sicht Persönlichkeit und Erlebnis häufig als einander bedingend angesehen, will er beides strikt voneinander getrennt wissen:

„Auf dem Gebiet der Wissenschaft aber ist derjenige ganz gewiß keine ‚Persönlichkeit‘, der als Impresario der Sache, der er sich hingeben sollte, mit auf die Bühne tritt, sich durch ‚Erleben‘ legitimieren möchte und fragt: Wie beweise ich, daß ich etwas anderes bin als nur ein ‚Fachmann‘, wie mache ich es, daß ich, in der Form oder in der Sache, etwas sage, das so noch keiner gesagt hat wie ich: – eine heute massenhaft auftretende Erscheinung, die überall kleinlich wirkt, und die denjenigen herabsetzt, der so fragt, statt daß ihn die innere Hingabe an die Aufgabe und nur an sie auf die Höhe und zu der Würde der Sache emporhölbe, der er zu dienen vorgibt“ (I/17, 84–85).

Nicht das Erleben sei es, das die Persönlichkeit konstituiere, sondern die Hingabe an eine Sache. Und im Falle der oben zitierten Rede ist es die Hingabe an die Wissenschaft.¹⁰⁶⁵ Hingabe, nicht Selbstbezug, sei es, die den Unterschied zwischen sinnhaftem und sinnlosem Handeln im Beruf ausmachen würden. Ein sinnhaftes Handeln innerhalb dieser Lebensordnungen sei aber nur dann möglich, wenn die ihnen zugrundeliegenden Werte Motiv und Ziel des eigenen Verhaltens bilden.¹⁰⁶⁶ Denn Persönlichkeit sei der „Niederschlag einer *Wertung* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/7, 253), die „ihr ‚Wesen‘ in der Konstanz ihres inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten ‚Werten‘ und Lebens-‚Bedeutungen‘ findet, die sich in ihrem Tun zu Zwecken ausmünzen und so in teleologisch-rationales Handeln umsetzen“ (I/7, 362). Was Weber hier in seinen frühen methodologischen Schriften beschreibt, ist das, was er in seinen *Soziologischen Grundbegriffen* als wertrationales Handeln bezeichnet. Nämlich ein Handeln, das „sich durch die bewußte Herausarbeitung der letzten Richtpunkte des Handelns und *konsequente* planvolle Orientierung daran [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/23, 175) auszeichnet und dabei jederzeit Forderungen und Gebote an dieses Handeln gestellt glaubt und sich nach diesen ausrichtet (vgl. I/23, 176). In seinen religionssoziologischen Schriften erfüllt nur derjenige diese Forderung, der sich wie der Asket als ein Werkzeug Gottes empfindet und folglich sein ganzes Leben den ihm heiligen Geboten entsprechend konsequent und rational ausrichtet.¹⁰⁶⁷ Dass die Lebensführung als solche jedoch durch die anhaltende Entzauberung und damit einhergehende Versachlichung der Welt eine stetig anwachsende Bedeutung erhält, hat Weber bereits in seinen ‚Religiösen Gemeinschaften‘ konstatiert:

¹⁰⁶⁵ Indem für Weber die Bedingung sinnhaften Handelns in der Moderne in der beruflichen Arbeit liegt und er diese mit der Persönlichkeit in Zusammenhang bringt, vertritt er eine dem klassischen Bildungsbürgertum entgegengesetzte Anthropologie. Diese geht nämlich davon aus, dass der individuelle Wille die Persönlichkeitsentwicklung bedinge: Erst bilde sich die Persönlichkeit durch individuelles Wollen, die sich folgend in der Gesellschaft verwirkliche. Für Weber hingegen ist die Persönlichkeitsbildung eine sekundäre Erscheinung, die sich durch das fachliche respektive berufliche Handeln vollzieht; vgl. Harvey S. Goldman (1993), 175.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Harvey S. Goldman (1993), 175.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Kapitel D.IV.3. dieser Arbeit.

„Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ‚entzaubert‘ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind‘ und ‚geschehen‘, aber nichts mehr ‚bedeuten‘, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ‚Lebensführung‘ je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll‘ geordnet seien“ (I/22-2, 273).

Ob ein Beruf, in diesem Falle der wissenschaftliche, einen Wert besäße, sei eine Frage des persönlichen Werturteils. Während nämlich die asketischen Protestanten der Neuzeit ihr (natur-)wissenschaftliches Forschen noch als Weg zu Gott betrachten konnten (vgl. I/17, 91), sei diese Möglichkeit dem Wissenschaftler in der entzauberten Welt nicht mehr gegeben. Wissenschaft beruflich zu betreiben sei einzig mit der persönlichen Wertüberzeugung zu rechtfertigen (vgl. I/17, 105). Damit der Wert des wissenschaftlichen Berufes sich jedoch erfülle, müsse der Berufswissenschaftler akzeptieren, dass seine Tätigkeit keine Heilslehre, Prophetie oder Gnadenspende sei, die den Sinn der Welt zu erklären vermöge (vgl. I/17, 105). Der Berufswissenschaftler habe sich hingegen einzig auf sein Fachgebiet zu spezialisieren (vgl. I/17, 80) und in diesem zu arbeiten, um die methodische Sicherheit zu gewährleisten und seine Erkenntnisse systematisch ordnen zu können (vgl. I/17, 82). Erst hierdurch sei er in der Lage, das wissenschaftliche Denken und Handeln als Beruf auszuüben:

„Welches aber ist die innere Stellung des Mannes der Wissenschaft selbst zu seinem Beruf? – wenn er nämlich nach einer solchen überhaupt sucht. Er behauptet: die Wissenschaft ‚um ihrer selbst willen‘ und nicht nur dazu zu betreiben, weil andere damit geschäftliche oder technische Erfolge herbeiführen, sich besser nähren, kleiden, beleuchten, regieren können“ (I/17, 86).

Damit wird der Berufswissenschaftler als Fachmensch von Weber in die Tradition der innerweltlichen Askese gestellt (vgl. I/19, 474). Seine Parallelisierung des Berufswissenschaftlers mit dem innerweltlichen Asketen des Puritanismus wird erneut deutlich, wenn er ihm den Theologen gegenüberstellt. Weber betont, dass jede Wissenschaft Voraussetzungen habe, deren Wert sie nicht begründen könne (vgl. I/17, 106). Doch würden die Theologien von einem bestimmten Wissen ausgehen, anhand dessen Handlungen wie Zuständlichkeiten sich als heilig qualifizieren lassen (vgl. I/17, 106). Dieses theologische Wissen sei „kein ‚Wissen‘ im gewöhnlich verstandenen Sinn, sondern ein ‚Haben‘. Wer sie – den Glauben oder die sonstigen heiligen Zuständlichkeiten – nicht ‚hat‘, dem [können] sie keine Theologie ersetzen“ (I/17, 107–108). Weber beschreibt den Mystiker in Gestalt des modernen Theologen, um den Berufs- sowie den Wissenschaftsbegriff in der Moderne zu akzentuieren. Während nämlich der Berufswissenschaftler sich in den Dienst einzig der fachlichen und spezialisierten Forschung stellt und somit zum Werkzeug des seinen Beruf konstituierenden Wertes wird, unternimmt der Mystiker den Versuch, die Wissenschaft in einen weiteren Sinnzusammenhang zu stellen und sie außerwissenschaftlichen Werten zu unterwerfen. Ein aus der Sicht Webers unmögliches Unterfangen, denn „in jeder ‚positiven‘ Theologie gelangt der Gläubige an den Punkt, wo der Augustinische Satz gilt: *credo non quod, sed quia absurdum est* [Kursiv im Original; C. L.]“ (I/17, 108). Aus dieser theologischen Paradoxie rette nur die „schlichte in-

tellectuelle Rechtschaffenheit“ (I/17, 110), also die strikte Trennung von Tatsachen- und Werturteilen (vgl. I/17, 97), die der Berufswissenschaftler zu betreiben habe. Keine Wiederverzauberung der Welt sei zu erstreben oder zu erwarten. Der moderne Mensch solle an die „Arbeit gehen und der ‚Forderung des Tages‘ gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält“ (I/17, 111).

Dieselbe Forderung, sein Arbeiten und Handeln der sogenannten Forderung des Tages nach auszurichten, erhebt Weber auch in seinem Vortrag *Politik als Beruf* im Kontext seiner Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Unter Verantwortungsethik versteht er politisches Handeln, dessen Mittel den zu erreichenden Zwecken adäquat sind, um die Folgen ihres Handelns bemessen zu können (vgl. I/17, 238). Dem stellt er den Gesinnungsethiker gegenüber, der sein Handeln nach den Geboten seines Gottes oder seinen politischen respektive philosophischen Maximen orientiert (vgl. I/17, 237). Unter Gesinnungsethik subsumiert Weber verschiedene historische Ethiken, etwa jene der Bergpredigt, die der modernen Pazifisten sowie der Syndikalisten (vgl. I/17, 237–239). In diesem Sinne ist der puritanische Asket als Gesinnungsethiker zu verstehen, der die Welt aufgrund seines religiösen Anspruches für seinen Gott zu beherrschen anstrebt.¹⁰⁶⁸ Bereits in den ‚Religiösen Gemeinschaften‘ hat Weber unter anderem den innerweltlichen Asketen als Gesinnungsethiker klassifiziert (vgl. I/22-2, 311) und bezeichnet diese als „ethischen Rigorismus“ (I/22-2, 311). Das Grundmotiv des Gesinnungsethikers sei jenes der Theodizee, nämlich die Irrationalität der Welt (vgl. I/17, 241):¹⁰⁶⁹ „Der Gesinnungsethiker erträgt die ethische Irrationalität der Welt nicht. Er ist kosmisch-ethischer ‚Rationalist‘“ (I/17, 240). Doch nicht die gesinnungsmäßige Forderung moralischen oder sittlichen Handelns solle die Leitlinie der politischen Existenz bilden. Dementsprechend sagt er über die sogenannten Gesinnungspolitiker folgendes: „Sie hätten besser getan, die Brüderlichkeit schlicht und einfach von Mensch zu Mensch zu pflegen und im übrigen [sic] rein sachlich an ihres Tages Arbeit zu wirken“ (I/17, 251).

Es ist diese Forderung Webers, sich der täglichen Arbeit sachlich zu widmen, die die Verknüpfung zwischen dem innerweltlichen Asketen des Puritanismus und den Berufsmenschen der entzauberten Welt herstellt. Wie der Wissenschaftler, so soll auch der Politiker seine tägliche Berufsarbeit pflichtbewusst und innerhalb seines Aufgabenbereiches verrichten: „Möglich ist hier nur [...] eine Persönlichkeitsethik“.¹⁰⁷⁰ Es ist dies Ausdruck einer Persönlichkeit, wie er in seiner Studie über Hinduismus und Buddhismus hinsichtlich des okzidentalen Menschen geschrieben hat, „durch schlichtes Handeln gemäß der ‚Forderung des Tages‘ jene Beziehung zur realen Welt zu gewinnen“ (I/20, 542–543). Mit seinem Werben für ein sachliches, an den Forderungen des Tages ausgerichtetes Handeln knüpft Weber das bürgerliche

¹⁰⁶⁸ Vgl. Masahiro Noguchi (2005), 108.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Kapitel D.II.5. dieser Arbeit.

¹⁰⁷⁰ Kurt Beiersdörfer (1986), 72.

Berufsethos, mit seinen angeblichen Ursprüngen in der innerweltlichen Askese des frühneuzeitlichen Puritanismus, an die deutsche Bildungstradition. Ein Handeln gemäß der Forderung des Tages wurde bereits von Johann Wolfgang von Goethe in seinen populären *Maximen und Reflexionen* als Mittelpunkt des Pflichtethos gefördert: „Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages“.¹⁰⁷¹

Nicht der historische Puritaner ist das ethische Ideal Webers. Denn für den Puritaner gelte nur das Wort Gottes und „die Flamme der reinen Gesinnung“ (I/17, 238), die die Welt unter das Joch der heiligen Gebote gezwungen habe. Nicht der Zweck, sondern das Mittel des innerweltlichen Asketen ist das von Weber affirmierte Ideal. Es solle nicht mehr gelten, den Beruf auszuüben im Bewusstsein, damit den Willen seines Gottes zu erfüllen, sondern im Wissen um die Erfüllung seiner Pflicht, die man selbst frei gewählt und der man sich damit unterworfen habe. Die Symbiose des subjektiven Willens und die objektive Ordnung der Gesellschaft entsteht in der autonom gewählten beruflichen Arbeit.¹⁰⁷²

Die innerweltliche Askese ist in Webers Religionssoziologie und seiner Geschichte der okzidentalen Kultur der Ursprung der Moderne und gleichzeitig das darin zu erstrebende Ideal. Nicht, dass Weber den religiösen Fanatismus puritanischer Revolutionäre und Glaubenskrieger rechtfertigt. Aber die vermeintlich bestimmte, disziplinierte, sachliche, nur von dem persönlichen Auftrag motivierte Lebensführung ist es, die den neuzeitlichen Asketen puritanischer Provenienz für Weber zum Ideal macht, der ihm als Gegenentwurf zu einem sich seines Erachtens dem Erleben und der Sensation hingebenden Bürgertum seiner Zeit dient. Dass die Askese eine für Weber über seine Schriften hinausgehende Thematik ist, hat Webers Freund und Kollege, sowie Anhänger Stefan Georges, Friedrich Gundolf angemerkt:

„Von Max Weber bekommt man aus seinen Schriften nur einen sehr unvollkommenen Eindruck .. er war der mächtigste der mir ausser dem Meister [Stefan George] begegnet, aber der Riss des Zeitalters ging mitten durch sein Wesen, und um ihn zu heilen hat er sich schiefe Wickelungen gemacht .. Askesen aller Art“.¹⁰⁷³

¹⁰⁷¹ Johann Wolfgang von Goethe (1907), 93.

¹⁰⁷² Vgl. Kapitel C.II.3.i)bb) dieser Arbeit.

¹⁰⁷³ Friedrich Gundolf, zitiert nach Carola Groppe (2001), 593.

E. Askese zwischen Religion und Geschichte: Abschließende Zusammenfassung

Es ist eine Paradoxie des Werkes Webers, dass sich dieser in seinem Forschungsprogramm an Begriffen orientiert, die er in den meisten Fällen nicht definiert. Dies gilt auch für den Begriff der Askese sowie für dessen semantisches Feld: Rationalismus, Lebensführung, Persönlichkeit, Erlösung, Mystik und Kontemplation – keiner dieser Begriffe wird von Weber abschließend bestimmt. Dennoch konnte in der vorausgegangenen Untersuchung nachgezeichnet werden, dass der Begriff der Askese, genauer der der innerweltlichen Askese, den semantischen Angel- wie Fluchtpunkt der Religionssoziologie Webers bildet. Trotz der inzwischen immensen Forschung zu Weber und seinem Werk, sowie der Bedeutung seines Askesebegriffes als Ausgangspunkt für seine Untersuchung des Phänomens der religiösen Lebensführung und seiner Theorie zur Entstehung des kapitalistischen ‚Geistes‘, blieb die Erforschung dieses Begriffes bislang ein Desiderat.

Die vorangegangene Untersuchung hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Bedeutung des Askesebegriffes für das religionssoziologische Werk Webers herauszuarbeiten, worunter genauer das Verständnis und der Stellenwert des Askesebegriffes darin zu verstehen sind. Nach einer Darlegung zur methodischen Vorgehensweise und den leitenden theoretischen Prämissen der Arbeit (Kapitel A.), wurde ausführlich Webers Theorie der Kultur, des Handelns und der Begriffsbildung dargelegt, wie er diese in seinen frühen methodologischen Schriften ausgeführt hat (Kapitel B.). Im Mittelpunkt standen hierbei sein Kultur- sowie sein Handlungs-begriff und seine Theorie des Idealtypus, um im späteren Verlauf der Untersuchung den Zusammenhang zwischen der historischen Forschung Webers, seinem soziologischen Handlungskonzept und seiner idealtypischen Begriffsbildung herzustellen. Darauf folgte die Untersuchung zur Entstehung des idealtypischen Askesebegriffes in der Schrift *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* (Kapitel C.). Der eigentlichen Untersuchung wurde eine kultur- sowie wissenschaftshistorische Kontextualisierung vorangestellt, in welcher der Begriff des Kapitalismus und die im 19. Jahrhundert weitverbreitete Vorstellung, der Protestantismus habe die kulturelle wie religiöse Bedingung der Moderne gebildet, dargelegt wurden. Des Weiteren wurde auf den Askesebegriff in den Werken verschiedener Autoren aus Philosophie und Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts eingegangen. In der Hauptuntersuchung der *Protestantischen Ethik* wurde der Askesebegriff in Webers Protestantismusstudie sodann in seine semantischen Elemente zerlegt und ihre Ursprünge bei anderen, von Weber zitierten Autoren dargelegt. Im Anschluss hieran wurde der Askesebegriff in Webers (späten) Religionssoziologie, also in seinen Werken

Wirtschaft und Gesellschaft sowie der *Wirtschaftsethik der Weltreligion*, untersucht (Kapitel D.). Wie bereits im vorangegangenen Kapitel wurde Webers spätes religionssoziologisches Werk wissenschafts- und kultur-, aber auch werkhistorisch kontextualisiert; thematische und methodische Änderungen sowie Modifikationen gegenüber seinen frühen Schriften wurden ebenso bedacht, wie das Feld der Religionsforschung um 1900. Erst wurde der Askesebegriff in *Wirtschaft und Gesellschaft*, dann in *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* untersucht. Das Ende der vorliegenden Studie bildet die Untersuchung des Askesebegriffes im Rahmen der Weber'schen Theorie der Modernisierung und der sogenannten Entzauberung der Welt.

Dass es sich bei der Askese um einen zentralen Begriff des Weber'schen Werken handelt, wird an vier Punkten deutlich, die herausgearbeitet werden konnten und hier abschließend zusammengefasst werden.

Am Beginn von Webers soziologischem Schaffen steht sein Ringen um eine weitestgehend objektive Möglichkeit der Beschreibung kausaler Entwicklungen und Prozesse in der Geschichte. In seinen frühen methodologischen Schriften entwirft er daher eine Theorie des Handelns sowie seine Methode der Hypothesenbildung: Die idealtypische Begriffsbildung. Parallel respektive in kurzem zeitlichen Abstand dazu, verfasst er seine *Protestantische Ethik*. Webers Handlungsbegriff sowie seine idealtypische Begriffsbildung kommen erstmalig durch seinen Askesebegriff und den ihm zugrundeliegenden Handeln seiner Akteure zur Anwendung; und zwar als Begriff der innerweltlichen Askese, zum Erfassen der historischen Entwicklung, die zur Entstehung des bürgerlichen Berufsethos geführt habe. Denn der innerweltliche Asket wird von Weber als dauerhaft rational-systematisch Handelnder verstanden. Das ermöglicht es ihm, den von ihm in seinem Objektivitätsaufsatz nach den Kategorien Mittel und Zweck konstruierten Handlungsbegriff anhand des innerweltlichen Asketen exemplifizieren. Ähnliches auch im Falle der idealtypischen Begriffsbildung: Da das Handeln des Asketen durch den Wunsch nach Bewährung vor Gott motiviert worden sei, dieses entsprechend der calvinistischen Prädestinationsdogmatik als rational-systematisches Handeln im Berufsleben verstanden wurde, kann Weber einerseits den Zusammenhang zwischen Idee und Geschichte, also zwischen Prädestination und innerweltlicher Askese, andererseits die Kausalität dieses Handelns in der Geschichte nachweisen. Webers Methodologie sowie seine Theorie von der Entstehung des kapitalistischen ‚Geistes‘ aus der protestantischen Ethik heraus werden anhand seines Begriffes der innerweltlichen Askese demonstriert. Auch im religionssoziologischen Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* kommt der Askese die Bedeutung als idealtypischer Leitfaden zu, anhand dessen die Religionsgeschichte als eine Geschichte der Ethisierung und Rationalisierung beschrieben und ein Dualismus zwischen asketischem Okzident und mystischem Asien konstruiert und vermeintlich wissenschaftlich erklärt wird. Ebenfalls in seiner *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* dient der Askesebegriff dazu, die Unterschiede zwischen den asiatischen Kulturen und der Kultur des Okzident idealtypisch gegenüberzustellen und die Unterschiede herauszuarbeiten. Ohne den Askesebegriff

als idealtypisches Vergleichsmittel, wäre es Weber nicht möglich gewesen, seine vergleichende Universalgeschichte des okzidentalen Rationalismus zu verfassen.

Dazu gehört aber auch, dass die Beschreibung der rationalen Askese durch Weber ohne ihren Komplementär, die Mystik, nicht möglich wäre. In seiner *Protestantischen Ethik* dient ihm die Unterscheidung zwischen Askese und Mystik zur Akzentuierung und Konturierung des Calvinismus und seiner Ethik: Dem aktiven und rationalen Asketen des Puritanismus wird der emotionale und sozial passive Mystiker des Luthertums gegenübergestellt. In *Wirtschaft und Gesellschaft* erfährt der Mystikbegriff eine Aufwertung, indem er ebenso wie der Askesebegriff ausdifferenziert wird; Weber unterscheidet hier nunmehr zwischen innerweltlicher und weltfliehender Mystik. Damit verschiebt sich aber auch der historische wie geographische Raum des Vergleiches: Nicht mehr das mystische Luthertum Mitteleuropas, sondern der weltfliehende Buddhismus des antiken Indiens wird zur idealtypischen Antipode des innerweltlichen Asketen. Der weltfliehende Mystiker des Buddhismus ist aber kein ‚emotionaler Schwärmer‘, wie dies noch der Mystiker in der *Protestantischen Ethik* war, sondern rational, einzig auf die Erlösung hin konzentriert, die er in Weltflucht und Kontemplation sucht. Dadurch könne der Mystiker aber nur eine geringe soziale Wirkung entfalten, lebt in indifferenten Abhängigkeit von der ihm umgebenden Welt, wohingegen sich der innerweltliche Asket ebendiese untertan macht, um sich vor seinem Gott zu bewähren. Ihre Bedeutung als Oppositum zur rationalen Askese behält die buddhistische Mystik auch in der *Wirtschaftsethik der Weltreligion*. In der ‚Zwischenbetrachtung‘ werden Askese und Mystik von Weber als die radikalsten Formen der religiösen Weltablehnung bezeichnet, die aufgrund der ihnen zugrundeliegenden verschiedenen Gottesvorstellungen und damit einhergehenden Erlösungsstreben kulturell wie sozial unterschiedlich wirken. Verbleibt Weber in der ‚Zwischenbetrachtung‘ im Kursorischen, wenn er die Wirkung der jeweiligen religiösen Ethik auf die verschiedenen Wertsphären beschreibt, geht er in seiner Studie über den Buddhismus und Hinduismus genauer auf die historische Genese und den religiösen Hintergrund der weltfliehenden Mystik des Buddhismus ein. Anders als noch in *Wirtschaft und Gesellschaft*, wird die weltfliehende Mystik in der *Wirtschaftsethik* nicht mehr nur aufgrund ihres gebrochenen Verhältnisses zur Welt als rational defizitär bestimmt. Hinzu kommt nun, dass die Mystik aufgrund der Eigenart ihres Erlösungsgutes als Wissen keine dauerhafte Erlösungsmethode mehr zu praktizieren braucht, sondern, bei einmaligem Erreichen des Erlösungszustandes, in den Status der ethischen Anomie (zurück)fällt. Anders der Asket, der sich laut Weber seines Erlösungsstatus‘ nie sicher sein könne und daher unermüdlich daran arbeite, sein gesamtes Leben methodisch und rational einzurichten. Es konnte sodann nachgewiesen werden, dass sich die von Weber unternommene Unterscheidung zwischen Askese und Mystik auch in seiner Handlungstypologie niedergeschlagen hat, die er in seiner *Soziologie* verfasst hat. Darin schreibt Weber vom wertrationalen Handeln als einem Sonderfall, den er nur aufgrund seiner historischen Bedeutung in die Typologie mit aufgenommen hat. Dauerhaft wertrational handele demnach nur der innerweltliche Asket. In der Mystik

des Buddhismus sind affektive und wertrationale Handlungselemente miteinander vermischt; ist erst einmal die affektuelle Handlung der buddhistischen Mystik erfolgreich gewesen und das Wissen beziehungsweise der Erlösungszustand erreicht, gibt es für den Buddhisten auch kein Motiv für wertrationales Handeln mehr. Folglich hat das der Askese zugrundeliegende Handeln in formalisierter und typologischer Form Eingang in Webers späte soziologische Theorie gefunden.

Die Rationalität der Askese hat Weber bekanntermaßen bereits in seiner *Protestantischen Ethik* herausgearbeitet; sie war hier aber noch nicht das leitende Thema seiner Untersuchung, noch lag sein Fokus ganz auf der Frage nach dem Ursprung des modernen Berufsethos. Erst ab 1910, als Weber an seiner Musiksoziologie arbeitete, entdeckte er, dass sich die sogenannte okzidentale Kultur durch eine spezifische Form der praktischen Rationalität auszeichnen würde und die auch die Entstehung des Kapitalismus begünstigt, wenn nicht sogar hervorgerufen habe. Die Frage nach dem Ursprung dieses okzidentalen Rationalismus wird dann das zentrale Thema seiner späten Soziologie und damit auch der Religionssoziologie in *Wirtschaft und Gesellschaft* und in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Bei seiner Suche nach der Antwort kann Weber auf seine Protestantismusstudie zurückgreifen, in der er nicht nur erstmals die Bedeutung der Religion für die Motivierung und Formierung einer Lebensführung herausgearbeitet hat, sondern mit der innerweltlichen Askese auch einen Idealtypus geschaffen hat, der ihm als universalhistorischer Vergleichsmaßstab dient. Im religionssoziologischen Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* schreibt Weber eine universale Religionsgeschichte als Geschichte der religiösen Ethisierung, in dieser ihm die innerweltliche Askese als idealtypische Schablone dient, anhand dessen er den Ethisierungs- und damit Rationalisierungsgrad religiöser Ethiken misst. Die gleiche Funktion kommt dem idealtypischen Askesebegriff auch in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* zu. Nunmehr sind es aber nicht nur Askese und Mystik, die er zu Vergleichszwecken gegenüberstellt, sondern auch Askese und die praktisch-politische Ethik des Konfuzianismus. Diese sei zwar auch praktisch-rational, werde jedoch ausschließlich durch innerweltliche Wert- respektive Sinnbezüge konstituiert. Hierdurch entstünde in der konfuzianischen Ethik keine Spannung zwischen ethischen Geboten und der Welt, die laut Weber die asketische Lebensführung auszeichne. Nur im Okzident sei der praktische und weltbeherrschende Rationalismus entstanden, der in der innerweltlichen Askese ethische Wirklichkeit wurde.

Es ist nun diese ethische Wirklichkeit der innerweltlichen Askese, die Weber zufolge nicht nur das moderne Berufsethos, sondern auch die Persönlichkeit als ethisches Ideal hervorgebracht und autoritäre zugunsten freiheitlicher Institutionen überwunden habe. Diese Position hat Weber in seiner *Protestantischen Ethik*, in *Wirtschaft und Gesellschaft* und der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* vertreten. Persönlichkeit sei das konstante Orientieren des eigenen Handelns an selbstgesetzten Werten; dies habe historisch erstmalig der innerweltliche Asket des 17. Jahrhunderts vermocht. Neben seinen historischen Ausführungen zur ethisch konstituierten Persönlichkeit, wird das asketische, unermüdlige, disziplinierte und an Sachfragen

orientierte Handeln im Beruf von Weber immer wieder als Rezept gegen vermeintliche Verirrungen der Moderne angeführt. So stellt er zwar in seinen Reden *Politik als Beruf* und *Wissenschaft als Beruf* klar, dass ein Puritanismus im 20. Jahrhundert nicht möglich und noch weniger zu wünschen sei, aber dennoch: Das wertrationale Handeln, einst von innerweltlichen Asketen in reinsten Form praktiziert, solle in der Moderne nicht etwa in den Dienst Gottes, aber in den Dienst der beruflichen Arbeit gestellt werden und so zur Sinnstiftung in einer entzauberten Welt dienen.

Unter Askese versteht Weber ein systematisches, methodisches und rationales Handeln, dessen Motiv die Bewährung vor Gott ist, entweder als außerweltliche, im Kloster oder in der Einsiedelei, oder als innerweltliche, im Berufsleben, der Familie und dem Staat. Anhand des Askesebegriffes exemplifiziert Weber seine methodologischen Konzepte zu Handlung, Idealtypus und später zum Sinn; er dient ihm darüber hinaus als theoretisches wie historisches Leitmodell, um erst die Entstehung des modernen Berufsethos, später die Entstehung des okzidentalen Rationalismus nachzuzeichnen und herauszuarbeiten. Damit lässt sich schlussfolgern, dass der Askesebegriff in Webers Religionssoziologie mit all seinen theoretischen, methodischen wie historischen Konzepten und Ideen auf das Engste verknüpft ist und ihm folglich ein zentraler Stellenwert zukommt.

Indem Weber die Askese in den Mittelpunkt seiner religionssoziologischen Studien stellt, weicht er von der Mehrheit der Religionsforscher und -theoretiker ab, die vor allem anhand des Begriffes der Mystik das Phänomen Religion wissenschaftlich und philosophisch zu begreifen versuchen. Und auch was die Bewertung und Interpretation der Askese betrifft, vertritt Weber einen abweichenden Standpunkt zum im 19. Jahrhundert verbreiteten Verständnis. Zwar teilt er mit den Philosophen und Theologen dieses Jahrhunderts die Auffassung, der Askese liege ein Dualismus zugrunde, nach dem durch bestimmte Praktiken der Enthaltensamkeit und Disziplinierung der natürliche oder sündhafte Zustand der Alltagswelt zugunsten eines Erlösungs- oder Heilzustandes überwunden werden sollte. Doch anders als etwa Adolf von Harnack, Julius Kaftan oder Otto Zöckler sieht er in der christlichen Askese keine Praxis, die aus hellenistischen Philosophien oder Mysterienkulten übernommen wurde. Vielmehr steht am Beginn der christlichen Askese die Vorstellung von einem allmächtigen, persönlichen und transzendenten Gott, der seinen historischen Ursprung im altisraelitischen Jahwe-Glauben hat. Und damit ist die Askese für Weber nicht nur ein Phänomen der Spätantike oder des katholischen Mittelalters, sondern steht am Beginn der modernen Welt.

Die vorangehende Untersuchung wurde weitestgehend auf Webers religionssoziologische Schriften beschränkt, also auf *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*, dem Kapitel ‚Religiöse Gemeinschaften‘ aus *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie den Studien aus der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Es wurden nur dort auch andere Schriften Webers hinzugezogen, wo diese der Erhellung einiger Begriffe und Theorien dienten, die in den genannten Schriften nur ange-

schnitten wurden; etwa der Charismabegriff, der von Weber ausführlich in seiner Herrschaftssoziologie herausgearbeitet wurde oder den Begriffen des Standes und der Klasse. Aus diesem Grund lässt sich hier nicht eindeutig feststellen, ob und inwiefern etwa der am Beispiel der Askese exemplifizierte Rationalisierungsprozess auch in den anderen Studien durch Weber Anwendung gefunden hat.

Über die das Werk Max Webers betreffende Forschung hinaus, darf nicht übersehen werden, wie stark seine Begriffe und Theorien die Religionswissenschaft sowie Soziologie beeinflusst hat. Daher hat sich diese Studie in der Einführung auch zur Aufgabe gemacht, ‚einen Beitrag zur Schärfung und Wartung des Erkenntnisinstrumentes des Weber’schen Askesebegriffs zu leisten‘. Es muss hier festgehalten werden, dass sich die Anwendung des von Weber konstruierten Askesebegriffes auf andere Phänomene der religiösen Lebensführung auch aus seinem eigenen Begriffsverständnis nicht zulässig wäre. Denn Idealtypen werden immer an einem konkreten historischen Phänomen gebildet und sollen vor allem der historischen wie vergleichenden Untersuchungen eben dessen dienen. Das, so wurde gezeigt, gilt vor allem auf für den Askesebegriff, der immer im Kontext der Frage nach der Entstehung des modernen Berufsethos oder des okzidentalen Rationalismus gesehen werden muss. Ebenso wäre eine unreflektierte Übernahme des Weber’schen Askesebegriffes methodisch wie theoretisch schwer vertretbar, angesichts der ‚Arbeit am Begriff‘, die ein zentraler Bestandteil kultur-, religions- sowie sozialwissenschaftlicher Forschung ist und sein muss. Indes dürfen nicht jene Bestandteile des Weber’schen Askese- sowie Lebensführungsbegriffes übersehen werden, an die auch zukünftige Forschung anknüpfen kann. Als Beispiel wäre hier die von Weber vorgenommene Unterscheidung zwischen Alltags- und außeralltäglicher Ethik zu nennen, die zur Grundlage der Erforschung religiöser Lebensführungen dienen kann. Daran anknüpfend ließe sich die Spannung zwischen ethischer und ‚weltlicher‘ Forderung zu einem weiteren Maßstab zur Bemessung des Handelns religiöser Akteure bilden. Auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Ziel des religiösen Strebens, bei Weber Heils- oder Erlösungsgut, und seiner kulturellen wie sozialen Ausgestaltung, ließe sich stellen. Die Anknüpfungspunkte sind zahlreich. Wie die Begriffe im konkreten Fall genannt werden und sich der Askesebegriff vielleicht doch anbietet, muss einzeln geprüft werden.

Im Fortgang der Untersuchung konnte deutlich gemacht werden, dass religiöse Lebensführung im Allgemeinen, Askese im Besondern, die Gegenstände sind, die im Zentrum von Webers Denken über die Religion stehen. In der Vergangenheit wurde dies häufig übersehen, da er vornehmlich etwa als Theoretiker der religiösen Herrschaft und Vergemeinschaftung verstanden wurde. Dadurch wird aber ein wichtiger Aspekt in Webers Denken über Religion übersehen: Denn Religion war für ihn nicht, wie etwa für Émile Durkheim,¹⁰⁷⁴ ein Phänomen, das vor allem als ‚Überbau‘ der Gesellschaftsstabilisierung diene, sondern sie war häufig ‚ein ewiger

¹⁰⁷⁴ Vgl. Joachim Radkau (2013), 764.

Vorwurf an die alltäglichen Ordnungen“.¹⁰⁷⁵ Max Weber war ein Hermeneutiker des religiösen Denkens. Er wusste um die Bedeutung der religiösen Sinngebung und darum, dass diese ihre Macht erst im Handeln der Menschen entfalten konnte, wenn diese es mit Überzeugung tun. Es ist zu hoffen, dass die vorliegende Arbeit auch ein weiter Anstoß dazu ist, Weber als Religionshermeneutiker zu sehen, der um die Wirkung religiöser Weltbilder auf den Menschen wie kaum ein zweiter wusste.

¹⁰⁷⁵ Joachim Radkau (2013), 764.

Literaturverzeichnis

I. Primärliteratur

- Ascese. In: Brockhaus' Konversations-Lexikon. Band 1, A–Astrabad. F. A. Brockhaus in Leipzig (1896), Berlin/Wien. S. 966.
- Bender*, Wilhelm: Metaphysik und Asketik. Ein Beitrag zur Geschichte der Moralphilosophie. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Band 6, Heft 1 (1893). S. 1–42.
- Bernstein*, Eduard: Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts. In: Bernstein, Eduard: Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen. Band 1, Teil 2, Abschnitt 5. Dietz (1895), Stuttgart. S. 507–718.
- Bernstein*, Eduard: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie. Dietz (1902), Stuttgart.
- Bousset*, Wilhelm: Das Wesen der Religion. Gebauer-Schwetschke (1903), Halle a. S.
- Dilthey*, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Duncker & Humblot (1884), Leipzig.
- Engels*, Friedrich: Einleitung [Zur englischen Ausgabe (1892) ‚Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft‘]. In: Marx-Engels-Werke. Band 19. Dietz (1987), Berlin. S. 524–544.
- Goebel*, Max: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. Die Reformationszeit oder die Kirchen unter dem Kreuz. Erster Band. Karl Bädeker (1849), Coblenz.
- Goebel*, Max: Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und reformierten Kirche. Kommissionsverlag des Reformirten Schriftenvereins (1907), Elberfeld.
- Goethe*, Johann Wolfgang von: Maximen und Reflexionen. In: Schriften der Goethe-Gesellschaft. Band 21. Hrsg. v. Max Hecker. Goethe-Gesellschaft (1907), Weimar.
- Gothein*, Eberhard: Mannheim im ersten Jahrhundert seines Bestehens. Ein Beitrag zur deutschen Städtegeschichte. In: Zeitschrift für die Geschichte des Niederrheins. Band 4 (1889a). S. 129–211.
- Gothein*, Eberhard: Pforzheims Vergangenheit. Ein Beitrag zur deutschen Städte- und Gewerbe-geschichte. Duncker & Humblot (1889b), Leipzig.
- Gothein*, Eberhard: Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes und der angrenzenden Landschaften. Band 1. Städte- und Gewerbe-geschichte. Karl J. Trübner (1892), Straßburg.
- Harnack*, Adolf von: Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. J. Ricker'sche Buchhandlung (1895), Gießen.

- Harnack*, Adolf von: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack. Mohr Siebeck (2007), Tübingen.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie. Felix Meiner (1993), Hamburg.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Berliner Schriften (1818–1831). Felix Meiner (1997), Hamburg.
- Hellpach*, Willy: Grundlinien einer Psychologie der Hysterie. Wilhelm Engelmann (1904), Leipzig.
- Jellinek*, Georg: Allgemeine Staatslehre. Springer-Verlag (1921), Berlin/Heidelberg.
- Jellinek*, Georg: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Duncker & Humblot (1927), Leipzig/München.
- Kaftan*, Julius: Das Wesen der christlichen Religion. C. Detloff's Buchhandlung (1888), Basel.
- Kaftan*, Julius: Die Rechtfertigung durch den Glauben als Grundartikel der protestantischen Kultur. Buchhandlung des Evang. Bundes von C. Braun (1901), Leipzig.
- Kaftan*, Julius: Das Christentum und die indischen Erlösungsreligionen. Stiftungsverlag (1903), Potsdam.
- Kaftan*, Julius: Die Askese im Leben des evangelischen Christen. Stiftungsverlag (1904), Potsdam.
- Kant*, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Kant's Werke. Abteilung I, Band VI. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Georg Reimer (1914), Berlin.
- Lask*, Emil: Fichtes Idealismus und die Geschichte. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1902), Tübingen.
- Mannheim*, Karl: Ideologie und Utopie. Vittorio Klostermann (2015), Tübingen.
- Naumann*, Friedrich: Das Suchen nach dem Wesen des Kapitalismus. In: Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und geistige Bewegung. Band 17 (1911a). S. 578–579.
- Naumann*, Friedrich: Kulturgeschichte und Kapitalismus. In: Neue Rundschau. Jahrgang 22, Heft 2 (1911b). S. 1337–1348.
- Nietzsche*, Friedrich: Also sprach Zarathustra. In: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–1885). Abteilung 6, Band 1. Hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. De Gruyter (1968a), Berlin/New York. S. 1–404.
- Nietzsche*, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. In: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (1886–1887). Abteilung 6, Band 2. Hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. De Gruyter (1968b), Berlin/New York. S. 259–430.
- Nietzsche*, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. In: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe: Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1881 bis Sommer 1882. Abteilung 5, Band 2. Hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. De Gruyter (1973), Berlin/New York. S. 11–335.

- Passow*, Richard: Kapitalismus. Eine begrifflich-terminologische Studie. Gustav Fischer (1918), Jena.
- Paulsen*, Friedrich: Kant der Philosoph des Protestantismus. In: Kant-Studien. Band 4 (1900). S. 1–31.
- Pruner*, Johann Evangelist von: Ascese. In: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Band 1. Herder'sche Verlagsbuchhandlung (1882), Freiburg i. B. Sp. 1460–1469.
- Rachfahl*, Felix: Calvinismus und Kapitalismus. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911. Abteilung I, Band 9. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2014), Tübingen. S. 521–572.
- Rickert*, Heinrich: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1902), Leipzig/Tübingen.
- Rickert*, Heinrich: Vom System der Werte. In: Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie. Band 4 (1913). S. 295–327.
- Rickert*, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1920), Tübingen.
- Rickert*, Heinrich: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1921), Tübingen.
- Rickert*, Heinrich: Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Auflage (1904). In: Rickert, Heinrich: Sämtliche Werke. Band 2. Hrsg. v. Rainer A. Bast. De Gruyter (2018), Berlin/Boston. S. 1–173.
- Ritschl*, Albrecht: Geschichte des Pietismus. Erster Band: Der Pietismus in der reformierten Kirche. Adolph Marcus (1880), Bonn.
- Scheler*, Max: Die Wissensformen und die Gesellschaft: Probleme einer Soziologie des Wissens/Erkenntnis und Arbeit, eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Princips in der Erkenntnis der Welt/Universität und Volkshochschule. Neue Geist-Verlag (1926), Leipzig.
- Schelling*, Alexander von: Max Webers Wissenschaftslehre: das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1934), Tübingen.
- Schneckenburger*, Matthias: Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs. In zwei Theilen. Erster Theil. J. B. Metzler'sche Buchhandlung (1855a), Stuttgart.
- Schneckenburger*, Matthias: Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs. In zwei Theilen. Zweiter Theil. J. B. Metzler'sche Buchhandlung (1855b), Stuttgart.
- Seeberg*, Reinhold: Askese. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2. Band. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (1897), Leipzig. S. 134–142.

- Seeberg*, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. II. Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (1898), Erlangen/Leipzig.
- Simmel*, Georg: Philosophie des Geldes. Suhrkamp (1989), Frankfurt a. M.
- Simmel*, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft. Zweiter Band. Suhrkamp (1991), Frankfurt a. M.
- Simmel*, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Suhrkamp (1992), Frankfurt a. M.
- Sombart*, Werner: Der Moderne Kapitalismus. Die Genesis des Kapitalismus. Band 1. Duncker & Humblot (1902), Leipzig.
- Spengler*, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Deutscher Taschenbuch Verlag (2006), München.
- Troeltsch*, Ernst: Moralisten, englische. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Band 13. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (1903), Leipzig. S. 436–461.
- Troeltsch*, Ernst: Die Kulturbedeutung des Calvinismus. In: Kritische Gesamtausgabe des Werkes Ernst Troeltschs: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913). Band 8. Hrsg. v. Trutz Rendtorff. De Gruyter (2001), Berlin/New York. S. 146–181.
- Troeltsch*, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. III. Der Protestantismus. In: Kritische Gesamtausgabe des Werkes Ernst Troeltschs: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912). Band 9, Teilband 2. Hrsg. v. Friedrich Wilhelm Graf. De Gruyter (2021), Berlin/New York. S. 909–1843.
- Tylor*, Edward Burnett: Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. Band 1. John Murray (1871), London.
- Weber*, Marianne: Max Weber. Ein Lebensbild. Piper (1989), München/Zürich.
- Weber*, Max: Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland 1892. Abteilung I, Band 3, Halbband 2. Hrsg. v. Martin Riesebrodt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1984), Tübingen. S. 593–929.
- Weber*, Max: Der Sozialismus. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918. Abteilung I, Band 15. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1984), Tübingen. S. 599–633.
- Weber*, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Einleitung/Konfuzianismus und Taoismus/Zwischenbetrachtung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920. Abteilung I, Band 19. Hrsg. v. Helwig Schmidt-Glintzer. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1989), Tübingen. S. 83–522.
- Weber*, Max: Briefe 1906–1908. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Briefe 1906–1908. Abteilung II, Band 5. Hrsg. v. M. Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1990), Tübingen. S. 17–714.

- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Abteilung I, Band 17. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1992), Tübingen. S. 71–111.
- Weber, Max: Politik als Beruf. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Abteilung I, Band 17. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1992), Tübingen. S. 157–252.
- Weber, Max: Briefe 1909–1910. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Briefe 1909–1910. Abteilung II, Band 6. Hrsg. v. M. Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1994), Tübingen. S. 11–764.
- Weber, Max: Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892–1899. Abteilung I, Band 4, Halbband 2. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1995), Tübingen. S. 543–574.
- Weber, Max: Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908–1912. Abteilung I, Band 11. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1995), Tübingen. S. 162–380.
- Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. 1916–1920. Abteilung I, Band 20. Hrsg. v. Helwig Schmidt-Glintzer. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1996), Tübingen. S. 49–544.
- Weber, Max: Briefe April – Dezember 1912. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Briefe 1911–1912. Abteilung II, Band 7, 2. Halbband. Hrsg. v. M. Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1998), Tübingen. S. 17–714.
- Weber, Max: Religiöse Gemeinschaften. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Religiöse Gemeinschaften. Abteilung I, Band 22, 2. Teilband. Hrsg. v. Edith Hanke. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2001), Tübingen. S. 121–447.
- Weber, Max: Briefe 1913–1914. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Briefe 1913–1914. Abteilung II, Band 8. Hrsg. v. M. Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2003), Tübingen.
- Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. I. Die israelitische Eidgenossenschaft und Jahwe. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911–1920. Abteilung I, Band 21, 1. Halbband. Hrsg. v. Eckart Otto. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2005), Tübingen. S. 234–606.
- Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. II. Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911–1920. Abteilung I, Band 21, 2. Halbband. Hrsg. v. Eckart Otto. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2005), Tübingen. S. 607–757.
- Weber, Max: Die Pharisäer. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911–1920. Abteilung I, Band 21,

2. Halbband. Hrsg. v. Eckart Otto. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2005), Tübingen. S. 777–846.
- Weber, Max: Staat und Hierokratie. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Herrschaft. Abteilung I, Band 22, 4. Teilband. Hrsg. v. Edith Hanke. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2005), Tübingen. S. 579–679.
- Weber, Max: Agrarverhältnisse im Altertum (3. Fassung). In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908. Abteilung I, Band 6. Hrsg. v. Jürgen Deininger. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2006), Tübingen. S. 320–747.
- Weber, Max: Vorlesungen über Allgemeine („theoretische“) Nationalökonomie. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Allgemeine („theoretische“) Nationalökonomie. Vorlesungen 1894–1898. Abteilung III, Band 1. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2009), Tübingen. S. 191–664.
- Weber, Max: Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschafts-Geschichte. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Mit- und Nachschriften 1919/20. Abteilung III, Band 6. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2009), Tübingen. S. 71–396.
- Weber, Max: Briefe Juni 1919 – Mai 1920. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Briefe 1918–1920. Abteilung II, Band 10, 2. Halbband. Hrsg. v. Gerd Krumeich/M. Rainer Lepsius. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2012), Tübingen. S. 631–1102.
- Weber, Max: Soziologie. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919–1920. Abteilung I, Band 23. Hrsg. v. Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2013), Tübingen. S. 147–600.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. I. Das Problem. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911. Abteilung I, Band 9. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2014), Tübingen. S. 123–215.
- Weber, Max: Die protestantische Askese und das moderne Erwerbsleben. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911. Abteilung I, Band 9. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2014), Tübingen. S. 220–221.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911. Abteilung I, Band 9. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2014), Tübingen. S. 242–425.
- Weber, Max: Briefe Januar 1903 – Dezember 1905. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Briefe 1903–1905. Abteilung II, Band 4. Hrsg. v. Gangolf Hübinger/M. Rainer Lepsius. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2015), Tübingen. S. 27–613.
- Weber, Max: Vorbemerkung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920. Abteilung I, Band 18. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2016), Tübingen. S. 101–121.

- Weber, Max*: I. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920. Abteilung I, Band 18. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2016), Tübingen. S. 123–492.
- Weber, Max*: II. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920. Abteilung I, Band 18. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2016), Tübingen. S. 493–545.
- Weber, Max*: Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907. Band Abteilung I, Band 7. Hrsg. v. Gerhard Wagner. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2018), Tübingen. S. 142–234.
- Weber, Max*: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie [Erster Artikel]. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907. Abteilung I, Band 7. Hrsg. v. Gerhard Wagner. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2018), Tübingen. S. 41–101.
- Weber, Max*: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie [Zweiter Artikel]. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907. Abteilung I, Band 7. Hrsg. v. Gerhard Wagner. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2018), Tübingen. S. 243–379.
- Weber, Max*: Die „Nervi“-Notizen. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907. Band Abteilung I, Band 7. Hrsg. v. Gerhard Wagner. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2018), Tübingen. S. 623–668.
- Weber, Max*: Briefe Juli 1898 – Dezember 1902. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Briefe 1895–1902. Abteilung II, Band 3, 2. Halbband. Hrsg. v. Rita Aldenhoff-Hübinger. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2015), Tübingen. S. 501–889.
- Weber, Max*: Briefe Juli 1875 – März 1886. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Briefe 1875–1886. Abteilung II, Band 1. Hrsg. v. Gangolf Hübinger. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2017), Tübingen. S. 27–598.
- Weber, Max*: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908–1917. Abteilung I, Band 12. Hrsg. v. Johannes Weiß. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2018), Tübingen. S. 389–440.
- Weingarten, Hermann*: Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation. Breitkopf und Härtel (1868), Leipzig.
- Windelband, Wilhelm*: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1915), Tübingen.
- Zöckler, Otto*: Askese und Mönchtum. Erster Band. Heyder und Zimmer (1897a), Frankfurt a. M.
- Zöckler, Otto*: Askese und Mönchtum. Zweiter Band. Heider und Zimmer (1897b), Frankfurt a. M.

II. Sekundärliteratur

- Abrutyn, Seth B./Proctor, Kristopher R./Sanderson, Stephen K.*: Testing the Protestant Ethic Thesis with Quantitative Historical Data: A Research Note. In: *Social Forces*. Band 89, Heft 3 (2011). S. 905–911.
- Adair-Totef, Christopher*: *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*. Palgrave Macmillan (2015), Hampshire/New York.
- Adair-Totef, Christopher*: *Max Weber's Sociology of Religion*. Mohr Siebeck (2016), Tübingen.
- Adler, Jeremy D.*: „Eine fast magische Anziehungskraft“. Goethes ‚Wahlverwandtschaften‘ und die Chemie seiner Zeit. C. H. Beck (1987), München.
- Aldenhoff, Rita*: Nationalökonomie und Kulturwerte um 1900. In: Bruch, Rüdiger vom/Graf, Friedrich Wilhelm/Hübinger, Gangolf (Hrsg.): *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*. Franz Steiner (1989), Wiesbaden. S. 45–62.
- Aldenhoff, Rita*: Kapitalismusanalyse und Kulturkritik. Bürgerliche Nationalökonomien entdecken Karl Marx. In: Hübinger, Gangolf/Mommsen, Wolfgang J. (Hrsg.): *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*. Fischer Taschenbuch (1993), Frankfurt a.M. S. 78–94.
- Alexander, Gerhard/Fritsche, Johannes*: ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ im 18. Jahrhundert. Eine Skizze zur Wortgeschichte. In: Gründer, Karlfried/Rengstorf, Karl Heinrich (Hrsg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. De Gruyter (1989), Berlin/Boston. S. 11–24.
- Altwater, Elmar*: Kapitalismus. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Band 4. Mohr Siebeck (2001), Tübingen. Sp. 794–798.
- Assmann, Jan*: *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*. C. H. Beck (2018), München.
- Aurora, G. S.*: Hindu Religious Rationality and Inner-Worldly Asceticism. In: Kantowsky, Detlef (Hrsg.): *Recent research on Max Weber's studies of Hinduism*. Weltforum Verlag (1986), München. S. 85–96.
- Ay, Karl-Ludwig*: Max Weber und der Begriff der Rasse. In: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*. Band 3, Heft 1 (1993). S. 189–218.
- Baberowski, Jörg*: *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*. C. H. Beck (2005), München.
- Baier, Horst*: ‚Vater Sozialstaat‘. Max Webers Widerspruch zur Wohlfahrtspatronage. In: Gneuss, Christian/Kocka, Jürgen (Hrsg.): *Max Weber. Ein Symposium*. Deutscher Taschenbuch Verlag (1988), München. S. 47–63.
- Barth, Ulrich*: Das gebrochene Verhältnis zur Reformation. Beobachtungen zum Protestantismusverständnis Albrecht Ritschls. In: Berger, Martin/Murmann-Kahl, Michael (Hrsg.): *Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende*. Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus (1999), Gütersloh. S. 80–99.
- Baumgarten, Eduard*: *Max Weber. Werk und Person*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1964), Tübingen.

- Beiersdörfer, Kurt*: Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehung von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus. Campus (1986), Frankfurt a.M./New York.
- Berger, Peter L.*: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. S. Fischer Verlag (1973), Frankfurt a.M.
- Berger, Stephen D.*: Die Sekten und der Durchbruch in die moderne Welt: Zur zentralen Bedeutung der Sekten in Webers Protestantismus-These. In: Seyfarth, Constans/Sprondel, Walter M. (Hrsg.): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers. Suhrkamp (1973), Frankfurt a.M. S. 241–263.
- Bergman, Jan*: Askese I. Einleitende religionsgeschichtliche Bemerkungen. In: Theologische Realenzyklopädie. Band 5. De Gruyter (1979), Berlin/New York. S. 195–198.
- Bernart, Yvonne*: Der Beitrag des erfahrungswissenschaftlichen Positivismus in der Tradition Auguste Comtes zur Genese der Soziologie. Rekonstruktion exemplarischer Entwicklungslinien. Cuvillier Verlag (2003), Göttingen.
- Beyer-Thoma, Hermann*: Webers ‚Ethik‘ und die russische Orthodoxie. Die Geschichte einer schwierigen Rezeption. In: Lehmann, Hartmut/Ouédraogo, Jean Martin (Hrsg.): Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive. Vandenhoeck und Ruprecht (2003), Göttingen. S. 279–297.
- Blanshard, Scott*: Petrarch and the Genealogy of Asceticism. In: Journal of the History of Ideas. Band 62, Heft 3 (2001). S. 401–423.
- Bollenbeck, Georg*: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmuster. Suhrkamp (1996), Frankfurt a.M.
- Bollenbeck, Georg*: Warum der Begriff ‚Kultur‘ um 1900 reformulierungsbedürftig wird. In: König, Christoph/Lämmert, Eberhard (Hrsg.): Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900. Fischer Taschenbuch Verlag (1999), Frankfurt a.M. S. 17–27.
- Borchardt, Knut/Hanke, Edith/Schluchter, Wolfgang*: Einleitung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920. Hrsg. v. Knut Borchardt, Edith Hanke u. Wolfgang Schluchter. Abteilung I, Band 23. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2013), Tübingen. S. 1–77.
- Borutta, Manuel*: Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe. Vandenhoeck und Ruprecht (2010), Göttingen.
- Bourdieu, Pierre*: Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Suhrkamp (2011), Frankfurt a.M.
- Brakelmann, Günter*: Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus. Luther Verlag (1974), Bielefeld.
- Braun, Christoph/Finscher, Ludwig*: Einleitung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Musiksoziologie. Abteilung I, Band 14. Mohr Siebeck (2004), Tübingen. S. 1–126.
- Breuer, Stefan*: Kulturen der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Band 5, Heft 1 (1995). S. 1–33.
- Breuer, Stefan*: Magie, Zauber, Entzauberung. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers ‚Religionssystematik‘. Mohr Siebeck (2001a), Tübingen. S. 119–130.

- Breuer, Stefan*: Weltablehnung. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers ‚Religionssystematik‘. Mohr Siebeck (2001b), Tübingen. S. 227–240.
- Breuer, Stefan*: ‚Herrschaft‘ in der Soziologie Max Webers. Harassowitz (2011), Wiesbaden.
- Breuer, Stefan*: Verzauberung und ihre Grenzen. Max Weber, Erwin Rohde und die Religionsgeschichte der Antike. In: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung. Ergon Verlag (2020), Baden-Baden. S. 415–455.
- Bruch, Rüdiger vom* (Hrsg.): Friedrich Naumann in seiner Zeit. De Gruyter (2000), Berlin/New York.
- Bruch, Rüdiger vom*: Bürgerlichkeit, Staat und Kultur im Kaiserreich. Franz Steiner (2005), Stuttgart.
- Bruch, Rüdiger vom/Graf, Friedrich Wilhelm/Hübinger, Gangolf*: Einleitung: Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900. In: Bruch, Rüdiger vom/Graf, Friedrich Wilhelm/Hübinger, Gangolf (Hrsg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Franz Steiner (1989), Wiesbaden. S. 9–24.
- Bruun, Hans Henrik*: Weber on Rickert: From Value Relation to Ideal Type. In: Max Weber-Studies. Band 1, Heft 2 (2001). S. 138–160.
- Burger, Thomas*: Max Weber’s Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types. Duke University Press (1987), Durham.
- Bynum, Caroline Walker*: Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. Zone Books (1991), New York.
- Cancik-Kirschbaum, Eva/Gertzen, Thomas L.* (Hrsg.): Der Babel-Bibel-Streit und die Wissenschaft des Judentums. Zaphon (2021), Münster.
- Carroll, Anthony*: Protestant Modernity. Weber, Secularisation, and Protestantism. University of Scranton Press (2007), London/Scranton.
- Clarke, John James*: Oriental enlightenment: the encounter between Asian and Western thought. Routledge (2006), London.
- Cohen, Bernhard* (Hrsg.): Puritanism and the rise of modern science. The Merton thesis. Rutgers University Press (1990), New Brunswick (NJ).
- Cohen, Jere*: Protestantism and Capitalism. The Mechanism of Influence. Aldine Transaction (2002), Piscataway.
- Coronil, Fernando*: Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. In: Cultural Anthropology, Band 11, Heft 1 (1996). S. 51–87.
- Costanza, Christina*: Einübung in die Ewigkeit: Julius Kaftans eschatologische Theologie und Ethik. Vandenhoeck und Ruprecht (2009), Göttingen.
- Dahme, Heinz-Jürgen*: Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie. Teil I: Simmel im Urteil der Soziologie. Ferdinand Enke (1981), Stuttgart.
- Dahme, Heinz-Jürgen*: Das ‚Abgrenzungsproblem‘ von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel. In: Dahme, Heinz-Jürgen/Rammstedt, Otthein (Hrsg.): Georg Simmel und die Moderne. Suhrkamp (1984), Frankfurt a. M. S. 202–230.
- Dahrendorf, Ralf*: Liberale und andere. Portraits. Deutsche Verlags-Anstalt (1994), Stuttgart.

- Daniel*, Ute: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Suhrkamp (2002), Frankfurt a. M.
- Deininger*, Jürgen: Einleitung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908. Abteilung I, Band 6. Hrsg. v. Jürgen Deininger. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2006), Tübingen. S. 1–69.
- Dierse*, Ulrich: Marxismus. In: Gründer, Karlfried/Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5. Schwabe und Co. AG (1980), Basel/Stuttgart. Sp. 758–767.
- Dietze*, Gabriele: Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektive. In: Brunner, Claudia/Dietze, Gabriele/Wenzel, Edith (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Transcript (2015), Bielefeld. S. 23–54.
- Dowe*, Christopher: Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich. Vandenhoeck und Ruprecht (2006), Göttingen.
- Dülmen*, Richard van: Protestantismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren Sozialgeschichte. In: Gneuss, Christian/Kocka, Jürgen (Hrsg.): Max Weber. Ein Symposium. Deutscher Taschenbuch Verlag (1988), München. S. 88–101.
- Dux*, Günter: Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Religion und Sozialer Wandel. Band 7. Westdeutscher Verlag (1971), Opladen. S. 60–94.
- Eberhard*, Wolfram: Die institutionelle Analyse des vormodernen China. Eine Einschätzung von Max Webers Ansatz. In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Suhrkamp (1983), Frankfurt a. M. S. 55–90.
- Ehrenschwendmer*, Marie-Luise: Lollarden. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 5. Mohr Siebeck (2002), Tübingen. Sp. 511–512.
- Elias*, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Suhrkamp (1976), Frankfurt a. M.
- Elias*, Norbert: Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Suhrkamp (1998), Frankfurt a. M.
- Eßbach*, Wolfgang: Religionssoziologie. Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen. Band 2, Teilband 1. Wilhelm Fink (2019), Paderborn.
- Farris*, Sara R.: Max Weber's Theory of Personality. Individuation, Politics, and Orientalism in the Sociology of Religion. Haymarket Books (2014), Chicago.
- Fink*, Wolfgang: ‚Innerlichkeit‘ in Gefahr. Rudolf Eucken und die wirtschaftliche Modernisierung des Kaiserreiches. In: Puschner, Uwe/Stange-Fayos Christina/Wimmer, Katja (Hrsg.): Laboratorium der Moderne: Ideenzirkulation im Wilhelminischen Reich/Laboratoire de la modernité: circulation des idées à l'ère wilhelminienne. Peter Lang Verlag der Wissenschaften (2015), Wiesbaden. S. 75–89.
- Fischhoff*, Ephraim: Translator's Preface. In: Weber, Max: The Sociology of Religion. Beacon Press (1963), Boston. S. IX–XVII.

- Flaig*, Egon: Verstehen und Vergleichen. Ein Plädoyer. In: Oexle, Otto Gerhard/Rüsen, Jörg (Hrsg.): Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme. Böhlau (1996), Köln/Weimar/Wien. S. 263–287.
- Flasch*, Kurt: Meister Eckhart. Philosoph des Christentums. C. H. Beck (2011), München.
- Frank*, Manfred: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Teil I. Suhrkamp (1982), Frankfurt a. M.
- Frisby*, David: Georg Simmels Theorie der Moderne. In: Dahme, Heinz-Jürgen/Rammstedt, Otthein (Hrsg.): Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien. Suhrkamp (1984), Frankfurt a. M. S. 9–79.
- Fuchs*, Martin: Weltreligionen, Welteinstellungen, Zivilisationen: Max Webers vergleichende Religionssoziologie und die Analytik indischer Religiosität. In: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung. Ergon Verlag (2020), Baden-Baden. 595–629.
- Gadamer*, Hans-Georg: Begriffsgeschichte als Philosophie. In: Gadamer, Hans-Georg: Ästhetik und Hermeneutik. Hermeneutik im Rückblick. Band 3. Mohr Siebeck (1999), Tübingen. S. 77–91.
- Gadamer*, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Mohr Siebeck (2010), Tübingen.
- Gebhardt*, Jürgen: Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffs der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts. In: Hofmann, Rupert/Jantzen, Jörg/Ottmann, Henning (Hrsg.): Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn. VSA, Acta humaniora (1989a), Weinheim. S. 35–54.
- Gebhardt*, Jürgen: La Sociogenesi del Concetto di Valore da Lotze a Rickert. In: Signoe, Mario (Hrsg.): Rickert tra Storicismo e Ontologia. Franco Angeli (1989b), Mailand. S. 95–117.
- Gephart*, Werner: Handeln und Kultur. Vielfalt und Einheit der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers. Suhrkamp (1998), Frankfurt a. M.
- Gerhardt*, Uta: Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie. Suhrkamp (2001), Frankfurt a. M.
- Gerhardt*, Uta: Zäsuren und Zeitperspektiven. Überlegungen zur ‚Wertfreiheit‘ und ‚Objektivität‘ als Problemen der Wissenschaftsgeschichte. Bruch, Rüdiger vom (Hrsg.): Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Steiner (2006), Stuttgart. S. 39–68.
- Gerhardt*, Uta: Der lange Schatten der Protestantismusstudie. Parsons zu Weber und ‚Geist‘ des Kapitalismus. Die werk- und zeitgeschichtliche Perspektive. In: Parsons, Talcott: Kapitalismus bei Max Weber – zur Rekonstruktion eines fast vergessenen Themas. Springer VS (2019), Wiesbaden. S. 103–167.
- Germer*, Andrea: Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Vandenhoeck und Ruprecht (1994), Göttingen.
- Ghosh*, Peter: Max Weber in Context. Essay in the History of German Ideas c. 1870–1930. Harrassowitz Verlag (2016), Wiesbaden.
- Giddens*, Anthony: Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus. In: Seyfarth, Constans/Sprondel, Walter (Hrsg.): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Stu-

- dien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers. Suhrkamp (1973), Frankfurt a.M. S. 65–96.
- Giesing*, Benedikt: Religion und Gemeinschaftsbildung. Max Webers kulturvergleichende Theorie. Lese und Budrich (2002), Opladen.
- Gladigow*, Burkhard: Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe. In: Gladigow, Burkhard (Hrsg.): Staat und Religion. Patmos Verlag (1981), Düsseldorf. S. 7–22.
- Glaserapp*, Helmuth von: Das Indienbild deutscher Denker. K. F. Koehler Verlag (1960), Stuttgart.
- Gloria-Palermo*, Sandye: The Evolution of Austrian Economics. From Menger to Lachmann. Routledge (1999), London/New York.
- Goerd*, Wilhelm: Materialismus, historischer, materialistische Geschichtsauffassung. In: Gründer, Karlfried/Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5. Schwabe und Co. AG (1980), Basel/Stuttgart. Sp. 859–868.
- Goldman*, Harvey S.: Weber's Ascetic Practices of Self. In: Lehmann, Hartmut/Roth, Guenther (Hrsg.): Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts. Cambridge University Press (1993), Washington, D. C. S. 161–177.
- Graf*, Friedrich Wilhelm: Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums. In: Bruch, Rüdiger vom/Graf, Friedrich Wilhelm/Hübinger, Gangolf (Hrsg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Franz Steiner (1989), Stuttgart. S. 103–131.
- Graf*, Friedrich Wilhelm: The German Theological Sources and Protestant Church Politics. In: Lehmann, Hartmut/Roth, Guenther (Hrsg.): Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts. Cambridge University Press (1993), Washington, D. C. S. 27–49.
- Graf*, Friedrich Wilhelm: Distanz aus Nähe. Einige Anmerkungen zum ‚Weber-Paradigma‘ in Perspektiven der neueren Troeltsch-Forschung. In: Albert, Gert/Bienfait, Agathe/Sigmund, Steffen/Wendt, Claus (Hrsg.): Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm. Mohr Siebeck (2003), Tübingen. S. 234–251.
- Graf*, Friedrich Wilhelm: Wertkonflikt oder Kultursynthese? In: Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. Mohr Siebeck (2005a), Tübingen. S. 257–279.
- Graf*, Friedrich Wilhelm: Zivilisation. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 8. Mohr Siebeck (2005b), Tübingen. Sp. 1888–1891.
- Graf*, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. C. H. Beck (2007), München.
- Graf*, Friedrich Wilhelm: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik. Mohr Siebeck (2011), Tübingen.
- Graf*, Friedrich Wilhelm: Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber. De Gruyter (2014), Berlin/Boston.
- Graf*, Friedrich Wilhelm: Europa als das ‚Abendland‘? In: Atkinson, Anthony B./Huber, Peter M./James, Harold/Scharpf, Fritz W. (Hrsg.): Nationalstaat und Europäische Union. Eine Bestandsaufnahme. Nomos Verlagsgesellschaft (2016), Baden-Baden.

- Groppe, Carola*: Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis. 1890–1933. Böhlau (2001), Köln/Weimar/Wien.
- Haas, Stefan*: Historische Kulturforschung in Deutschland 1880–1930. Geschichtswissenschaft zwischen Synthese und Pluralität. Böhlau (1994), Köln/Weimar/Wien.
- Häder, Michael*: Empirische Sozialforschung. Eine Einführung. Verlag für Sozialwissenschaften (2010), Wiesbaden.
- Hagenlocher, Thorsten*: Religionssoziologie und Wissenschaftslehre bei Max Weber: kulturgeschichtliche Aspekte zur Entwicklung des modernen Kapitalismus. Schuch-Verlag (1995), Weiden.
- Hanke, Edith*: Das ‚spezifisch intellektualistische Erlösungsbedürfnis‘. Oder: Warum Intellektuelle Tolstoi lasen. In: Hübinger, Gangolf/Mommsen, Wolfgang J. (Hrsg.): Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich. Fischer Taschenbuch Verlag (1993a), Frankfurt a. M. S. 158–171.
- Hanke, Edith*: Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. Max Niemeyer Verlag (1993b), Tübingen.
- Hanke, Edith*: Erlösungsreligion. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers ‚Religionssystematik‘. Mohr Siebeck (2001), Tübingen. S. 209–226.
- Harich-Schwarzbauer, Henriette*: Askese. I. Religionsgeschichtlich. I. Griechisch-römisch. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 1. Mohr Siebeck (1999), Tübingen. Sp. 830–831.
- Hausmann, Thomas*: Erklären und Verstehen: Zur Theorie und Pragmatik der Geschichtswissenschaft. Mit einer Fallstudie über die Geschichtsschreibung zum deutschen Kaiserreich 1871–1918. Suhrkamp (1991), Frankfurt a. M.
- Heesterman, Jan C.*: Kaste und Karma. Max Webers Analyse der indischen Sozialstruktur. In: Schlachter, Wolfgang (Hrsg.): Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik. Suhrkamp (1984), Frankfurt a. M. S. 72–86.
- Heins, Volker*: Max Weber zur Einführung. Junius (2010), Hamburg.
- Heiser, Patrick*: Religionssoziologie. UTB, Wilhelm Fink (2018), Paderborn.
- Henning, Christoph*: Theorien der Entfremdung zur Einführung. Junius (2015), Hamburg.
- Hennis, Wilhelm*: Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1987), Tübingen.
- Henrich, Dieter*: Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1952), Tübingen.
- Hersche, Peter*: Max Weber, Italien und der Katholizismus. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Band 76. Max Niemeyer Verlag (1996), Tübingen. S. 362–382.
- Hilger, Marie-Elisabeth*: Kapital, Kapitalist, Kapitalismus. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 3, H–Me. Klett-Cotta (1982), Stuttgart. S. 399–454.
- Hinske, Norbert*: Lebenserfahrung und Philosophie. Frommann-Holzboog (1986), Stuttgart.

- Hock*, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2002), Darmstadt.
- Hoffmann*, Walther: Mystik III: Neue Mystik. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 4. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1913), Tübingen. S. 608–611.
- Hölscher*, Lucien: Die Religion des Bürgers. In: Historische Zeitschrift. Band 250. De Gruyter (1990), Berlin. S. 595–630.
- Holzhey*, Helmut: Der Neukantianismus. In: Holzhey, Helmut/Röd, Wolfgang (Hrsg.): Geschichte der Philosophie. Band XII. Die Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts. 2. Neukantianismus, Idealismus, Phänomenologie. C. H. Beck (2004), München. S. 13–132.
- Honigsheim*, Paul: Max Weber in Heidelberg. In: König, René/Winckelmann, Johannes (Hrsg.): Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit. Westdeutscher Verlag (1963), Köln/Opladen. S. 161–271.
- Horn*, Christoph: Asketik, ethische (bzw. moralische). In: Willaschek, Marcus/Stolzenberg, Jürgen/Mohr, Georg/Bacin, Stefano (Hrsg.): Kant-Lexikon. De Gruyter (2015), Berlin. S. 166–167.
- Hoselitz*, Bert: Zur Begriffsgeschichte des Kapitalismus. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Jahrgang 18, Band 146. Böhlau (1967), Köln/Weimar/Wien. S. 146–163.
- Hübinger*, Gangolf: Geschichte als leitende Orientierungswissenschaft im 19. Jahrhundert. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte. Band 11 (1988). S. 149–158.
- Hübinger*, Gangolf: Kapitalismus und Kulturgeschichte. In: Bruch, Rüdiger vom/Graf, Friedrich Wilhelm/Hübinger, Gangolf (Hrsg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Franz Steiner (1989), Wiesbaden. S. 25–43.
- Hübinger*, Gangolf: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1994), Tübingen.
- Hübinger*, Gangolf: Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte. Vandenhoeck und Ruprecht (2006), Göttingen.
- International Sociological Association*. History of ISA. Books of the XX Century [Online, ohne Datum]. <https://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century> [zuletzt abgerufen am 22. März 2022 um 10:23 Uhr MEZ].
- Isenböck*, Peter: Max Weber und Hugo Münsterberg. Über die Rolle des „aktuellen Verstehens“ bei der Grundlegung einer verstehenden Soziologie. In: Härpfer, Claudius/Wagner, Gerhard (Hrsg.): Max Webers vergessene Zeitgenossen. Beiträge zur Genese der Wissenschaftslehre. Harrassowitz (2016), Wiesbaden. S. 15–27.
- Jacob*, Margaret C./Kadane, Matthew: Missing, Now Found in the Eighteenth Century: Weber's Protestant Capitalist. In: American Historical Review. Band 108. Oxford University Press (2003), Oxford. S. 20–49.
- Jaeger*, Friedrich/Rüsen, Jörn: Geschichte des Historismus. C. H. Beck (1992), München.
- Joas*, Hans: Die Kreativität des Handelns. Suhrkamp (1996), Frankfurt a. M.

- Joas, Hans*: Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz. Schwabe Verlag (2014), Basel.
- Joas, Hans*: Die Entstehung der Werte. Suhrkamp (2017), Frankfurt a. M.
- Joas, Hans*: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Suhrkamp (2019), Frankfurt a. M.
- Jochum, Georg*: ‚Plus Ultra‘ oder die Erfindung der Moderne. Zur neuzeitlichen Entgrenzung der okzidentalen Welt. Transcript (2017), Bielefeld.
- Jones Jr., Harold B.*: Asceticism, Charisma, and Leadership. ProQuest Dissertations Publishing (1997).
- Jung, Werner*: Georg Simmel zur Einführung. Junius (2016), Hamburg.
- Kaelber, Lutz*: Other- and Inner-Worldly Asceticism in Medieval Waldensianism: A Weberian Analysis. In: *Sociology of Religion*. Band 56, Heft 2 (1995). S. 91–119.
- Kaelber, Lutz*: Religion and Life Conduct. A Weberian Analysis of Asceticism and Lay Religious Movements in the Middle Ages. Indiana University Press (1996), Indiana.
- Kaelber, Lutz*: Schools of Asceticism: Ideology and Organization in Medieval Religious Communities. Penn State Press (1998), University Park (PA).
- Kaelber, Lutz*: Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism: New Research on the Weber Thesis. In: Swatos Jr., William H./Kaelber, Lutz (Hrsg.): *The Protestant Ethic Turns 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. Routledge (2016), Abingdon/New York. S. 139–163.
- Kaesler, Dirk*: Einführung in das Studium Max Webers. C. H. Beck (1979), München.
- Kaesler, Dirk*: Max Weber. Preuße, Denker, Muttersohn. Eine Biographie. C. H. Beck (2014), München.
- Kalberg, Stephen*: Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History. In: *American Journal of Sociology*. Jahrgang 85, Heft 5 (1980). S. 1145–1179.
- Kaube, Jürgen*: Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen. Rowohlt (2014), Berlin.
- Kehrer, Günther*: Religionssoziologie. De Gruyter (1968), Tübingen.
- Kehrer, Günther*: Sekte. In: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band V, Säkularisierung – Zwischenwesen. Verlag W. Kohlhammer (2001), Köln. S. 56–59.
- Kersten, Jens*: Georg Jellinek und die klassische Staatslehre. Mohr Siebeck (2000), Tübingen.
- Kim, Duk-Yung*: Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie. VS Verlag für Sozialwissenschaften (2002), Wiesbaden.
- Kippenberg, Hans G.*: Intellektuellen-Religion. In: Antes, Peter/Pahnke, Donat (Hrsg.): *Die Religion von Oberschichten: Religion – Profession – Intellektualismus*. Diagonal-Verlag (1989), Marburg. 181–201.
- Kippenberg, Hans G.*: Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Suhrkamp (1991), Frankfurt a. M.

- Kippenberg*, Hans G.: Max Weber im Kreise von Religionswissenschaftlern. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Band 45 (1993). S. 348–366.
- Kippenberg*, Hans G.: Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. Band 2 (1994). S. 69–91.
- Kippenberg*, Hans G.: Die Krise der Religionen und die Genese der Religionswissenschaft. In: Drehsen, Volker/Sparr, Walter (Hrsg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900. De Gruyter (1996), Berlin. S. 89–102.
- Kippenberg*, Hans G.: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. C. H. Beck (1997), München.
- Kippenberg*, Hans G.: Editorischer Bericht. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften. Abteilung I, Band 22 – 2. Teilband. Mohr Siebeck (2001a), Tübingen. S. 85–113.
- Kippenberg*, Hans G.: Einleitung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften. Abteilung I, Band 22 – 2. Teilband. Mohr Siebeck (2001b), Tübingen. S. 1–83.
- Kippenberg*, Hans G.: Religionsentwicklung. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers ‚Religionssystematik‘. Mohr Siebeck (2001c), Tübingen. S. 77–99.
- Kippenberg*, Hans G./*Stuckrad*, Kocku von: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriff. Verlag C. H. Beck (2003), München.
- Kirchgässner*, Gebhard: Homo Oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Mohr Siebeck (2013), Tübingen.
- Kluge*, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. De Gruyter (2015), Berlin/New York.
- Knoblauch*, Hubert: Religionssoziologie. De Gruyter (1999), Berlin/Boston.
- Knoblauch*, Hubert: Wissenssoziologie. UVK Verlagsgesellschaft (2010), Konstanz.
- Kocyba*, Hermann: Max Weber: Ressentiment und Rationalität – Zur Genealogie des modernen Menschen. In: Brock, Eike/Georg, Jutta (Hrsg.): ‚– ein Leser, wie ich ihn verdiene‘. Nietzsche-Lektüren in der deutschen Philosophie und Soziologie. J. B. Metzler (2019), Stuttgart. S. 293–317.
- Kohl*, Karl-Heinz: Edward Burnett Tylor (1832–1917). In: Michaels, Axel (Hrsg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. C. H. Beck (1997), München. S. 41–59.
- Kondylis*, Panajotis: Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne. VCH Verlagsgesellschaft (1991), Weinheim.
- Kondylis*, Panajotis: Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie. Band I. Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität. Akademie Verlag (1999), Berlin.

- Köhnke*, Klaus Christian: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Suhrkamp (1986), Frankfurt a.M.
- Konersmann*, Ralf: Kulturelle Tatsachen. Suhrkamp (2006), Frankfurt a.M.
- König*, Christian: Schleiermachers inklusivistische Religionstheorie der ‚Reden‘. In: Hermanni, Friedrich/Nonnenmacher, Burkhard/Schick, Friederike (Hrsg.): Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling. Mohr Siebeck (2015), Tübingen. S. 37–64.
- Köpf*, Ulrich: Askese. I. Religionsgeschichtlich. IV. Kirchengeschichtlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 1. Mohr Siebeck (1998), Tübingen. Sp. 834–837.
- Koselleck*, Reinhart: Einleitung. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 1, A–D. Klett-Cotta (1972), Stuttgart. S. XIII–XXVII.
- Koselleck*, Reinhart: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Suhrkamp (2016), Frankfurt a.M.
- Krech*, Volkhard: Zwischen Historisierung und Transformation von Religion. Diagnose zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch. In: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): Religionssoziologie um 1900. Ergon Verlag (1995), Würzburg. S. 313–349.
- Krech*, Volkhard: Georg Simmels Religionstheorie. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1998), Tübingen.
- Krech*, Volkhard: Religionssoziologie. Transcript (1999), Bielefeld.
- Krech*, Volkhard: Mystik. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin: Max Webers ‚Religionssystematik‘. Mohr Siebeck (2001a), Tübingen. S. 241–262.
- Krech*, Volkhard: Religiosität. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin: Max Webers ‚Religionssystematik‘. Mohr Siebeck (2001b), Tübingen. S. 51–75.
- Krech*, Volkhard: Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland. 1871 bis 1933. Mohr Siebeck (2002), Tübingen.
- Krijnen*, Christian/Noras, Andrzej J. (Hrsg.): Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus. Königshausen und Neumann (2012), Würzburg.
- Krobath*, Hermann T.: Werte. Ein Streifzug durch Philosophie und Wissenschaft. Königshausen und Neumann (2009), Würzburg.
- Kroll*, Thomas: Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft. In: Hanke, Edith/Mommsen, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zur Entstehung und Wirkung. Mohr Siebeck (2001), Tübingen. S. 47–72.
- Kruse*, Volker: ‚Geschichts- und Sozialphilosophie‘ oder ‚Wirklichkeitswissenschaft‘? Die deutsche historische Soziologie und die logischen Kategorien René Königs und Max Webers. Suhrkamp (1999), Frankfurt a.M.
- Küenzlen*, Gottfried: Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung. Duncker und Humblot (1980), Berlin.

- Kuhn*, Helmut: Das Gute. In: Baumgartner, Hans Michael/Krings, Hermann/Wild, Christoph (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Band 2. Kösel-Verlag (1973), München. S. 657–677.
- Lang*, Bernhard: Prophet, Priester, Virtuose. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers ‚Religionssystematik‘. Mohr Siebeck (2001), Tübingen. S. 167–191.
- Lanwerd*, Susanne: Die ‚Realisierung des Christentums‘. Kulturprotestantische Traditionen in Deutschland – gestern und heute. In: Faber, Richard (Hrsg.): Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten. Theologischer Verlag Zürich (2004), Zürich. S. 101–113.
- Laube*, Martin: ‚Innere Differenzen des religiösen Lebens‘. Die Debatte um das Verhältnis von lutherischem und reformiertem Protestantismus im 19. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Band 108, Heft 1 (2011). 50–71.
- Lehmann*, Hartmut: Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber. Wallstein (2009), Göttingen.
- Lehmann*, Hartmut: Friends and Foes: The Protestant Ethic Thesis. In: Kaelber, Lutz/Swatos, William H. (Hrsg.): The Protestant ethic turns 100. Essays on the centenary of the Weber thesis. Routledge (2016), Abingdon/New York. S. 1–22.
- Lenski*, Gerhard: Religion und Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriegroßstadt. G. Grote’sche Verlagsbuchhandlung (1967), Köln.
- Lepsius*, M. Rainer: Der Eranos-Kreis Heidelberger Gelehrter 1904–1908. Ein Stück Heidelberger Wissenschaftsgeschichte anhand neu aufgefundener Protokollbücher des Eranos. In: Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1983. Carl Winter Universitätsverlag (1984), Heidelberg. S. 46–48.
- Lepsius*, M. Rainer: Max Weber und seine Kreise. Essays. Mohr Siebeck (2016), Tübingen.
- Leutzsch*, Martin: Karrieren des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945. In: Puschner, Uwe/Vollnhals, Clemens (Hrsg.): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus: Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte. Vandenhoeck und Ruprecht (2012), Göttingen. S. 195–217.
- Lichtblau*, Klaus: Kausalität oder Wechselwirkung? Max Weber und Georg Simmel im Vergleich. In: Wagner, Gerhard/Zipprrian, Heinz (Hrsg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik. Frankfurt a.M. (1994), S. 527–562.
- Lichtblau*, Klaus: Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Springer (2011), Wiesbaden.
- Lichtblau*, Klaus/Weiß, Johannes: Einleitung der Herausgeber. In: Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Neuausgabe der ersten Fassung von 1904–05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920. Hrsg. v. Klaus Lichtblau und Johannes Weiß. Springer VS (2016), Wiesbaden. S. 1–26.
- Lofthouse*, Stephen/Vint, John: Some Conceptions and Misconceptions Concerning Economic Man. In: Rivista Internazionale di Scienze Economiche e Commerciali. Band 25 (1978). S. 586–615.

- Martus*, Steffen: Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild. Rowohlt Taschenbuch Verlag (2018), Reinbek bei Hamburg.
- Meindl*, Svenja: Otto Zöckler: Ein Theologe des 19. Jahrhunderts im Dialog mit den Naturwissenschaften. Peter Lang (2007), Bern.
- Merton*, Robert K.: Science, Technology and Society in 17th-Century England. Harper and Row (1970), New York.
- Merz-Benz*, Peter-Ulrich: Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie. Königshausen und Neumann (1990), Würzburg.
- Merz-Benz*, Peter-Ulrich: Soziologie als Erkenntniskritik. Zur Genesis der Soziologie aus der Philosophie des Neukantianismus. In: Krijnen, Christian/Zeidler, Kurt Walter (Hrsg.): Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus. Ansätze – Kontroversen – Wirkungen. Königshausen und Neumann (2014), Würzburg. S. 317–342.
- Merz-Benz*, Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard: Idealtypus und Verstehen. Max Webers Logik der Handlungsdeutung. In: Klingemann, Carsten (Hrsg.): Jahrbuch für Soziologieforschung. Soziologisches Erbe: Georg Simmel – Max Weber – Soziologie und Religion – Chicagoer Schule der Soziologie. VS Verlag für Sozialwissenschaften (2007), Wiesbaden. S. 53–66.
- Michaels*, Axel: Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese. Verlag C. H. Beck (2004), München.
- Mignolo*, Walter D.: Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton University Press (2012), Oxford/Princeton.
- Milbank*, John: Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason. Blackwell Publishing (2006), Malden/Oxford/Victoria.
- Moebius*, Stephan: Kultur. Transcript (2010), Bielefeld.
- Mohn*, Jürgen: Der Buddhismus im Mahlstrom europäischen Religionsvergleichs: religionswissenschaftliche Anmerkungen zur semantischen und normativen Konstruktion einer Fremdreigion im Kontext philosophischer und religiöser Religionstheorien. In: Glasbrenner, Eva-Maria/Hackbarth-Johnson, Christian (Hrsg.): Einheit der Wirklichkeiten. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Michael von Brück. Manya-Verlag (2009), München. S. 376–404.
- Molendijk*, Arie L.: Bewußte Mystik. Zur grundlegenden Bedeutung des Mystikbegriffs im Werk von Ernst Troeltsch. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Band 41, Heft 1 (1999). S. 39–61.
- Mommsen*, Wolfgang J.: Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte. Suhrkamp (1974a), Frankfurt a. M.
- Mommsen*, Wolfgang J.: Max Weber als Kritiker des Sozialismus. In: Zeitschrift für Soziologie. Heft 3 (1974b). S. 256–278.
- Mommsen*, Wolfgang J.: Max Weber. Ein politischer Intellektueller im Deutschen Kaiserreich. In: Hübing, Gangolf/Mommsen, Wolfgang J. (Hrsg.): Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich. Fischer Taschenbuchverlag (1993), Frankfurt a. M. S. 33–61.
- Mommsen*, Wolfgang J.: Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920. Mohr Siebeck (2004), Tübingen.

- Mommsen, Wolfgang J./Schluchter, Wolfgang*: Einleitung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Abteilung I, Band 17. Mohr Siebeck (1992), Tübingen. S. 1–46.
- Mooser, Josef*: ‚Christlicher Beruf‘ und ‚bürgerliche Gesellschaft‘. Zur Auseinandersetzung über Berufsethik und wirtschaftliche ‚Inferiorität‘ im Katholizismus um 1900. In: Loth, Wilfried (Hrsg.): Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. W. Kohlhammer (1991), Berlin/Köln/Stuttgart. S. 124–142.
- Müller, Ernst/Schmieder, Falko*: Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium. Suhrkamp (2016), Frankfurt a. M.
- Müller, Gert H.*: Asceticism and Mysticism: A Contribution Towards the Sociology of Faith. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Band 8 (1973). S. 68–132.
- Müller, Hans-Peter*: Lebensführung. Eine systematische Skizze im Anschluss an Max Webers Forschungsprogramm. In: Albert, Gert/Schwinn, Thomas (Hrsg.): Alte Begriffe – Neue Probleme. Mohr Siebeck (2016), Tübingen. S. 249–267.
- Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen*: Person und Werk. In: Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hrsg.): Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. J. B. Metzler (2020), Stuttgart/Weimar. S. 3–31.
- Münch, Paul*: The Thesis before Weber: an Archaeology. In: Lehmann, Hartmut/Roth, Guenther (Hrsg.): Weber’s Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts. Cambridge University Press (1993), Washington, D.C. S. 51–71.
- Münch, Richard*: Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaft. Suhrkamp (1992), Frankfurt a. M.
- Münch, Richard*: Die Kultur der Moderne. Band 1. Ihre Grundlagen und ihre Entwicklung in England und Amerika. Suhrkamp (1993), Frankfurt a. M.
- Myrdal, Gunnar*: Das Zweck-Mittel-Denken in der Nationalökonomie. In: Zeitschrift für Nationalökonomie. Heft 4 (1933). S. 305–329.
- Nagel, Ernest*: Probleme der Begriffs- und Theoriebildung in den Sozialwissenschaften. In: Albert, Hans (Hrsg.): Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1972), Tübingen. S. 67–85.
- Nedelmann, Birgitta*: Geld und Lebensstil. Georg Simmel – ein Entfremdungstheoretiker? In: Kintzelé, Jeff/Schneider, Peter (Hrsg.): Georg Simmels Philosophie des Geldes. Verlag Anton Hain (1993), Frankfurt a. M. S. 398–418.
- Neugebauer, Georg*: Die Religionshermeneutik Max Webers. De Gruyter (2017), Berlin/Boston.
- Neugebauer, Georg*: Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus (1904/1905). In: Gärtner, Christel/Pickel, Gert (Hrsg.): Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Springer VS (2019), Wiesbaden. S. 101–107.
- Nipperdey, Thomas*: Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918. C. H. Beck (1988), München.
- Nipperdey, Thomas*: Deutsche Geschichte 1866–1918. Arbeitswelt und Bürgergeist. 1. Band. C. H. Beck (1994), München.

- Noguchi*, Masahiro: Kultur und Kampf. Max Webers Theorie der Politik aus der Sicht seiner Kultursoziologie. Duncker und Humblot (2005), Berlin.
- Oakes*, Guy: Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Suhrkamp (1990), Frankfurt a.M.
- Oakes*, Guy: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehungslehre. In: Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hrsg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik. Suhrkamp (1994), Frankfurt a.M. S. 146–198.
- Obeyesekere*, Gananath: Exemplarische Prophetie oder ethisch geleitete Askese? Überlegungen zur frühbuddhistischen Reform. In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik. Suhrkamp (1984), Frankfurt a.M. S. 247–273.
- Oexle*, Otto Gerhard: ‚Historismus‘. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs. In: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrgang 11 (1986). S. 119–155.
- Oexle*, Otto Gerhard: Max Weber und das Mönchtum. In: Lehmann, Hartmut/Ouédraogo, Jean Martin (Hrsg.): Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive. Vandenhoeck und Ruprecht (2003), Göttingen. S. 311–334.
- Oexle*, Otto Gerhard: Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Eine Problemgeschichte der Moderne. In: Oexle, Otto Gerhard (Hrsg.): Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880–1932. Vandenhoeck und Ruprecht (2007), Göttingen. S. 11–116.
- Ollig*, Hans-Ludwig: Der Neukantianismus. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (1979), Stuttgart.
- Osterhammel*, Jürgen: Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert. C. H. Beck (2010), München.
- Osterhammel*, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. C. H. Beck (2011), München.
- Osthöven*, Claus-Dieter: Erlösung. Transformation einer Idee im 19. Jahrhundert. Mohr Siebeck (2004), Tübingen.
- Osthöven*, Claus-Dieter: Nachwort. In: Harnack, Adolf von: Das Wesen des Christentums. Mohr Siebeck (2007), Tübingen. S. 255–289.
- Otto*, Eckart: Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne. Mohr Siebeck (2002), Tübingen.
- Otto*, Eckart: Die hebräische Prophetie bei Weber, Troeltsch und Cohen. Ein Diskurs im Weltkrieg zur christlich-jüdischen Kultursynthese. In: Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus. Mohr Siebeck (2005), Tübingen. S. 201–255.
- Patzelt*, Werner J.: Sozialwissenschaftliche Forschungslogik. Einführung. R. Oldenbourg Verlag (1986), München.
- Perpeet*, Wilhelm: Kulturphilosophie um die Jahrhundertwende. In: Brackert, Helmut/Welfelmeyer, Fritz (Hrsg.): Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur. Suhrkamp (1984), Frankfurt a.M. S. 364–408.

- Perksy, Joseph*: The Ethology of Homo Economicus. In: Journal of Economic Perspectives. Band 9, Heft 2 (1995). S. 221–231.
- Peukert, Detlev J. K.*: ‚Der Tag klingt ab, allen Dingen kommt nun der Abend ...‘. Max Webers ‚unzeitgemäße‘ Begründung der Kulturwissenschaften. In: Bruch, Rüdiger vom/Graf, Friedrich Wilhelm/Hübinger, Gangolf (Hrsg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Franz Steiner (1989), Wiesbaden. S. 155–173.
- Pfäffle, Lukas*: Weltbilder. In: Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hrsg.): Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. J. B. Metzler (2020), Stuttgart. S. 180–183.
- Preyer, Gerhard*: Max Webers Religionssoziologie. Eine Neubewertung. Humanities Online (2010), Frankfurt a.M.
- Prim, Rolf/Tilmann, Heribert*: Grundlagen einer kritisch-rationalen Sozialwissenschaft. Studienbuch zur Wissenschaftstheorie Karl R. Poppers. Quelle und Meyer (1997), Wiesbaden.
- Puschner, Uwe*: Religion in der anderen Moderne. Elemente und Varianten völkischer Religion. In: Leeb, Rudolf/Schweighofer, Astrid (Hrsg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Vandenhoeck und Ruprecht (2020), Göttingen. S. 185–200.
- Puschner, Uwe*: Babel, Bibel und die Völkischen. In: Cancik-Kirschbaum, Eva/Gertzen, Thomas L.: Der Babel-Bibel-Streit und die Wissenschaft des Judentums. Zaphon (2021), Münster.
- Puschner, Uwe/Stange-Fayos, Christina*: Vorwort. In: Puschner, Uwe/Stange-Fayos, Christina/Wimmer, Katja (Hrsg.): Laboratorium der Moderne: Ideenzirkulation im Wilhelminischen Reich/Laboratoire de la modernité: circulation des idées à l'ère wilhelminienne. Peter Lang Verlag der Wissenschaften (2015), Wiesbaden. S. 7–8.
- Radkau, Joachim*: Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. Deutscher Taschenbuch Verlag (2013), München/Wien.
- Raffelt, Albert*: Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus? In: Fischer, Norbert (Hrsg.): Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte. Herder (2005), Basel/Freiburg/Wien. S. 139–159.
- Rendtorff, Trutz*: Einleitung. In: Kritische Gesamtausgabe des Werkes Ernst Troeltschs: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913). Band 8. De Gruyter (2001), Berlin/New York. S. 1–52.
- Renger, Almut-Barbara*: Die Konjunktur des Meisters. Stefan George im Spiegel religions- und wissenssoziologischer Studien seiner Zeit. In: Braungart, Wolfgang (Hrsg.): Stefan George und die Religion. De Gruyter (2015a), Berlin/Boston. S. 197–221.
- Renger, Almut-Barbara Renger*: Mystik als soziales Konstrukt um 1900. Troeltsch, Scheler und Versuche zu einer Soziologie des Wissens. In: Comparatio. Band 7, Heft 1. Universitätsverlag Winter (2015b), Heidelberg. S. 3–21.
- Riesebrodt, Martin*: Robert Ranulph Marett (1866–1943). In: Michaels, Axel (Hrsg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. C. H. Beck (1998), München. 171–184.

- Riesebrodt*, Martin: Charisma. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers ‚Religionssystematik‘. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2001a), Tübingen. S. 151–166.
- Riesebrodt*, Martin: Ethische und exemplarische Prophetie. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers ‚Religionssystematik‘. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2001b), Tübingen. S. 193–208.
- Robertson*, Hector: Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Critique of Max Weber and his School. Oxford University Press (1935), Oxford.
- Roetz*, Heiner: Differenz um jeden Preis? Max Webers China-Studie zwischen Kritik und Apologie. In: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung. Ergon Verlag (2020), Baden-Baden. S. 631–710.
- Rohls*, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Mohr Siebeck (1997), Tübingen.
- Rohls*, Jan: Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart. Mohr Siebeck (2002), München.
- Rossi*, Pietro: Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Suhrkamp (1987), Frankfurt a.M.
- Roth*, Guenther: Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von Max Webers ‚Protestantischer Ethik‘. In: Kaufhold, Karl Heinrich/Roth Guenther/Shionoya, Yuichi (Hrsg.): Max Weber und seine ‚Protestantische Ethik‘. Vademecum zu einem Klassiker der Geschichte ökonomischer Rationalität. Verlag Wissenschaft und Finanzen GmbH (1992), Düsseldorf. S. 43–68.
- Roth*, Guenther: Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte. 1800–1950 mit Briefen und Dokumenten. Mohr Siebeck (2001), Tübingen.
- Runciman*, Walter: Max Weber’s Philosophy of Social Science. Cambridge University Press (1972), Cambridge.
- Rüsen*, Jörn: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Suhrkamp (1993), Frankfurt a.M.
- Saalmann*, Gernot: Rationalisierung und säkulare Gesellschaft: Beiträge zur Religionssoziologie. Ergon Verlag (2020), Baden-Baden.
- Samuelsson*, Kurt: Religion and Economic Action: A Critique of Max Weber. Harper and Row (1964), New York City.
- Scaff*, Lawrence: Max Webers Begriff der Kultur. In: Wagner, Gerhard/Zipprrian, Heinz (Hrsg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik. Suhrkamp (1994), Frankfurt a.M. S. 678–699.
- Scaff*, Lawrence: Max Weber in America. Princeton University Press (2011), Oxford/Princeton.
- Schlatter*, Gerhard: Askese. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band II. Verlag W. Kohlhammer (1990), Berlin/Köln/Stuttgart. S. 60–82.
- Schleiermacher*, Friedrich: Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe: Über die Religion (2.–) 4. Auflage, Monologen (2.–) 4. Auflage. Abteilung 1, Band 12. De Gruyter (1995), Berlin/Boston. S. 1–321.

- Schluchter*, Wolfgang: Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber. J. C. B. Mohr Siebeck (1971), Tübingen.
- Schluchter*, Wolfgang: Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. Suhrkamp (1980), Frankfurt a. M.
- Schluchter*, Wolfgang: Religion und Lebensführung I. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Suhrkamp (1991a), Frankfurt a. M.
- Schluchter*, Wolfgang: Religion und Lebensführung II. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie. Suhrkamp (1991b), Frankfurt a. M.
- Schluchter*, Wolfgang: Einleitung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden. 1908–1912. Abteilung I, Band 11. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1995), Tübingen. S. 1–59.
- Schluchter*, Wolfgang: Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents. Suhrkamp (1998), Frankfurt a. M.
- Schluchter*, Wolfgang: Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber. Mohr Siebeck (2005), Tübingen.
- Schluchter*, Wolfgang: Grundlegung der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht. Mohr Siebeck (2006), Tübingen.
- Schluchter*, Wolfgang: Entstehungsgeschichte. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Entstehungsgeschichte und Dokumente. Abteilung I, Band 24. Dargest. und hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2009), Tübingen. S. 1–128.
- Schluchter*, Wolfgang: Editorischer Bericht. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Mit- und Nachschriften. 1919/20. Abteilung III, Band 6. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2011), Tübingen. S. 49–67.
- Schluchter*, Wolfgang: Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus. Editorischer Bericht. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden. 1904–1911. Abteilung I, Band 9. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2014a), Tübingen. S. 222–241.
- Schluchter*, Wolfgang: Editorischer Bericht. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911. Abteilung I, Band 9. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2014b), Tübingen. S. 97–121.
- Schluchter*, Wolfgang: Einleitung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden. 1904–1911. Abteilung I, Band 9. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2014c), Tübingen. S. 1–89.
- Schluchter*, Wolfgang: ‚Kirchen‘ und ‚Sekten‘ in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze. Editorischer Bericht. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden. 1904–1911. Abteilung I, Band 9. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2014d), Tübingen. S. 426–434.
- Schluchter*, Wolfgang: Einleitung. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus.

- Schriften 1904–1920. Abteilung I, Band 18. Hrsg. v. Wolfgang Schluchter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2016a), Tübingen. S. 1–59.
- Schluchter*, Wolfgang: Max Webers späte Soziologie. Mohr Siebeck (2016b), Tübingen.
- Schmid*, Michael: Kultur und Erkenntnis. Kritische Bemerkungen zu Max Webers Wissenschaftslehre. In: Berliner Journal für Soziologie. Jahrgang 14, Heft 4 (2004). S. 545–560.
- Schmidt*, Gert/*Seyfarth*, Constans: Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundärliteratur. Ferdinand Enke Verlag (1977), Stuttgart.
- Schmidt-Glintzer*, Helwig: Editorischer Bericht. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Wirtschaftsethik der Weltreligion. Hinduismus und Buddhismus 1916–1920. Abteilung I, Band 20. Hrsg. v. Helwig Schmidt-Glintzer. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1996), Tübingen.
- Schnädelbach*, Herbert: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus. Verlag Karl Alber (1974), Freiburg i. B., München.
- Schnädelbach*, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831–1933. Suhrkamp (1999), Frankfurt a. M.
- Schultz*, Jakob/*Schwarz*, Laurin: Askese. In: Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hrsg.): Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. J. B. Metzler (2020), Stuttgart. S. 38–44.
- Schumpeter*, Josef A.: Geschichte der ökonomischen Analyse. Band 2. Vandenhoeck und Ruprecht (1965), Göttingen.
- Schütz*, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Suhrkamp (2016), Frankfurt a. M.
- Schwinn*, Thomas: Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft (1922). In: Brocker, Manfred (Hrsg.): Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Suhrkamp (2018), Frankfurt a. M. S. 145–159.
- Schwinn*, Thomas: Wertsphären und Lebensordnungen. In: Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hrsg.): Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. J. B. Metzler Verlag (2020), Stuttgart. 189–192.
- Shaked*, Shaul: ‚Innen‘ und ‚Außen‘ in der Religionsgeschichte. Einige typologische Beobachtungen. In: Assmann, Jan (Hrsg.): Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1993), Gütersloh. S. 15–27.
- Sica*, Alan: Max Weber. A comprehensive Bibliography. Routledge (2004), London/New York.
- Siepmann*, Marcel: Max Weber. Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Hoppen, Johanna/Lang, Anna/Leggewie, Claus/Siepmann, Marcel/Zifonun, Dariuš (Hrsg.): Schlüsselwerke der Kulturwissenschaften. Transcript (2012), Bielefeld. S. 120–122.
- Silber*, Ilana Friedrich: Monasticism and the and the Protestant Ethic: Asceticism, Rationality, and Wealth in the Medieval West. In: British Journal of Sociology. Band 44, Heft 1 (1993). S. 103–123.
- Spaemann*, Robert: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald. Klett-Cotta (1998), Stuttgart.
- Spörl*, Uwe: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende. Ferdinand Schöningh (1997), München/Paderborn/Wien/Zürich.

- Sprengel*, Sybille van der: Die politische Ordnung Chinas auf lokaler Ebene: Dörfer und Städte. In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretationen und Kritik. Suhrkamp (1983), Frankfurt a.M. S. 91–113.
- Sprondel*, Walter Michael: Askese III. In: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1. Schwabe und Co (1971), Basel/Stuttgart. Sp. 538–543.
- Stark*, Werner: The Place of Catholicism in Max Weber's Sociology of Religion. In: Sociological Analysis. Band 29, Heft 4 (1968). S. 202–210.
- Steinert*, Heinz: Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen: die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Campus Verlag (2010), Frankfurt a. M.
- Steinmetz*, George: The Devil's Handwriting. Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa. University of Chicago Press (2007), Chicago.
- Steinmetz*, George: Neo-Bourdieuische Theorie und die Frage wissenschaftlicher Autonomie: Deutsche Soziologen und der Imperialismus zwischen 1890 und 1945. In: Dayé, Christian/Moebius, Stephan (Hrsg.): Soziologiegeschichte. Wege und Ziele. Suhrkamp (2015), Frankfurt a. M. S. 336–399.
- Stemberger*, Günter: Das rabbinische Judentum – eine Gesetzesreligion? In: Jacob Thiessen (Hrsg.): Das antike Judentum und die Paulusexegese. Neukirchner Verlagsgesellschaft (2016), Neukirchen-Vluyn. S. 1–18.
- Stölner*, Robert: Erziehung als Wertsphäre. Eine Institutionsanalyse nach Max Weber. Transcript (2009), Bielefeld.
- Sudbrack*, Josef: Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2002), Darmstadt.
- Sukale*, Michael: Max Weber – Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen. Mohr Siebeck (2002), Tübingen.
- Takebayashi*, Shirō: Die Entstehung der Kapitalismustheorie in der Gründungsphase der deutschen Soziologie. Von der historischen Nationalökonomie zur historischen Soziologie Werner Sombarts und Max Webers. Duncker & Humblot (2003), Berlin.
- Tambiah*, Stanley J.: Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus. Eine Kritik. In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik. Suhrkamp (1984), Frankfurt a. M. S. 202–246.
- Tawney*, Richard: Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study. The New American Library (1948), New York.
- Tenbruck*, Friedrich H.: Die Wissenschaftslehre Max Webers. Voraussetzungen zu ihrem Verständnis. In: Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hrsg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretationen und Kritik. Suhrkamp (1994), Frankfurt a. M. S. 367–389.
- Tenbruck*, Friedrich H.: Das Werk Max Webers: gesammelte Aufsätze zu Max Weber. Mohr Siebeck (1999), Tübingen.
- Tietzel*, Manfred: Die Rationalitätsannahmen in den Wirtschaftswissenschaften oder Der homo oeconomicus und seine Verwandten. In: Jahrbuch für Sozialwissenschaft. Band 32, Heft 2 (1981). S. 115–138.

- Treiber, Hubert*: Im Westen nichts Neues: Menschwerdung durch Askese. Sehnsucht nach Askese bei Weber und Nietzsche. In: Kippenberg, Hans G. (Hrsg.): Religionswissenschaft und Kulturkritik. Diagonal-Verlag (1991), Marburg a.d. L. S. 281–321.
- Treiber, Hubert*: Nach-Denken in der Auseinandersetzung mit Max Weber. Zum ‚Persönlichkeitskonzept‘ bei Wolfgang Schluchter. In: Bienfait, Agathe/Wagner, Gerhard (Hrsg.): Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung. Suhrkamp (1998), Frankfurt a.M. S. 69–120.
- Treiber, Hubert*: Zur Genese des Askesekonzepts bei Max Weber. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Heft 50 (1999). S. 247–289.
- Treiber, Hubert*: Askese. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers ‚Religionssystematik‘. Mohr Siebeck (2001), Tübingen. S. 263–278.
- Treiber, Hubert*: Der ‚Eranos‘. Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz? In: Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch. Mohr Siebeck (2005), Tübingen. S. 75–149.
- Tripold, Thomas*: Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Transcript (2012), Bielefeld.
- Tworuschka, Udo*: Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2015), Darmstadt.
- Tyrell, Hartmann*: Worum geht es in der ‚Protestantischen Ethik‘? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Band 41, Heft 2. Böhlau (1990), Köln/Wien. S. 130–178.
- Tyrell, Hartmann*: Max Weber, Bismarck und der Kulturkampf. In: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): Religionssoziologie um 1900. Ergon Verlag (1995), Würzburg. S. 365–377.
- Tyrell, Hartmann*: Intellektuellenreligiosität, ‚Sinn‘-Semantik, Brüderlichkeitsethik – Max Weber im Verhältnis zu Tolstoi und Dostojewski. In: Sterbling, Anton/Zipprian, Heinz (Hrsg.): Max Weber in Osteuropa. Verlag Dr. R. Krämer (1997), Hamburg. S. 25–58.
- Tyrell, Hartmann*: Katholizismus und katholische Kirche. In: Lehmann, Hartmut/Ouédraogo, Jean Martin (Hrsg.): Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive. Vandenhoeck und Ruprecht (2003), Göttingen. S. 193–228.
- Tyrell, Hartmann*: ‚Religion‘ in der Soziologie Max Webers. Harrassowitz Verlag (2013), Wiesbaden.
- Tyrell, Hartmann*: Introductory Remarks on Max Weber’s The Economic Ethic of the World Religions. In: Ertman, Thomas C. (Hrsg.): Max Weber’s Economic Ethic of the World Religions: An Analysis. Cambridge University Press (2017), New York. S. 61–83.
- Utz, Richard*: Charisma. In: Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hrsg.): Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. J. B. Metzler (2020), Stuttgart/Weimar. S. 54–58.
- Valantasis, Richard*: A Theory of the Social Function of Asceticism. In: Wimbush, Vincent L./Valantasis, Richard (Hrsg.): Asceticism. Oxford University Press (1995), New York. S. 544–552.

- Vieta*, Silvio: Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung. Wilhelm Fink Verlag (2007), Paderborn.
- Voigt*, Friedemann: Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Eberhard Gothein, Werner Sombart, Georg Simmel, Georg Jellinek, Max Weber und Ernst Troeltsch. In: Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch. Mohr Siebeck (2005), S. 155–184.
- Wagner*, Falk: Theologische Universalintegration. Richard Rothe 1799–1867. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.): Profile neuzeitlichen Protestantismus. Band 1. Aufklärung, Idealismus, Vormärz. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1990), Gütersloh. S. 265–286.
- Wagner*, Gerhard: R. Stammers ‚Überwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung. Editorischer Bericht. In: Max Weber-Gesamtausgabe: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907. Abteilung I, Band 7. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (2018), Tübingen. S. 481–486.
- Wagner*, Gerhard/*Zipprian*, Heinz (Hrsg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik. Suhrkamp (1994), Frankfurt a. M.
- Weber*, Christoph: Der ‚Fall Spahn‘ (1901). Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert. Herder (1980), Rom.
- Weinhardt*, Joachim: Wilhelm Bender (1845–1901). Von der Vermittlungsphilosophie zur evolutionären Religionsphilosophie. In: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte. Band 10, Heft 1. De Gruyter (2003), Berlin/Boston. S. 26–64.
- Weiß*, Johannes: ‚Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff‘. Über einen problematischen Grundsatz Max Webers. In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen. VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage (2010), Wiesbaden. S. 53–71.
- Wichelhaus*, Manfred: Kirchengeschichtsschreibung und Soziologie im neunzehnten Jahrhundert und bei Ernst Troeltsch. Carl Winter Universitätsverlag (1965), Heidelberg.
- Witkau*, Annette: Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. Vandenhoeck und Ruprecht (1994), Göttingen.
- Zander*, Helmut: Selbsterlösung. Radikale Autonomie um 1900. In: Leeb, Rudolf/Schweighofer, Astrid (Hrsg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Vandenhoeck und Ruprecht (2020), Göttingen. S. 201–237.
- Zimmerman*, Andrew: Ethnologie im Kaiserreich. Natur, Kultur und ‚Rasse‘ in Deutschland und seinen Kolonien. In: Conrad, Sebastian/Osterhammel, Jürgen (Hrsg.): Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914. Vandenhoeck und Ruprecht (2004), Göttingen. S. 190–212.
- Zotz*, Volker: Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur. Theseus Verlag (2000), Berlin.

Sachregister

- Asien** 167, 176, 178, 180, 182, 240, 249, 251, 253, 260, 270-273, 276 f., 294
- Basis-Überbau-Modell** 31
- Begriffsbildung** 19, 23, 31, 36, 38 f., 41, 45, 48, 50 f., 53-55, 58, 88, 92, 101, 108, 117, 128, 152 f., 166, 169, 185, 188 f., 196, 202, 207, 293 f.
- Beruf** 13, 19, 79, 96, 99 f., 110-112, 118, 121, 123, 125 f., 141, 147-149, 161, 163, 165, 168, 201, 241 f., 259, 286, 289-292, 297, 245, 261, 268
- Berufsmensch** 90, 147, 149, 151, 154, 161, 164, 251, 270 f., 287, 291
- Brahmanen** 83, 217, 230, 253 f., 259-264, 267
- Buddhismus** 20, 82, 103, 128, 167, 173, 177, 183, 186, 210, 212, 219-221, 225, 227, 230, 234, 238-240, 247 f., 250, 253, 255 f., 259, 263-269, 271, 273, 276, 291, 295 f.
- Bürgertum** 17, 21, 25, 28 f., 40, 61, 64 f., 67, 83, 88, 115, 122, 126, 149, 158, 160, 163, 165, 167 f., 175, 181-183, 207, 250, 285, 289, 292
- Calvinismus** 66 f., 91, 100 f., 111, 114 f., 118, 122, 127, 129, 142 f., 145, 295
- Charisma** 195, 198-201, 208, 229 f., 243, 254, 277
- Christentum** 66, 68, 75-83, 86, 99, 103, 106, 123-127, 130, 139, 154 f., 166 f., 176 f., 184, 206 f., 218-220, 230, 240, 248, 250 f., 253, 272, 276, 280
- Erlösung** 119, 129, 133, 135, 137, 148, 205-208, 217 f., 221, 226-229, 231, 249, 251, 255, 262, 264, 266-269, 281, 293, 295
- Erlösungsreligion** 20, 110, 177, 206-208, 214, 218-222, 226, 229, 252, 255, 269, 272, 280
- Gnade** 102-105, 107, 110, 124, 129, 130, 133, 137, 140-142, 165, 227, 233, 236 f., 243, 269
- Gnadengewissheit** 109, 134, 136, 142 f., 194, 232 f.
- Heilsmethodik** 227, 229-237, 239, 242-246, 248, 250 f., 253, 267 f.
- hiatus irrationalis* 35, 37, 40, 52, 215
- Hinduismus** 20, 167, 173, 177, 183, 219, 223, 230, 234, 238, 250, 253, 259 f., 263, 269-271, 287, 291, 295
- Idealtypus** 13, 22, 48-52, 54 f., 98 f., 128, 149, 188, 228, 242, 271, 293, 296 f.
- Judentum** 18, 20, 77, 86, 103, 149, 170, 176 f., 181, 183, 193, 206, 219, 250 f., 279 f., 283
- Kapitalismus** 16, 19, 24, 55, 57-64, 67, 69-71, 88-91, 94-96, 98, 100, 111, 113, 122, 146, 150, 151, 153, 155 f., 159, 161, 167, 173, 178, 193, 270 f., 279, 285, 293, 296
- Katholizismus** 57, 65, 78 f., 81, 83, 88, 94, 104, 119, 121-123, 126 f., 139, 150, 154, 156
- Kirche** 65-67, 71 f., 78, 83 f., 86-88, 92, 94, 100, 102 f., 109, 113, 115, 117, 119 f., 122, 124-126, 131-133, 139-140, 144-146, 153, 181 f., 235, 240 f., 243, 249, 251, 275, 277, 280, 283-285
- Klasse** 29, 32, 92 f., 114, 157, 171, 194, 197, 216, 298

- Konfuzianismus** 20, 167, 173, 177, 183 f., 205, 212, 229 f., 253–259, 261, 265, 269–273, 296
- Lebensführung** 16 f., 51, 77, 79 f., 84 f., 88 f., 92 f., 96, 100–102, 107, 110–113, 116, 118–120, 129 f., 139–145, 147–152, 157 f., 163, 165–167, 169 f., 172, 174–176, 178, 184–186, 195–197, 202, 204 f., 211–213, 215 f., 218 f., 224–232, 234–237, 239, 242–248, 251–253, 256–259, 262 f., 269–272, 278, 284–286, 288–290, 292 f., 296, 298
- Leid** 15 f., 23, 75, 104 f., 115, 205, 219–222, 264–266
- Luthertum** 65, 67, 100 f., 106, 123 f., 127 f., 130 f., 139, 141, 158 f., 295
- Methodismus** 101, 137, 140, 142 f.
- Mönche/Mönchtum** 16, 76, 79, 82 f., 86, 88, 90, 100 f., 102, 105, 112, 118–121, 124 f., 127, 130, 144, 147, 149, 154, 166, 175, 217, 219, 234, 243 f., 248, 250 f., 262, 269
- Okzident** 18, 143, 172 f., 176, 186, 248–253, 255, 257 f., 269–273, 276–279, 283, 286, 294, 296
- Persönlichkeit** 17, 19, 41, 47, 136, 159–166, 168, 174, 199, 202, 205, 208, 211, 242, 257 f., 265, 272, 276, 285, 288 f., 291, 293, 296 f.
- Pietismus** 78, 101, 104, 123 f., 126, 137, 140–143
- Prädestination** 108 f., 115, 134, 140, 143, 145, 152, 154, 224 f., 228 f., 242, 285, 294
- Prädestinationsdogma/Prädestinationsgedanke/Prädestinationsglaube** 111, 137, 141, 155, 223
- Prophet** 151, 198, 208–213, 218 f., 231, 236, 243, 256, 279, 281 f., 288
- Prophetie** 214, 215, 222, 232, 257, 258, 278, 280, 290
- Puritanismus** 57, 65, 69, 71, 101, 113, 116, 128, 130, 147, 149, 159, 161, 168, 193, 206, 225, 235, 241, 243, 247, 251, 253, 256, 261, 269, 271, 278, 282 f., 286, 290–292, 295, 297
- Quäker** 66 f., 115–118, 144 f., 237, 286
- Sekte** 93, 113, 122, 139 f., 144–146, 158, 213, 221, 249, 257, 275, 280, 283–286
- Sinn** 24, 27, 35, 40 f., 44, 46, 48, 53, 73, 75, 150, 157, 165, 178, 180, 188–192, 194, 196, 198, 200–203, 210, 216, 224, 226, 237, 258, 263, 265, 268, 272 f., 281, 287 f., 290, 297
- Stand** 79, 107, 125, 194, 197, 203, 216 f., 221, 248, 250, 253, 260, 273
- Theodizee** 213–215, 218–225, 235, 260, 264, 266, 291
- Wert** 26 f., 29, 34, 38 f., 41–43, 45, 47, 55, 63, 74, 78, 80, 87 f., 92, 95, 104, 108, 112, 147 f., 151, 153 f., 157 f., 160–165, 189, 191, 214, 220, 222, 226, 238, 242, 258, 261, 265 f., 268, 271 f., 284, 286, 288–290, 296