

Entzauberte Geschichte

Max Weber und die Krise des Historismus

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

des Max Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien

der Universität Erfurt

vorgelegt von

Zoltán Hidas

2001

urn:nbn:de:gbv:547-200200039

[<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=nbn%3Ade%3Agbv%3A547-200200039>]

Inhalt

Vorwort	3
Die idealtypische Ordnung der Geschichte	
Weltgeschichte und Weltgeschehen	6
Menschheitschicksale und Rationalitäten	30
Der „Baum der Erkenntnis“ und der „Sinn des Geschehens“	
Von der Entwicklungsgeschichte zu der „Wahrheit der Tatsachen“	39
Die Krise des Historismus	60
Ernst Troeltsch und Max Weber	73
Die Religionsgeschichte und die Religion der Geschichte	79
Die existentielle Position	102
Literatur	122

Vorwort

Die vorliegende Arbeit hat Max Webers Soziologie zu ihrem Gegenstand – ohne eine soziologische Arbeit zu sein. Sie beabsichtigt keine vollständige Interpretation Webers mächtigen und thematisch äußerst verzweigten Werks. Sie will einfach einen – wie ich es sehe – zentralen Strang ausarbeiten, Fragmente eines höchst fragmentierten Werks möglichst konsequent entfalten, zusammenfügen und in ihren vielschichtigen Konsequenzen entwickeln.

Webers Werk entstand in einer Epoche des okzidentalen Denkens, die in jedem seiner geistigen Bereiche – von den Wissenschaften bis zu der Weltanschauung – vom Gedanken des Historischen durchdrungen war. Das historische Bewußtsein erreichte mit einer inneren Konsequenz einen Punkt, an dem es sich selbst als historisch erkannte: der jeweilige eigene Standpunkt zeigte sich als durch und durch historisch bedingt. Der Historismus wird als eine geistige Bewegungsform verstanden, die sich das Ziel steckt, jedes Seiende auf seine individuelle Eigenart, d.h. Geschichtlichkeit hin zu betrachten. Damit handelt er sich unbeabsichtigt schwerwiegende Konsequenzen ein, es sei denn, er greift wieder auf etwas Übergeschichtliches zurück. Vor den Augen des Menschen der Jahrhundertwende tut sich die Geschichte in einer gemeinsamen Zeiterfahrung als eine alles relativierende Macht auf, die eine völlige Orientierungslosigkeit in bezug auf Gültigkeiten und Verbindlichkeiten zum Ergebnis hat.

Der Arbeit liegt folgende These zugrunde: Webers Geschichtsauffassung sowie ihre theoretischen und existentiellen Konsequenzen sind in ihrem vollen Gewicht nur verständlich, wenn sie im Kontext des historischen Denkens und seiner sogenannten Krise interpretiert werden. Seine Geschichtskonzeption steht in Zeichen der Scheidung von philosophischer und wissenschaftlicher Behandlung der Geschichte, wobei er den Ansatz der nachidealistischen Geschichtsphilosophie mit unerbittlichen Konsequenz weiterführt.

Weber erfasst alle möglichen Dimensionen des Historismus sowie seiner Krise, von der Methodologie durch die Entstehungsbedingungen unserer Situation bis zu den existentiellen Möglichkeiten des darin lebenden Menschen. Obwohl er selbst nur verstreute Hinweise zur geistigen Verortung seines Werks bietet, ist es nicht zu bezweifeln, daß er sich in der Frage der Geschichte an den Konstruktionen des klassischen Idealismus orientiert – um in der Auseinandersetzung mit ihm zu einer konsequenten Gegenposition zu gelangen. Dies rechtfertigt es, seinen Standpunkt als Reaktion auf die Herausforderungen der geschichtsphilosophischen

Tradition auszulegen. Unser Gesichtspunkt – das Problem des Historischen – erlaubt es ferner, die Wissenschaftslehre und die Religionssoziologie in einer besonderen Einheit erfassen zu können, und beide Bereiche des Weberschen Werkes mit der existentiellen Position zu verknüpfen, die Weber als unsere erkennt.

Gerade aus seinen religionssoziologischen Untersuchungen wissen wir, daß die Steigerung von einseitigen Gesichtspunkten zu einheitlichen, logisch widerspruchslosen und konsequenten Gedankengebilden eine Art Zwang ist, der den Intellektuellen aller Zeiten beherrscht. Es war Webers außerordentliche Stärke, mit ungeheurer Konsequenz im Auseinanderhalten von nicht zusammendenkbaren Gedanken bis zu den Grenzen des Denkmöglichen vorzustößen. Mit dem Gebot der Folgerichtigkeit und der Rechtschaffenheit im Denken gleicht sein Inneres einem Kriegsschauplatz, auf dem die einheitliche Konsequenz des Intellekts mit der unmittelbaren Vielheit der Erlebnisse ihren tragischen Kampf ausfechten.

Die idealtypische Ordnung der Geschichte

Weltgeschichte und Weltgeschehen

Die Periode zwischen 1910 und 1920 ist die produktivste Schaffensperiode im Leben Max Webers gewesen. In diesen Jahren arbeitet er gleichzeitig an zwei großen Entwürfen: einerseits an einem mächtigen soziologischen Theorie- und Begriffsgefüge in mehreren Anläufen unter dem Arbeitstitel *Wirtschaft und Gesellschaft*, andererseits an religionssoziologischen Studien, die in ständigem Vergleich auf vergangene Epochen und fremde Kulturen eingehen. Der immer breiter angeschnittene geschichtliche Horizont der Aufsätze überwölbt allmählich mehrere Jahrtausende; der Bogen spannt sich – vom unverrückbaren Standpunkt des modernen Okzidents aus betrachtet – zeitlich vom vedischen Indien bis zum Auftritt der christlichen Apostel. Wie es dem Briefwechsel mit seinem Verleger, Paul Siebeck zu entnehmen ist, hat Weber, außer den drei Schriften, die uns nun vorliegen – der Reihe nach: zum Konfuzianismus und Taoismus, zum Hinduismus und Buddhismus, schließlich zum antiken Judentum – weitere Untersuchungen geplant: aus seiner systematisierend angelegten „Religionssoziologie“ lassen sich die einschlägigen Fragestellungen in Spuren rekonstruieren. Auf der Ebene der Gesamtkonzeption sowie auf der Ebene der Begriffsbildung tauchen das Urchristentum, der Islam, das orientale und okzidentale Christentum, ferner das talmudische Judentum regelmäßig auf.¹

Die durch Webers frühen Tod abgebrochene, universalgeschichtlich angelegte Aufsatzreihe geht die einzelnen Kulturkreise, die sich um Weltreligionen herauskristallisiert haben, mit dem Interesse des Soziologen durch, trägt aber an ihrer Spitze eine „Einleitung“ von geschichtsphilosophischer Relevanz. Der Text von kaum vierzig Seiten und ungeheurer gedanklicher Intensität wurde im Laufe 1913 zu Papier gebracht und Webers eigenem Hinweis zufolge im engen Kreis diskutiert, aber erst zwei Jahre später, zusammen mit der druckfertigen Studie zum Konfuzianismus, veröffentlicht. Die endgültige Fassung, die scheinbar unorganisch gekoppelten, herrschaftssoziologisch ausgerichteten letzten Passagen mit inbegriffen, dreht sich strenggenommen um ein einziges Problem: das Verhältnis von Interessen und Ideen zueinander. Im Gegensatz zur geschichtsphilosophischen Tradition läßt die konsequent durchgesetzte

¹ Hier die vorliegenden Schriften zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ mit ihrer Erstveröffentlichung: „Konfuzianismus und Taoismus (1915)“, „Hinduismus und Buddhismus (1916-17)“, „Das antike Judentum (1917-19)“. Die Aufsätze erschienen zunächst im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, später in den drei Bänden der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*. – Zum Komplementärverhältnis der beiden zeitlich nebeneinanderlaufenden „Großprojekten“ siehe W. Schluchter: *Religion und Lebensführung* Bd. 2, S. 557 ff. Zur Rekonstruktion der ungeschriebenen Studien ebd. Kap. 9 und 10.

soziologische Perspektive nur an wenigen Stellen einen unmittelbaren Einblick in Webers Geschichtsbegriff zu. Was die unverkennbare Ost-West-Bewegung der Aufsätze betrifft, die im zeitgenössischen Leser Hegelsche Reminiszenzen erweckt haben soll, lesen wir folgendes: Die trotz individueller Behandlung in unhistorischer Geschlossenheit herauspreparierten Kulturkreise sind untereinander in keiner Hinsicht „einfach in eine Kette von Typen, deren jeder gegenüber dem andern eine neue ‚Stufe‘ bedeutet, einzugliedern. Sondern sie sind sämtlich historische Individuen höchst komplexer Art und erschöpfen, alle zusammen genommen, nur einen Bruchteil derjenigen möglichen Kombinationen, welche aus den sehr zahlreichen einzelnen dabei in Betracht kommenden Faktoren denkbarerweise gebildet werden könnten.“ Die Darstellung beansprucht also nirgends „ein voll abgerundetes Bild der dargestellten Religionen zu bieten. Sie muß diejenigen Züge, welche der einzelnen Religion *im Gegensatz* zu anderen eigen *und zugleich* für unsere Zusammenhänge wichtig sind, sehr stark herausheben.“²

In wenigen Sätzen finden wir ein Dilemma verdichtet, das die methodologisch reflektierte Historiographie über hundert Jahre lang zutiefst beschäftigt hatte und wohl erst mit Weber einen seiner möglichen Endpunkte erreichte. Wie auf den ersten Blick ersichtlich, hält unser Zitat den Punkt fest, an dem der Weg des Wissenschaftlers, in Richtung auf die Erkenntnis der einmaligen historischen Wirklichkeit, und der des Geschichtsphilosophen endgültig auseinandergehen. Die idealtypisch aufeinander – und in erster Linie auf das historische Schicksal des Okzidents – bezogenen Gebilde fügen sich trotz der universalgeschichtlichen Perspektive nicht zur „Geschichte“ zusammen, was im frühen Tod des Verfassers einen bloß äußeren Grund findet. Die prinzipielle Unmöglichkeit der Weltgeschichtsschreibung im traditionellen Sinne manifestiert sich am plastischsten im angeführten Begriff der „historischen Individualität“. Weber übernimmt darin den Begriff des Historischen von der allgemein als Historismus bezeichneten Epoche des neuzeitlichen historischen Denkens, und zwar, wie wir zeigen möchten, mit einer früher unbekanntem Folgerichtigkeit im Durchdenken der Konsequenzen. Bevor wir aber auf die Entfaltung der Weberschen Geschichtskonzeption aus den keimhaften Andeutungen tiefer eingehen, sollten wir einen Blick auf denjenigen Begriff der Geschichte werfen, von der sich Weber explizit abwendet. Dafür müssen wir auf Texte zurückkommen, die unter dem Titel „Aufsätze zur Wissenschaftslehre“ kurz nach seinem Tod von seiner Frau in einem Band zusammengeführt worden sind.

² *Einleitung*, S. 264 f. Für eine zusammenfassende Darstellung von Webers Religionssoziologie siehe G. Küenzlen: *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin 1980.

In den Heften der von ihm mit herausgegebenen Zeitschrift publiziert Weber in den Jahren 1904-05 eine zweigeteilte Studie, welche die protestantischen Wurzeln der kapitalistischen Haltung am breiten historischen Stoff mit philologischer Genauigkeit aufspürt. Gleichzeitig mit der dadurch ausgelösten Diskussion, die sich um seine Arbeit jahrelang in Kritiken und Antikritiken ringelt, veröffentlicht der kaum vierzigjährige Professor für Nationalökonomie eine ganze Reihe von methodologischen Schriften, welche aber, verglichen mit dem Aufsehen, das *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*³ erregt hat und bis heute erregt, eher unbeachtet bleiben. Die Aufsätze suchen, ihrer ursprünglichen Intention nach, Auswege aus den inneren Konflikten des vertretenen Fachgebiets; während sie, vom fertigstehenden Werk her zurückgeschaut, bereits die Möglichkeiten einer von Weber als historische Kulturwissenschaft konzipierten Soziologie abwägen.

Der erste Glied der Reihe ist eine fragmentarisch gebliebene scharfsinnige und weitverzweigte Kritik, die an den Gründervätern der „historischen Schule“ geübt wird. Er ruft nach einführenden Zeilen der Würdigung, schon in seinem Eröffnungssatz die wohl bedeutsamste Leistung des Historismus, die Ablösung der historischen Behandlung der Geschichte von der Philosophie, wach. „Roscher unterscheidet zweierlei Arten der wissenschaftlichen Verarbeitung der Wirklichkeit, die er als ‚philosophische‘ und ‚historische‘ bezeichnet: *begriffliche* Erfassung im Wege der generalisierenden Abstraktion unter Eliminierung der ‚Zufälligkeiten‘ der Wirklichkeit einerseits, und andererseits *schildernde* Wiedergabe der Wirklichkeit in ihrer vollen Realität.“⁴

Die geschichtsphilosophische Situation, die Wilhelm Roschers Diagnose Mitte des 19. Jahrhunderts hervorruft, entsteht mit dem Zerfall der idealistischen Systemen der Philosophie. Die Geisteswissenschaften, die mit dem klassischen Idealismus in einem komplexen Erbschaftsverhältnis stehen, heben die philosophischen Kriterien der Wissenschaftlichkeit allmählich auf und ziehen gegen die Geschichtsphilosophie des Idealismus im Namen des historischen Geschehens ins Feld.⁵ Hegels universelles System des Einen, dieser mächtige Versuch, alles Einzelne ein letztes mal auf seinen Stellenwert im Ganzen hin zu betrachten, scheiterte gerade am Begriff der historischen Individualität. Nachdem das gewählte vereinigende Prinzip, die dialektische Entwicklung des Geistes in der Geschichte, trotz seiner zweifellos außerordentlichen Tragfähigkeit nicht imstande war, das Ganze der Wirklichkeit auf den Schultern zu tragen, beschränken sich die

³ *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* (fortan: *Die protestantische Ethik*), die Studie fand später (1920) Eingang in den ersten Band der religionssoziologischen Aufsätze, S. 17 ff.

⁴ „Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie“ (fortan: *Roscher und Knies*), in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 3.

⁵ Vgl. H. Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, S. 49.

„historischen Schulen“ der unterschiedlichsten geistigen Bereiche von der Rechtskunde bis zur Theologie auf das Einmalige des Geschehens. Sie arbeiten an einem spezifisch historischen Modell der historischen Erkenntnis, das im „historischen Sinn“ sein eigenstes Werkzeug findet. Erst dieser ist es, der alles Wirkliche in seiner Entstehung und im stetigen Werden zu begreifen lehrt. Die sich von der Philosophie abkehrende Historiographie verliert sich zur gleichen Zeit, mit der kritischen Methode der Philologie in der Hand, in eine prinzipiell grenzenlose Detailforschung, und bleibt eifrig auf der Spur von immer neuen Quellen. Reflektiert sie mitunter die eigene Vorgehensweise, bleibt sie idealistischen Denkfiguren tief verpflichtet. Leopold von Ranke, der wohl renommierteste Historiker des Jahrhunderts, konstatiert die paradoxen Folgen der um sich greifenden Spezialisierung wie folgt: „Das letzte Ziel, ein noch unerreichtes, bleibt immer die Aufgabe und Produktion einer Geschichte der Menschheit. Bei dem Gange, den die Studien in unserer Zeit genommen haben und den sie insofern behalten müssen, als sie gründlich erforschte, genau erkannte Dinge darstellen sollen, laufen wir doch Gefahr, das Allgemeine, von jedermann zu erkennen Begehrte, aus dem Auge zu verlieren.“⁶

Die wichtigsten Vorarbeiten in Richtung auf eine individualisierende Betrachtung der Menschenwelt wurden, dem verallgemeinernden Unhistorischen der Aufklärung entgegen, schon von der Romantik verrichtet; diese Wandlungen lassen sich am besten an den Werken Herders, Humboldts und Goethes ablesen.⁷ Historische Krisenerfahrungen machten die generellen Maßstäbe zur Beurteilung des Geschehens unglaubwürdig, die einer „unveränderlichen und zeitlosen“ Menschenvernunft unvermittelt hätten entspringen sollen. Vor dem historischen Bewußtsein, das an ihre Stelle tritt, bleibt die geschichtliche Verankerung der vermeintlich ewigen geistigen und seelischen Anlagen sowie der menschenerrichteten Institutionen nicht verborgen. Indem der Mensch über die Vergangenheit Überschau hält, erblickt er nun einen unablässigen Wandel und eine ins Unendliche laufende Kette von ineinandergreifenden Veränderungen, aber nichts Festes. Die Entdeckung des historischen Gewordenseins aller Kulturerscheinungen, d. h. der Geschichtlichkeit der Vergangenheit, unterstützt durch einen unterstellten „Sinn für das Individuelle“, höhnte das von jeher Gültige unaufhaltsam aus. Sowohl die von den Wellen des Geschehens emporgeworfenen Werte, als auch die sie tragenden Epochen,

⁶ L. v. Ranke: „Fragment aus den sechziger Jahren“, in: F. Stern (Hg.), *Geschichte und Geschichtsschreibung. Texte von Voltaire bis zur Gegenwart*, München 1966, S. 65.

⁷ Zu den Wurzeln des deutschen Historismus siehe vor allem die Monographie von G. C. Iggers: *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*, S. 43 ff. Eine überzeugende Gegenkonzeption zur geläufigen und hier als idealtypische Vereinfachung aufgenommenen Vorstellung einer „unhistorischen Aufklärung“ führt E. Cassirer aus: *Die Philosophie der Aufklärung*, Stuttgart 1932, S. 263 ff.

mit einem Wort alle historischen Erscheinungen bezeugen unverwechselbare Individualität. Als historisch gilt nur, was sich jeder Verallgemeinerung entzieht und dadurch seinen Eigenwert gewinnt. Es ist die Historisierung des Denkens über den Menschen und seine Welt, letztlich der Geschichte selbst, was von Meinecke, in seiner riesigen Umschau über die Entwicklung des Individualitätsgedankens, als „die höchste bisher erreichte Stufe in dem Verständnis menschlicher Dinge“ gepriesen wird.⁸ Nach dieser Geschichtsauffassung kann auch die Weltgeschichte nichts anderes sein, als eine unendliche Reihe unaufhaltsam werdender Individualitäten von engerem oder breiterem Umfang. In den aufeinanderfolgenden Epochen manifestieren sich immer neue „Volksgeister“, die die verschiedensten Lebensäußerungen des Volkskörpers aus dem eigenen Wesen ausströmen lassen. Der weiteste Punkt, der von der Romantik in der Historisierung erobert wurde, lautet in Herders Formulierung: „In gewissem Betracht ist also jede menschliche Vollkommenheit national, säkular und, am genauesten betrachtet, individuell“.⁹

In ihrem Angriff auf die spekulative Geschichtsphilosophie war es für die ihrer Natur nach historischen Wissenschaften von der menschlichen Kultur möglich, auf diesen Begriff des Historischen zurückzureifen. Es waren für Herder durch seinen religiösen Glauben an die Einheit der Weltgeschichte in der Historisierung unübersteigbare Schranken gesetzt, die Durchsetzung des Individualitätsgedankens bleibt bei ihm an der Grenze der „Epochen“ stehen. Nachdem der Historismus die Geschichte zum ausschließlichen Prinzip der Wirklichkeitsbetrachtung erhoben hatte,¹⁰ konnte es immer konsequenter bis zum individuellen Ereignis vordringen. Gleichzeitig trat eine Frage immer beunruhigender in den Vordergrund: wenn jeder Augenblick etwas grundlegend Neues beinhaltet, was verbürgt dann den inneren Zusammenhang des Geschehens? Jacob Burckhardt ersetzte den übrigens genuin neuzeitlichen¹¹ Singular der „Geschichte“ in der Einleitung seiner seit 1868 regelmäßig vorgetragenen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* zum ersten Mal mit dem Begriff des „Historischen“. Sein resignierter Abschied von der Geschichtsphilosophie tiff mit Roschers Unterscheidung haargenau zusammen: „Geschichte, d. h. das Koordinieren ist Nichtphilosophie und Philosophie, d. h. das Subordinieren ist Nichtgeschichte.“ Was der Historiker, nicht eingeweiht in die Ziele der Ewigkeit, als höchste erfüllbare Aufgabe für sich aufgeben kann, ist kaum mehr, als „eine Anzahl von geschichtlichen Beobachtungen

⁸ F. Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*, München 1936, S. 4. Den Ausdruck „Historisierung der Geschichte“ entlehne ich Schnädelbach: *a.a.O.*, S. 54.

⁹ J. G. Herder: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774)“, in: ders.: *Sämtliche Werke* Bd. 5, Berlin 1891, S. 509.

¹⁰ Vgl. W. Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, S. 471 und 492.

¹¹ Darauf kommen wir an anderer Stelle, im III. Kapitel noch zurück.

und Erforschungen an einen halb zufälligen Gedankengang anzuknüpfen, wie ein andermal an einen andern.“¹²

Das Problematische an der Geschichtsphilosophie ergibt sich aus ihrer besonderen Zusammensetzung, nämlich aus dem Umstand, daß sie seit ihrer Geburt im 18. Jahrhundert beides zu sein beansprucht: sowohl *Geschichte* als auch *Philosophie*. In ihrer Wurzel steckt die Frage nach der Einheit und dem gemeinsamen Sinn – oder wenigstens der Systematisierbarkeit der unendlichen Mannigfaltigkeit des Geschehens, die vor dem empirischen Blick wirbelt. Als der Historismus sich immer entschlossener auf das Individuelle konzentriert, sieht er sich zuallererst dem Dilemma gegenüber, daß es außer der bloßen Chronologie nichts mehr gibt, was in den reichlich strömenden Fluß des Geschehens Ordnung zu bringen vermag. Da kommt die Meinung auf, den Umschlag des wissenschaftlichen Rationalismus ins Irrationale nur dadurch verhindern zu können, wenn er sich auf ausgefahrenen Wegen der Philosophiegeschichte zu etwas überhistorisch Allgemeinem erhebt, das als teleologischer Richtpunkt des Geschichtsablaufs zugleich den Inbegriff seiner sinnvollen Erkenntnis darstellt.¹³

Webers Kritik an den Vertretern der historischen Schule des Faches läßt sich knapp dahingehend zusammenfassen, daß er – selbst Sohn der historischen Schule – ihnen vorwirft, nicht historisch genug zu sein. Die gemeinsame Position des von ihm wegen Inkonsequenz verurteilten Historismus bleibe unverkennbar von einer idealistischen Metaphysik geprägt, deren überwältigenden Macht sich auch die Gegner nur allmählich „zu entziehen vermochten“.¹⁴ In einem vielschichtigen Streit, ausgefochten mit den unterschiedlichst gearteten geschichtsphilosophischen Positionen, entfaltet sich die Auseinandersetzung Schritt für Schritt mit dem hauptsächlichen Widerpart Hegel. Der Boden der Polemik ist die Theorie der Begriffsbildung.

An der Wiege der okzidentalen philosophischen Tradition faßt Platon bekannterweise all das in dem Begriff der Idee zusammen, was ander Wirklichkeit wißbar und überhaupt wissenswert ist. Die Phänomene der Welt, deren Existenz dem unablässigen Wandel ausgesetzt bleibt, ahmen während ihres flüchtigen Daseins die unentstandenen und in ihrem Wesen

¹² J. Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905), S. 17 und 4.

¹³ Ernst Troeltsch analysiert die neuzeitliche Geschichtsphilosophie in seinem philosophiegeschichtlichen Überblick unter dem Gesichtspunkt der Spannung zwischen System und Geschichtlichkeit: *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922. Die Frage wird systematisch behandelt bei H. Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, S. 16. ff.

¹⁴ Roscher und Knies, S. 21 f. – Ausschließlich durch den Zweck unserer Darstellung – die Besonderheiten von Webers Geschichtskonzeption herauszuheben – ist das Vorgehen legitimiert, Hegel zum widerspruchlosen Vertreter einer geistigen Position zu simplifizieren und ihn gleichsam als Kontrastbegriff zu behandeln.

unabänderlichen Ideen nach – und zwar ziemlich unvollkommen. Alles, was sich an der sinnlichen Welt verallgemeinern läßt, hat seine eigene Idee: über die Idee einer einmaligen Begebenheit wie etwa der Schlacht bei Marathon nachzudenken, die in der Scheinwelt ja als schicksalhafter Wendepunkt gilt, ist dem wahren Denker unwürdig.¹⁵ Der Erkennende, sobald er zu denken anhebt, läßt die Welt der Sinne mit seinem ersten Gedankenschritt hinter sich, wo beispielsweise Marathon das Leben von Menschenexemplaren tausendweise forderte. Sein Gedankenflug erreicht binnen wenigen Schlägen den Begriff des Kriegerruhms, um über seinen bleibenden Gehalt nachzudenken. Die todbereiten Helden realisieren mit ihren furchtlosen Bewegungen, sofern diese auf etwas Ewiges ausgerichtet werden wollen, den Begriff des Heldentums. Das Persönliche in ihnen wird als philosophisch irrelevant in den sie besingenden Mythen untergebracht. Aus dem Einmaligen des Geschehens kann die Idee nichts abdecken. Genauso ergeht es der Schlacht selbst: die Merkmale, die eine bestimmte Ereignisreihe zeitpunktsunabhängig zur wahren Schlacht qualifizieren, lassen sich zwar mühsam, aber doch durchdenken. Was sie aber zu *dieser* Schlacht macht, davon gibt es weder Philosophie noch Wissenschaft; ihre Zufälligkeiten gehören der beredsamen Kunst der Geschichtserzähler an.

Die wichtigste und wohl folgenschwerste Voraussetzung eines spekulativen Idealismus, dessen geschichtsphilosophischen Höhepunkt Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* bilden, ist der Gedanke, daß das Sein, d. h. die Welt in ihrem Ganzen, im Denken restlos erfassbar ist. Nach dem radikalen Standpunkt der Identität von Denken und Wirklichkeit stehen vor der Erkenntnis, die von Begriff zu Begriff fortschreitet, im Erkennen des Alls keine ihr heterogenen Hürden da. Folgt also der Erkennende dem diskursiv verlaufenden Weg der Erkenntnis, ist er zur restlosen Erkundung der Wirklichkeit fähig. In seinem Fortschreiten steigt er zu Begriffen von immer breiterem Umfang und immer reichere Gehalt empor, bis er beim allgemeinsten und daher inhaltreichsten Begriff des All-Einen anlangt.¹⁶ Da der höchste Begriff als das einzig wirklich Seiende die Unendlichkeit der abwärts sich entwirklichenden Sinnenwelt aus sich entbindet, kann der Denkende seinen Weg – vom All-Einen als Ausgangspunkt aus – auch rückwärts begehen und in dieser Weise zu einem beliebigen Punkt der empirischen Wirklichkeit herabsteigen. In welcher Richtung er sich auch bewegt, die Welt verliert nichts an Konkretheit, wie

¹⁵ Weber sieht die welthistorische Tragweite der Schlacht bei Marathon – trotz ihrer Bedeutungslosigkeit als Kriegsereignis –, im Einvernehmen mit dem Althistoriker Eduard Meyer, darin, daß die „diesseitig gewendete, freie hellenische Geisteswelt“ eine theokratisch strukturierte Kultur überwand. Der bekannte Ausgang der Schlacht brachte in einer historischen Alternative eine Entscheidung, die das ganze Schicksal des Okzidents an einem bestimmten Zeitpunkt in eine bestimmte Richtung lenkte (*Kritische Studien*, S. 273 ff).

¹⁶ Vgl. *Roscher und Knies*, S. 15.

auch die Begriffe sich nie zur Wesenslosigkeit entleeren, da er sich ständig in der mit sich identischen Welt des Geistes bewegt.

Hegels System stellt eigentlich einen großangelegten Versuch zur philosophischen Aufarbeitung des Historischen dar. Keinem vor ihm ist es aufgegangen, den abstrakten Gedanken so tief in den Bereich des Geschehens einzubeziehen. Die Historisierung der Philosophie oder die philosophische Behandlung der Geschichte wurde aber um den Preis einer Spannung erkaufte. Die systemerrichtende Dynamik lebt in Wirklichkeit vom eigensten Widerspruch jeder Geschichtsphilosophie: dem Zwiespalt zwischen Individuellem und Allgemeinem. Genau dieses macht aber in den Augen der nachkommenden Philosophengenerationen ihre Schwäche aus. Die Ausgangsfrage der Philosophiegeschichte – und, was für Hegel dasselbe bedeutet, der Geschichtsphilosophie – ist die Zeitgebundenheit jeglichen Denkens. Die epochenmäßig produzierten Weltanschauungen, kurz die Philosophiegeschichte kann nur dann mehr beanspruchen, eine chronologisch organisierte Sammlung von bloßen Meinungen und verschollenen Ideen zu sein, wenn es einen „umfassenderen Zusammenhang“ von zwingender Kraft gibt, der sie als endliche Manifestationen des Unendlichen und Ewigen zusammenhält.¹⁷ Hegels Lösung schreibt den hervorragendsten Gestalten der Geistesgeschichte wesentliche Einblicke ins zeitlose Wesen des mit sich selbst ständig identischen göttlichen Geistes zu, und zwar so, daß in der Dialektik des Denkens nicht einmal die scheinbar bedeutungslosen Teilwahrheiten verlorengehen können. Scheinbar, da es in diesem Prozess keine Bedeutungslosigkeiten gibt. Das jeweilige Wissen stellt eine Zwischenstufe alles Vorausgegangenen und alles Nachkommenden dar. Die schöpferische Bewegung des Denkens von Widersprüchen zu Widersprüchen auf ihre versöhnende Aufhebung hin erfolgt von Anfang bis zu Ende im Medium der Geschichte. Das Systemgefüge gliedert, am Endpunkt der Philosophiegeschichte angelangt, alle früheren Gestalten des Geistes sinnvoll in sich. Die von Hegel nur bekräftigte Einsicht in die historische Bedingtheit des Denkens beherrscht durchaus seine Konstruktion – mit der Ausnahme eines einzigen Punktes, des vom Betrachtenden eingenommenen absoluten Standpunktes des Geistes.

Der Begriff der Weltgeschichte eignet sich geschichtsphilosophisch am besten zur Veranschaulichung des bisher Gesagten. „Die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt. Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welthistorischen Volksgeister, die Bestimmtheiten ihres sittlichen Lebens, ihrer Verfassung, ihrer Kunst, Religion und Wissenschaft. Die Stufen zu

¹⁷ Vgl. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (=Werke 18), S. 14 ff.

realisieren, ist der unendliche Trieb des Weltgeistes ... denn diese Gliederung, sowie ihre Verwirklichung ist sein Begriff.“¹⁸ Das Geschehen bedeutet allem Anschein zum Trotz nicht das lose Nacheinander von Zufälligkeiten, sondern den Weg des Absoluten in der Zeit zu sich selbst. Hegels Logik gibt zwar das konkret Individuelle, jeder Allgemeinheit Enthobene, als tatsächliche Wirklichkeit an, löst es aber mit der nächsten gedanklichen Geste gleich im Allgemeinen auf. Die Weltgeschichte ist der Prozeß, in dem sich der Weltgeist durch unaufhörliche Individuation verwirklicht; sein Weg verläuft nur abwärts ohne Sprung. Der Geist der auseinander entspringenden Kulturstufen, dessen adäquate intellektuelle Manifestation die jeweilige Philosophie darstellt, ist zugleich die schöpferische Mitte einer ganzen Epoche. Der „Volksgeist“ organisiert die unterschiedlichsten Sphären des Lebens um ein einziges Prinzip, um nach seiner Erfüllung der darauffolgenden Epoche, die in der inneren Entwicklung des Weltgeistes liegt, Platz zu machen. Der Weltprozess läßt die Völker wie leere Hüllen hinter sich und unterjocht sogar die Größten einem höheren Zweck. „Was auch immer“ geschieht – was unter den Ausgangsprämissen wie eine bloße Phrase klingt –, fügt sich reibungslos ins Ganze hinein. Das Prinzip der philosophischen Behandlung der Weltgeschichte kann daher kein anderes sein, als die Totalität aller möglichen und wirklichen Gesichtspunkte, die selbst keiner Relativität unterliegt.¹⁹

Die Begriffe des Philosophen, indem er über den Gang der Geschichte nachdenkt, sind mit den Bewegungen des Geistes untrennbar verbunden: die im endlichen Denken gedachten Ideen fallen ihrem Wesen nach mit den realen Kräften des Geschehens zusammen. Der Philosoph hat zwar während seines Denkens ein wachsames Auge auf den quellenmäßig festgestellten Ereignissen, er braucht aber weniger seine physischen Augen, als vielmehr seine Vernunft, um die wimmelnde Mannigfaltigkeit der Oberfläche zu durchbrechen. Die Geschichtsphilosophie ist mit ihrer einzig mitgebrachten – das heißt genuin philosophischen – Voraussetzung, daß es „in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“,²⁰ aus der Perspektive der Vernunft zur Überschau des Ganzen fähig. Die Objektivität des Gesamtbildes wird durch den eroberten absoluten Standpunkt wie selbstverständlich garantiert. Ist aber unser Denker einmal des einigenden Prinzips habhaft geworden, bleibt nichts mehr zu tun, als den inneren Zusammenhang jeder einzelnen Begebenheit, der konkreten Phänomenen des Geschehens mit ihm herauszuarbeiten. Die Ereignisse gewinnen ihre Bedeutung aus ihrer Position im Ganzen. Vom Höhepunkt der

¹⁸ G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 75.

¹⁹ Vgl. dazu G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 28 ff.

²⁰ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 49. (Sperrung von Hegel)

Philosophiegeschichte aus, der wie jeder niedrigere mit innerer Notwendigkeit erreicht wurde, ist die Vielheit der Geschehnisse deutlich als *eine* Geschichte vernehmbar. Die Weltgeschichte wandert von den orientalen Großreichen zum christlichen Okzident hin, ihren Abschluß findet sie, nach dem Einbruch der Zeit des Wissens, in einer vom innerlichen Verhältnis des Endlichen und Unendlichen wissenden Philosophie.

Die Anständigsten in der Geschichte des nachhegelschen Denkens haben sich sein Denkgesetz hinlänglich zu eigen gemacht, um zu wissen, daß der von ihm selbst betretene und eigentlich auch zu Ende gegangene Weg vor jedem Weiterdenken prinzipiell verschlossen ist.²¹ Wollten sie hinsichtlich des zentralen Verhältnisses von Sein und Denken konsequent bleiben, so versuchten sie sich an der materialistischen Umsetzung des Systems, oder kehrten auf den weiterhin offen stehenden transzendentalen Weg zurück. Das Gemeinsame am scheinbar auseinanderlaufenden nachhegelschen Denken, das sich lange noch vom Idealismus ernährt, ist ein in seinen tiefsten Grundlagen andersgeartetes, durch und durch historisches Bild der Wirklichkeit, welches auf neuen Erfahrungen des Menschseins beruht. Das gewichtigste unter den Argumenten, die sich gegen den Totalitätsgedanken richten, ist, daß die begrifflich erfasste Wirklichkeit noch lange nicht die volle Wirklichkeit sei: das genuin Menschliche widersetzt sich jeder Verallgemeinerung.

Weber tritt nun gerade an diesem Punkt, also gleich an der Wurzel, den elementarsten Voraussetzungen der geschichtsphilosophischen Spekulation entgegen. Seine Geschichtskonzeption, die sich in einem Gefecht mit mehreren Frontstellungen gegen unhaltbare Positionen der Geschichtstheorie abgrenzt und erst allmählich Gestalt annimmt,²² beruht auf der konsequenten Trennung von Philosophie und Geschichte. Er widersetzt sich der Idee der Geschichtsphilosophie und er tut es vom Standpunkt der Wissenschaftlichkeit. Seine methodologischen Schriften sind nun darauf angelegt, zur Ausarbeitung diesen Standpunkts beizutragen, der übrigens mit der Zeit auch eine Philosophie mit neugestalteten Kompetenzen in sich aufnimmt. Die Übernahme der bereits erwähnten Zeitschrift unter anderem von Max Weber, rief 1904 eine zweifach programmatische Studie hervor, die die Erkenntnismöglichkeiten der

²¹ Über die epochale Wende des Denkens im 19. Jahrhundert siehe K. Löwiths monumentale Arbeit: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995, bes. S. 78 ff.

²² Vgl. W. J. Mommsens Studie: „Universalgeschichte und politisches Denken“, in: ders.: *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, S. 97 ff., die Webers Geschichtstheorie mit fünf weiteren vergleicht: mit der Fortschrittstheorie Comtes, der marxistischen Geschichtsauffassung, den spekulativen Geschichtsphilosophien, dem Entwicklungsgedanken des Historismus und schließlich dem sich für objektiv ausgebenden Positivismus.

menschlichen Kultur thematisiert und dadurch die historischen Wissenschaften selbst zum Problem macht. Der erste, kurz gehaltene Teil des Aufsatzes über „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, ist dazu berufen, dem ganzen *Archiv* seine Richtung zu geben und vor allem Schranken zu setzen, indem er gegen die Werturteile, die – sich selbst mißverstehend – im wissenschaftlichen Gewand auftreten, ohne Zugeständnisse ins Feld zieht. Der zweite, umfangreichere Teil fragt aber, indem er durch die Entwicklung der idealtypischen Begriffsbildung einem positiven wissenschaftlichen Selbstverständnis entgegenschreitet, nach den Bedingungen des historischen Gegenstands.

Diejenigen Wissenschaften, welche die wie auch immer verstandene Kultur zu ihrem Gegenstand wählen, haben mit der konkreten, an jedem Punkt individuellen, *also* historischen Wirklichkeit zu tun, wie sie sich der alltäglichen Betrachtung darstellt. „Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, *in ihrer Eigenart* verstehen – den Zusammenhang und die *Kulturbedeutung* ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits. Nun bietet sich das Leben, sobald wir uns auf die Art, in der es uns unmittelbar entgegentritt, zu besinnen suchen, eine schlechthin unendliche Mannigfaltigkeit von nach- und nebeneinander auftauchenden und vergehenden Vorgängen, ‚in‘ uns und ‚außer‘ uns. Und die absolute Unendlichkeit dieser Mannigfaltigkeit bleibt intensiv durchaus ungemindert auch dann bestehen, wenn wir ein einzelnes ‚Objekt‘ ... isoliert ins Auge fassen, – sobald wir nämlich ernstlich versuchen wollen, dies ‚Einzelne‘ *erschöpfend in allen* seinen individuellen Bestandteilen auch nur zu beschreiben, geschweige denn es in seiner kausalen Bedingtheit zu erfassen.“²³

Die unbestritten bedeutsamste Einsicht des Historismus, die Erkenntnis der Geschichte als einer unübersichtlichen Fülle von unverwechselbar individuellen Ereignissen, als eines Werdens ins Unendliche, hat eine neuartige historiographische Haltung zur Konsequenz, die sich der Werkflut der Epigonen tatsächlich bemächtigte. Ist der Weg der Abstraktion dem Historiker für immer verschlossen, so bleibt sein höchstes Ideal die gewissenhaft quellentreue Ansammlung der überhaupt auffindbaren Tatsachen und ihre Darstellung in der Form, um mit Ranke zu sprechen, „wie es eigentlich geschehen“. In seinem Verhältnis zu seinem Gegenstand trachtet er nach makellos unbefangener Objektivität: am liebsten würde er sich selbst spurlos auslöschen, um die Tatsachen sprechen zu lassen. Die in diesem Sinne immer stärker um ihrer selbst willen betriebene Geschichte fügt, indem sie letztlich als bloße Chronologie fungiert, Einzelnes an

²³ „Objektivität“, S. 170.

Einzelnes – ohne natürlich der erschöpfenden Darstellung der Vergangenheit auch nur für einen Augenblick nahe zu kommen. Im bodenlos tiefen „Brunnen der Vergangenheit“ wird der Historiker immer wieder auf Begebenheiten stoßen, deren Einordnung in die Ereignisreihe noch aussteht.²⁴ Weltgeschichte ist in dieser Auffassung gleichbedeutend mit der Totalität der abgelaufenen Geschehnisse.

Der Umstand, daß die Ereignisreihe kein zusammenhangsloses Nacheinander ist und die jeweilige Gegenwart alles ihr Vorausgegangene als Bedingung voraussetzt, garantiert an sich noch keinen Zusammenhalt der Begebenheiten, der die bloße Kausalität sinnvoll überbieten würde. Die Frage, die Weber in der idealtypischen Begriffsbildung zu beantworten sucht, läßt sich in der hier aufgerissenen Perspektive folgendermaßen formulieren: Gibt es überhaupt einen Gesichtspunkt, der die immer und überall individuelle Wirklichkeit in gültiger Weise ordnen kann? Einfacher formuliert: Wie ist Geschichte möglich?

Als Ergebnis des konsequent durchgeführten Individualitätsgedankens ist die bis dahin für gültig gehaltene ontologische Annahme der einheitlichen Geschichte hinfällig geworden. Der Historiker, der sich dem Studium von Geschichten widmet, muß dem Geschichtsphilosophen gegenüber, der Spekulationen über die Geschichte anstellt, die auf dem Boden der empirischen Historie nicht zu beantwortenden und daher von vornherein sinnlosen Fragen als intellektuell unredlich von sich weisen. Im Auge des Forschers, ist er anderen und sich selbst gegenüber redlich, bedeutet die Zurückführung des Geschehens auf irgendwelche transzendente Prinzipien einen Rücktritt ins Metaphysische – sei es die christliche Vorsehung oder der mit ihr beweisbar engverwandte Weltgeist.²⁵ Die historische Schule bewahrt jedoch, trotz der beteuerten Abneigung gegen jede Art Geschichtsphilosophie, die universalgeschichtliche Fragestellung unvermindert. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß es nicht mehr ein „höchster Begriff“, vielmehr eine Art „Gesamtanschauung“ ist, was die historiographischen Werke zusammenhält. Weber weist darauf hin, daß die meisten Vertreter der Schule, neben der Betonung des Eigenwerts alles Individuellen, vor allem aus religiösen Gründen weiterhin an einem

²⁴ L. v. Ranke: *a.a.O.*, S. 64. Ranke sieht es übrigens explizit als Irrtum an, wenn einige die Geschichte, die einen „inneren Zusammenhang“ keineswegs entbehrt, wie ein ungeheeres Aggregat von Tatsachen zu behandeln sich anmaßen. – Die erste und gleich schonungslose Kritik dieser neuartigen Historiographie verdanken wir Nietzsches zweiter „Unzeitgemäßen Betrachtung“, welche die zur Weltanschauung emporgestiegene historische Bildung attackiert: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1873). Er verlangt Rechenschaft vom überentwickelten historischen Sinn über die „Kraft des Vergessens“, und zwar im Namen des Lebens des wirklichen Menschen. Nur durch die Zusammenarbeit des Historischen und des Unhistorischen kann ein „geschlossener Horizont“ entstehen, der eine Ordnung in den angehäuften historischen Stoff zu bringen vermag – die plastische Ordnung eines Kunstwerks.

²⁵ Vgl. *Roscher und Knies*, S. 20.

vermeintlich absoluten Standpunkt festhalten. Als Roscher das völlig notwendigkeitsfreie Geschehen einem ungreifbaren aber umso wirklicher existierenden „Hintergrund“ entspringen läßt, variiert er einfach Rankes berühmtes Wort, welches besagt, daß die Erforschung eines jeden Punktes der Geschichte zwar einen Sinn hat, die Epochen jedoch „unmittelbar zu Gott“ sind. Es ist der panlogistisch verflüchtigte Gott des Christentums, der die Systematisierbarkeit der Mannigfaltigkeit, die sinnvolle Einheit der meist lose zusammenhängenden Geschichten letztlich gewährleistet, auch wenn seine fügungsmäßigen Gedanken – die in der realen Welt waltenden realen Gesetze – für den endlichen Menschenverstand unermesslich bleiben.²⁶

Ist aber der Historiker in der Tat am Verstehen des individuell entstandenen und durchaus individuellen Zusammenhangs der „uns umgebenden Wirklichkeit“ interessiert, kann er nicht umhin, von den reichlich sprudelnden Individualitäten auszugehen, und er muß während seiner Arbeit auf der zuerst betretenen Ebene des Erkennens bis zu Ende verbleiben. An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, daß Weber, indem er die „uns umgebende Wirklichkeit“ dem Netz der Notwendigkeiten zu entbinden sucht, keineswegs bezweifelt, daß der Erkennende seinen Gegenstand eben auch als Ausdruck von Gesetzmäßigkeiten betrachten könne, indem er in ihm ein Exemplar seiner Gattung erblickt, die jeder Individualität entkleidet ist. Das Erkennen ergibt auch da ein sinnvolles Ergebnis: die Naturwissenschaften sind ja von den ersten Anfängen an durch dieses Interesse, eben den „nie ruhende(n) logische(n) Zwang zur systematisierenden Unterordnung der ... Allgemeinbegriffe unter andere, noch allgemeinere“,²⁷ geleitet. Aber wir hegen berechtigtes Interesse für die Wirklichkeit in ihrer Einmaligkeit, bedingt durch gegenwärtige und vergangene Einmaligkeiten – wobei wir mit demselben Gegenstand zu tun haben wie der Naturforscher. Nachdem die Kulturwissenschaften das spezifisch Menschliche in steigendem Maße im Individuellen erkennen, fällt alles, was sich an der Welt verallgemeinern läßt, den Wissenschaften von der Natur zu. Nicht die letztlich unaufhellbare ontologische Struktur der „Dinge“, vielmehr die Ökonomie der Gesichtspunkte, d.h. die Richtung des immer neue Wissenschaften ins Leben rufenden Fragens, ist dafür bestimmend, was aus der sowohl in ihrer Breite, als auch in ihrer Tiefe gleichermaßen unendlichen Wirklichkeit wichtig wird: das Gemeinsame oder das Einmalige.²⁸

²⁶ Roscher und Knies, S. 17 ff.

²⁷ Roscher und Knies, S. 4.

²⁸ Die Tatsache, daß die Soziologie auch für das Typische und Regelmäßige des Geschehens Interesse zeigt, worin sie von der Geschichte gewissermaßen abweicht, erklärt die relative Inhaltsleere einiger ihrer Begriffe und macht die Lage freilich etwas komplizierter (vgl. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980⁵, S. 9). – Wie aus der reichen einschlägigen Literatur bekannt, übernimmt Weber eine von Wilhelm Windelband

Angenommen, daß es dem Historiker tatsächlich gelingt, beim strengen Programm der Erkenntnis der „stets individuell geartete(n) Wirklichkeit des Lebens“²⁹ zu beharren, also der immer wieder aufkommenden Versuchung zu widerstehen, das Wesentliche am Geschehen in Formeln zu fassen, aus denen dann das Weltganze sich jederzeit deduzieren läßt –, dies angenommen, wie kann er sich nun davor hüten, mit der Aufgabe der angeblich objektiven Prinzipien „im gewaltigen ihm zuströmenden historischen Stoff“³⁰ zu versinken? Da „der Strom des unermäßlichen Geschehens“³¹ sich endlos der Ewigkeit entgegenwälzt, kann die dem endlichen Menschegeist angemessene Erkenntnis dieser Endlosigkeit allein auf der stillschweigenden Voraussetzung beruhen, daß „jeweils nur ein endlicher Teil derer“³² interessant und bedeutsam für uns wird. Nur das in uns selbst aufsteigende Interesse ist, dieser Endlosigkeit gegenübergestellt, überhaupt dazu fähig, sich einen Gegenstand zu schaffen.

Im einem Brief Webers vom Mai 1909 an Eulenburg – als die methodologischen Studien bereits vorliegen – lesen wir den folgenden Satz: „Zwei Wege stehen offen: Hegel oder – *unsere* Art die Dinge zu behandeln“.³³ Dem Gehalt dieses knappen Hinweises kommen wir näher, indem wir die denkbar konsequentesten Auffassungen über das Verhältnis der Begriffe zum Begriffenen kurz rekonstruieren. Die Hegelsche „Behandlung der Dinge“, so sahen wir, meint die Differenz zwischen Begriff und Wirklichkeit dadurch abzuschaffen, daß sie die gähnende Kluft mit einer nahtloser Aufeinanderfolge von Begriffswesenheiten auffüllt. Auf diesem emanatistisch-platonischen Bild der Welt sind Umfang und Inhalt der Begriffe Punkt für Punkt deckungsgleich. Die höheren Begriffe greifen wie metaphysische Realitäten die sie verwirklichenden Einzeldinge um. Der allgemeinste Begriff des „Geistes“, aus dem alles, schlichtweg das ganze Universum – dank seinen bekannten Entstehungsbedingungen – wie auf einem Faden sprungfrei ableiten läßt, ist zugleich der inhaltreichste: er deckt das All restlos ab.³⁴

Der Hauptirrtum des philosophischen Idealismus, was zugleich seine beispiellose Folgerichtigkeit bedeutet, ist nach Weber sein Anspruch auf die Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit. Hegels Konstruktionen setzen das Sein

(*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894) geprägte und von Heinrich Rickert (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1926⁶) ausgearbeitete Unterscheidung zwischen historischen und Gesetzeswissenschaften, da sie für seine eigene Fragestellung tragfähiger ist, als die ontologische Konzeption der psychologisch unterbauten Geisteswissenschaften von Wilhelm Dilthey. Hier nur die wichtigsten Stellen: *Roscher und Knies*, S. 3 ff., 12, 53, und 75.

²⁹ „Objektivität“, S. 180.

³⁰ *Roscher und Knies*, S. 21.

³¹ „Objektivität“, S. 184.

³² „Objektivität“, S. 171.

³³ Brief an F. Eulenburg vom 11. Mai 1909, in: ders.: *Briefe 1909-1910*.

³⁴ *Roscher und Knies*, S. 15.

und das Denken vom Sein ohne weiteres miteinander gleich. In seinen Fußstapfen und seinem nur langsam verblässenden Bann behandelte die historische Schule das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit, auf einem unvergleichlich niedrigeren Niveau, fast gedankenlos, was in die konfusesten Zugeständnisse gegenüber dem Idealismus einmündete. Nur so konnte die oben angedeutete paradoxe Situation entstehen, daß die sich quellenmäßig orientierende Einzelforschung die Fäden der Begebenheiten in den nebelumhüllten Händen Gottes zusammenlaufen sieht.

Die neue „Behandlung der Dinge“, d.h. das Webersche Verständnis der Beziehung des Gedankens zum Gedachten tritt unverkennbar nach der Kopernikanischen Wende des Denkens auf die Bühne. Als Weber die Einheit von Begriff und Wirklichkeit im Geiste der vernunftkritischen Tradition verneint, stützt er sich bei der Trennung des von Hegel Vereinten auf die Einsicht, daß die generalisierende Abstraktion die Wirklichkeit jeder „Realität“, also gerade ihrer Geschichtlichkeit beraubt.³⁵ Es erhebt sich vor dem Auge des Historikers eine zweifach unendliche Reihe der Ereignisse. Einerseits kann es prinzipiell nicht verhindert werden, daß die Gesichtspunkte, welche die Betrachtung und Deutung der beliebig ausgewählten winzigsten Einzelheit ermöglicht, sich ins Unendliche vermehren, ohne die Möglichkeit der erschöpfenden Beschreibung am Horizont je zu erblicken. Die religiösen, ökonomischen oder ästhetischen Aspekte eines bestimmten Phänomens, etwa der religiös motivierten Askese der Neuzeit, ergeben nicht einmal alle zusammengeschaute den Gegenstand selbst. Wir haben zugleich das Geheimnis der Genese von neuen Disziplinen vor uns: „Nicht die *'sachlichen'* Zusammenhänge der *'Dinge'*, sondern die *gedanklichen* Zusammenhänge der *Probleme* liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde: wo mit neuer Methode einem neuen Problem nachgegangen wird und dadurch Wahrheiten entdeckt werden, welche neue bedeutsame Gesichtspunkte eröffnen, da entsteht eine neue Wissenschaft.“³⁶ Andererseits finden sich aber in der Aufeinanderfolge der Ereignisse keine noch so dicht aneinanderliegenden Geschehnisse, die eine ereignislose Dauer in ihre Mitte nehmen würden: sogar der aller kürzeste Geschehensabschnitt läßt sich immer weiter aufteilen. Außerdem sind die einzelnen Begebenheiten, sowohl die synchron als auch die diachron verlaufenden – im Gegensatz zu Zenons imaginären Zeitmomenten – untrennbar ineinander verflochten.

„Die Zahl und Art der Ursachen, die irgendein individuelles Ereignis bestimmt haben, ist ja stets unendlich, und es gibt keinerlei in den Dingen

³⁵ ebd. – Nach der Dissertation von Emil Lask über Fichtes Geschichtsphilosophie bezeichnet Weber die Kluft, welche Begriff und Wirklichkeit nicht zur Einheit zusammenschließen läßt, als *hiatus irrationalis*, siehe noch „Objektivität“, S. 184 und 207. – Zum Begriff der Geschichtlichkeit siehe G. Bauer: „Geschichtlichkeit“, *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963.

³⁶ „Objektivität“, S. 166.

selbst liegendes Merkmal, einen Teil von ihnen als allein in Betracht kommend, auszusondern.“³⁷ Der „allseitige Zusammenhang“³⁸ des Geschehens ist der Grund dafür, daß eine erschöpfende Rückführung der vollen Wirklichkeit sogar eines einzigen Phänomens prinzipiell unmöglich ist. Der jeweilige Weltzustand, in all seinen Elementen historisch geworden, hat den totalen, ebenso individuellen kosmischen Zustand des vorausgegangenen Augenblicks zur Ursache, wie auch er selbst – mitsamt allem Vorausgegangenen – alles Weitere verursacht. Wir können in dieser Ursachenkette, genauer in diesem Ursachennetz in der Zeit noch so tief zurückschreiten, unser Suchen findet an jedem Punkt Einzelnes, wir werden nie in einen weniger individuellen „Urzustand“ geraten, und daran werden wir hauptsächlich nicht durch unsere bedauerliche Sterblichkeit gehindert.

„Keines jener Gedankensysteme, deren wir zur Erfassung der jeweils bedeutsamen Bestandteile der Wirklichkeit nicht entraten können, kann ... ihren unendlichen Reichtum erschöpfen. Keins ist etwas anderes als der Versuch, auf Grund des jeweiligen Standes unseres Wissens und der uns jeweils zur Verfügung stehenden begrifflichen Gebilde, Ordnung in das Chaos derjenigen Tatsachen zu bringen, welche wir in den Kreis unseres *Interesses* jeweils einbezogen haben. Der Gedankenapparat, welchen die Vergangenheit durch denkende Bearbeitung, das heißt aber in Wahrheit: denkende *Umbildung* der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit ... entwickelt hat, steht in steter Auseinandersetzung mit dem, was wir an neuer Erkenntnis aus der Wirklichkeit gewinnen können und *wollen*. In diesem Kampf vollzieht sich der Fortschritt der kulturwissenschaftlichen Arbeit. Ihr Ergebnis ist ein steter Umbildungsprozeß jener Begriffe, in denen wir die Wirklichkeit zu erfassen suchen. ... Das Verhältnis von Begriff und Begriffenen in den Kulturwissenschaften bringt die Vergänglichkeit jeder solchen Synthese mit sich.“³⁹

Die von uns erst erschaffenen Begriffe sind mit der „uns umgebenden Wirklichkeit“ keineswegs identisch, sind auch nicht ihre gespiegelten Abbildungen, sie machen es aber möglich, die Wirklichkeit in gültiger

³⁷ „Objektivität“, S. 177.

³⁸ „Objektivität“, S. 145 und 150. – Mit der Einführung dieses Begriffs setzt Weber im Unterschied zu den Entwicklungstheorien seiner Zeit auf das dynamischere epigenetische Modell, welches neben immanenten Entwicklungen mit äußeren Einflüssen rechnet.

³⁹ „Objektivität“, S. 207. – Im Gegensatz zur obigen Passage sieht Mommsen die Soziologie Webers als ein „restlos universales Begriffssystem“ an (*a.a.O.*, S. 98). Dies bleibt natürlich nicht ohne Folgen für die Deutung der Weberschen Geschichtsauffassung. Ein weiterer Aufsatz des Bandes beschreibt sein Geschichtsbild als „geschlossen“: das Auf und Ab von Charisma und Bürokratisierung, diese innerste Dialektik des Geschehens, reproduziert immer wieder die gleichen Strukturen (S. 206.). – G. Abramowski spricht vom „Vorhandensein eines geschlossenen Geschichtsbildes universalhistorischen Formats“ bei Weber in seiner überaus materialreichen Studie, *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*, Stuttgart 1966, S. 13.

Weise gedanklich zu ordnen.⁴⁰ Das Universum unserer Begriffe und die reale Welt sind verschiedene Welten: das Maß ihrer – prinzipiell unverwischbaren – Entfernung voneinander liegt letztlich an uns. Die prinzipielle Unüberbrückbarkeit der beiden Sphären schließen sich durch die Erkenntnisse, welche durch die verschiedensten, an die Wirklichkeit gerichteten Fragen erwachsen, nie zum Wissen vom Ganzen, geschweige denn vom „eigentlichen“ Ganzen. Wenn wir die „uns umgebende Wirklichkeit“ in Begriffe gießen, gestalten wir sie im jeweiligen Sinne des Wortes nach unserem Bilde. Damit ist die völlige Unfruchtbarkeit des Gedankens zu erklären, daß die Wissenschaft ein geschlossenes System von Begriffen je erschaffen könnte, in dem wir die Wirklichkeit in endgültiger Gliederung untergebracht finden würden.

Inzwischen muß es eindeutig geworden sein, daß die historisch angelegten Wissenschaften,⁴¹ wollen sie den Irrgang der Metaphysik endlich vermeiden, in dem sich fast jede Geschichtsphilosophie verirrt, sich nicht auf die Suche nach immer neuen absoluten Punkten begeben dürfen. Nach dem Untergang der Möglichkeit des allumfassenden Erkennens ist wissenschaftliche Geschichtsschreibung überhaupt nur durch Einbeziehung der Perspektivität angängig. Nimmt der Forscher der menschlichen Kultur die genuin historistische Position ernst, wonach die Geschichte die Sphäre der Einmaligkeit ist, ist er gezwungen, auch seinen Standpunkt innerhalb seines Stoffes auszuwählen. Gleichzeitig besagt aber der Individualitätsgedanke in seiner radikalen Form, daß der homogene Raum des Geschehens keine ausgezeichneten Punkte kennt, da kein Ereignis den anderen gegenüber allgemeiner ist. Die empirische Welt bietet, ineins mit der Unendlichkeit der zu bearbeitenden Tatsachen, eine Masse von Perspektiven, die zur gedanklichen Bearbeitung gleichermaßen geeignet sind. Das Geschehen selbst bietet keine Anhaltspunkte für die ordnende Tätigkeit des Denkens: außer der restlos historischen Gegenwart blieb keine Orientierung übrig. Da die Gegenwart des *Historikers* ein Moment ist, „das aus keiner Geschichtsdarstellung ausgeschieden werden kann“⁴² macht er, indem er aus dem „heterogenen Kontinuum“ durch Reflexion eine Perspektive ausscheidet, die ihm nächstliegende: die *eigene* bewußt.

Wie aus dem Zitat ersichtlich, dynamisiert Weber, im Gegensatz zu der geschichtsphilosophischen Tradition, die von der historischen Schule seines

⁴⁰ Vgl. auch „Objektivität“, S. 213.

⁴¹ Zu Max Weber als Historiker siehe den Sammelband: Kocka, J. (Hg.): *Max Weber, der Historiker*, Göttingen 1986; darin vor allem: ders.: „Max Webers Bedeutung für die Geschichtswissenschaft“, S. 13 ff., W. J. Mommsen: „Max Webers Begriff der Universalgeschichte“, S. 51 ff.; ferner P. Rossi: *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1987.

⁴² E. Meyer: *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle 1902. Die Formulierung ist von Weber übernommen in seiner Streitschrift aus dem Jahre 1906: *Kritische Studien*, S. 257.

Faches bewußt oder unbewußt weiter durchgesetzt wurde, auch die Erkenntnisposition: in den von ihm gestifteten Wissenschaften von der Kultur sind auch die Standpunkte der Betrachtung eingeständenermaßen geschichtlich. Der Blickpunkt – von den Prinzipien der Heraushebung des Gegenstandes zu den konkretesten Kategorien seiner Erfassung – bewegt sich mit dem Gesamtgeschehen fort und ist selbst historisch geprägt. Allerseits trägt er den Abdruck der Stellung des Betrachters in der Welt – seines Schicksals und seiner getroffenen Entscheidungen – an sich, und er nimmt die unmittelbarsten Gehalte des Lebens in sich auf.

„Endlos wälzt sich der Strom des unermesslichen Geschehens der Ewigkeit entgegen. Immer neu und anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme, welche die Menschen bewegen, flüssig bleibt damit der Umkreis dessen, was aus jenem stets gleich unendlichen Strome des Individuellen Sinn und Bedeutung für uns erhält, 'historisches Individuum' wird.“⁴³ Als der Mensch in das an sich homogene Chaos des Geschehens Ordnung bringt, greift er Zusammenhänge heraus, die aus seiner Perspektive bedeutungsvoll sind, genauer: die von dort mit Bedeutung bedacht werden können, heraus und formt sie zu „historischen Individuen“ von unteilbarem Gewicht. Interessiert an dem spezifisch Historischen, d. h. an dem in seiner Eigenart Bedeutungsvollen, verengt sich der Umfang seiner Begriffe mit der Bereicherung des begriffenen Inhalts Schritt für Schritt: die charakteristischen Züge der Individualitäten, die sie von allem Anderen genügend unterscheiden, werden auf dem entworfenen Bild inzwischen immer anschaulicher.

Aus der Bearbeitung von ausgewählten Elementen des Geschehens von gewählten Perspektiven entspringen Gedankengebilde, die offensichtlich Merkmale der Utopie aufzeigen. Die Idealtypen lassen die unversiegbare Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit als ein „in sich widerspruchslose(r) Kosmos gedachter Zusammenhänge“⁴⁴ erscheinen, der in der Wirklichkeit in dieser Form nicht aufzufinden ist, der aber ihre unentbehrlichen Vergleichspunkte enthält. Das so entworfene Bild teilt mit den bekannten Utopien genau diesen Zug, wenn wir unter Utopie – mit Mannheim – Vorstellungen verstehen, die mit der uns umgebenden Wirklichkeit nicht in Deckung sind.⁴⁵ Die retrospektiven Utopien derselben Vergangenheit

⁴³ „Objektivität“, S. 184. Der Begriff und vor allem seine neukantianische Prägung ist ausführlich behandelt von Guy Oakes: „Max Weber und die Südwestdeutsche Schule: Der Begriff des historischen Individuums und seine Entstehung“, in: W. J. Mommsen – W. Schwentker (Hg.): *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen 1988, S. 595 ff.

⁴⁴ „Objektivität“, S. 190. – Der Idealtypus stellt einen unumgehbaren Kern der Weberschen Wissenschaftslehre dar, die Mehrheit der Arbeiten zu Weber läßt sich – im jeweiligen Kontext – tatsächlich auf ihn ein. Die Begriffsbildung wird zentral behandelt und in erster Linie aus den neukantianischen Wurzeln erklärt von Thomas Burger: *Max Weber's Theory of Concept Formation*.

⁴⁵ Vgl. K. Mannheim: *Ideologie und Utopie*. Mannheims wissenssoziologisches Hauptwerk bietet in seinem IV. Kapitel eine Analyse des utopischen Bewußtseins. Nach

unterscheiden sich jedoch in einem entscheidenden Punkt von jeder sozialen Utopie, nämlich darin, daß die Wünschbarkeit der Realisierung von idealtypischen Konstruktionen die Wissenschaft im Weberschen Sinne höchstens als empirische Tatsache angeht. Die zu entwerfende Utopie ist auf das wirklich Geschehene zuzuschneiden – und nicht umgekehrt das Zukünftige auf ein ideal Vorschwebendes. Utopischen Charakters sind aber die vom Historiker entworfenen Bilder aus einem weiteren, noch erheblicheren Grunde. In beiden Fällen sind nämlich Ideale und Wertvorstellungen am Werk: in der sozialen Utopie fungieren sie als Richtpunkte des zu Erreichenden, in der idealtypischen Utopie als Anhaltspunkte der Auswahl, die eine unendliche Mannigfaltigkeit überhaupt zu *einem* Gegenstand formen können. In diesem Sinne kann Schellings bekanntes Fragment seine Wahrheit behalten, daß der Historiker ein „rückwärts gewandter Prophet“ sei.⁴⁶ Um das Ganze an einem konkreten Beispiel zu beleuchten: Für den Religionswissenschaftler ist es eine wohlvertraute Tatsache, daß neue Ansätze, die mit ungebrochener Lebendigkeit auf die theologische Bühne treten und den Anspruch auf „Schulbildung“ hegen, früher oder später die Ausarbeitung eines „Wesens“ des Christentums vornehmen, wie es sich aus der Perspektive der gebieterischen Gehalte der Gegenwart abzeichnet. Die Elemente am Bilde des Christentums werden nicht nur durch vermehrtes historisches Wissen und neu gewonnenen Erkenntnisse neu strukturiert, sondern eben durch Ansprüche, die dem eigenen normativen Standpunkt entspringen. Die Skala reicht von der „großen Lehre“ einer „großen Persönlichkeit“ bis zur weltabgewandten Eschatologie eines mit seinem Volk innigst verbundenen Juden.

„Wenn wir von dem Historiker und Sozialforscher als elementare Voraussetzung verlangen, daß er Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden könne, und daß er für diese Unterscheidung die erforderlichen ‚Gesichtspunkte‘ habe, so heißt das lediglich, daß er verstehen müsse, die Vorgänge der Wirklichkeit, – bewußt oder unbewußt – auf universelle ‚Kulturwerte‘ zu beziehen und danach die Zusammenhänge herauszuheben, welche für uns bedeutsam sind. Wenn immer wieder die Meinung auftritt, jene Gesichtspunkte könnten dem ‚Stoff selbst entnommen‘ werden, so entspringt das der naiven Selbsttäuschung des Fachgelehrten, der nicht beachtet, daß er von vornherein kraft der Wertideen, mit denen er unbewußt an den Stoff herangegangen ist, aus einer absoluten Unendlichkeit einen winzigen Bestandteil als *das* herausgehoben hat, auf dessen Betrachtung es

dem soziologischen Begriff der Utopie schlagen Wunschbilder in Utopie um, wenn sie die jeweilige Seinsordnung sprengen. Dagegen gilt in Bezug auf Idealtypen, „daß der Gedanke des *Seinsollenden*, ‚Vorbildlichen‘ von diesen in rein *logischen* Sinn ‚idealen‘ Gedankengebilden ... hier ... sorgsam fernzuhalten ist.“ („*Objektivität*“, S. 192)

⁴⁶ Vgl. F. Schlegel: *Athäneumsfragmente* Nr. 80.

ihm allein *ankommt*.“ Und weiter heißt es: „ohne Wertideen des Forschers gäbe es kein Prinzip der Stoffauswahl und keine sinnvolle Erkenntnis des individuell Wirklichen, und wie ohne den *Glauben* des Forschers an die *Bedeutung* irgendwelcher Kulturinhalte jede Arbeit an der Erkenntnis der *individuellen* Wirklichkeit schlechthin sinnlos ist, so wird die Richtung seines persönlichen Glaubens, die Farbenbrechung der Werte im Spiegel seiner Seele, seiner Arbeit die Richtung weisen.“⁴⁷

In Webers Denken – sowie für den weiteren Gang unserer Ausführungen – spielt die Überzeugung eine zentrale Rolle, daß die historische Bedeutung des tatsächlich feststellbaren ursächlichen Zusammenhangs den Geschehnissen selbst nicht abzulesen sei. Was für uns aus der Vergangenheit Bedeutung gewinnt, ist keine empirische Frage, sondern das Ergebnis einer bewußt getroffenen Wahl. Mit jeder Bewegung, durch die wir einigen Elementen des Geschehens Sinn zuschreiben und anderen nicht, bringen wir Werte in Gang. Unter den Ereignissen hegen wir nur an dem Interesse, was in Verbindung steht mit Werten, mit denen wir an die Wirklichkeit herantreten.⁴⁸ Der einzig sinnvolle Ausgangspunkt sowohl der Geschichtserkenntnis als auch der geschehenden Geschichte ist der Sinn, den der lebendige Mensch in seiner Stellungnahme der Welt zuschreibt. Um dem Gang der Untersuchung etwas vorzugreifen: es ist eben der Begriff der Stellungnahme, das Wissenschaftslehre und Geschichtsforschung mit der existentiellen Position des Menschen am engsten verbindet.

Indem Weber die Mißverständnisse, die in den zeitgenössischen Sozialwissenschaften ungebündelt spuken, beseitigt, stellt er fest, daß die richtig verstandene Objektivität keine Enthaltung von Voraussetzungen bedeutet: seit Kant wissen wir ja, daß wir bis zum Ereignis, das der Erkenntnis vorangeht, nicht vorzustößen vermögen – und seit Nietzsche steht sogar fest, daß wir mit ihm in ihrer Sterilität auch nichts anfangen könnten, da er uns nichts angeht.⁴⁹ Der *Objektivitätsaufsatz* behauptet nun in diesem Zusammenhang, daß es unmöglich ist, ein Bild der Geschichte zu entwerfen, wie es noch Ranke vorschwebte. Die Korrektur am falsch verstandenen Positivismus heißt in die Sprache der Historiographie übersetzt, daß die Quellen und Urkunden von sich aus nichts – oder eben beliebig Vieles kundgeben. Die Wissenschaften von der Kultur können

⁴⁷ „Objektivität“, S. 181 f.

⁴⁸ Vgl. schon Rickert: „Durch die Werte, die an der Kultur haften, und durch die Beziehung auf sie wird der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität als eines realen Trägers von Sinngebilden erst konstituiert.“ (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1926⁶)

⁴⁹ Vgl. F. Nietzsche: *a.a.O.* Dem in seiner Macht ungebändigten historischen Sinn – in Nietzsches Terminologie: der Geschichte als Wissenschaft – wirft er nicht nur vor, daß er sich mit unverdaulichem Geschichtswissen überfüllt, daß er also keine Kriterien für die Trennung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, d. h. für die Organisierung des Chaos kennt, sondern auch, daß er sein eigenes Verhältnis zu seinem Stoff – in einer schweren Selbsttäuschung – als objektiv versteht.

nicht die „reine Erkenntnis“ erzielen, da jede Tatsache von vornherein bearbeitetes Material ist.⁵⁰ in ihrer Heraushebung und Gestaltung nehmen dieselben Gehalte teil, die wir in unseren praktischen Stellungnahmen – je nach Person unter anderem Vorzeichen – mobilisieren. Obwohl unsere Begriffe in unseren eigenen oder mit anderen geteilten Wertideen verankert sind, fügen sie sich freilich nicht nur der persönlichen Gesetzgebung. Ist das öffentlich Wertvolle außerdem auch historisch wandelbar, kann Objektivität nur erreicht werden, wenn es in der Welt irgend etwas gibt, was die jeweiligen Konstruktionen vor unserer Willkür errettet. Aber der Historiker erschafft ja seinen Gegenstand nicht aus dem Nichts heraus: die kausalen Zusammenhänge sind der sichere Leitfaden, an dem er sich – aus seiner eigenen Perspektive – orientiert. In der Auswahl der Werte, die den Gesichtspunkt umschreibt, ist er frei; die ins Unendliche verlaufende Kausalreihe darf er nicht nach Belieben, hat er sich an einem Punkt in sie eingeschaltet.⁵¹

Aus den Gesagten muß er klar geworden sein, daß die idealtypischen Konstruktionen keinen Sinn für sich haben. Bedeutung erlangt nur, was vor dem sinngebenden Akt des Menschen aus dem unendlich chaotischen Strom des Geschehens für ihn herausragt, während alles hier und jetzt Bedeutungslose von seinem Blick unberührt bleibt – bis es von einem neuen Blick auf den Stoff, durch eine neu entdeckte Perspektive geleitet, bedeutsam gefunden und hervorgerufen wird. Jede „Geschichte“ wird „vom Standpunkt der Wertinteressen der *Gegenwart*“ geschrieben, und jede Gegenwart stellt neue Fragen an das historische Material – oder kann sie „doch stellen“.⁵² In dem noch so eifrig durchforschten Material, in der Tatsachenmasse, die in den historiographischen Werken seit alters her angehäuft worden ist, können Daten stecken, die erst vom Interesse anders fragender Zeiten aufgefunden werden. Die „Gegenstände“ sind im steten Wandel begriffen, der Sinn, der ihnen zuzuschreiben möglich ist, bleibt nie endgültig festgeschrieben. Die an sich leeren Begriffe des Christentums und der Prophetie, des Staates und des Kapitalismus, müssen im Laufe der Zeit – mit dem Untergang der überkommenen Perspektiven – immer wieder mit neuem Inhalt aufgefüllt werden.

„Der uns allen in irgendeiner Form innewohnende *Glaube* an die überempirische Geltung letzter und höchster Wertideen, an denen wir den Sinn unseres Daseins verankern, schließt die unausgesetzte Wandelbarkeit der konkreten Gesichtspunkte, unter denen die empirische Wirklichkeit

⁵⁰ Zur neuzeitlichen Entdeckung der Perspektivität der Geschichtswissenschaften siehe vor allem R. Koselleck: „Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., S. 176 ff.

⁵¹ *Roscher und Knies*, S. 124. und 75. An dieser Stelle zieht Weber auch Schopenhauers berühmten Aufruf über Fiaker und Kausalität heran.

⁵² *Kritische Studien*, S. 259.

Bedeutung erhält, nicht etwa aus, sondern ein: das Leben in seiner irrationalen Wirklichkeit, und sein Gehalt an *möglichen* Bedeutungen sind unausschöpfbar, die *konkrete* Gestaltung der Wertbeziehung bleibt daher fließend, dem Wandel unterworfen in die dunkle Zukunft der menschlichen Kultur hinein. Das Licht, welches jene höchsten Wertideen spenden, fällt jeweilig auf einen stets wechselnden endlichen Teil des ungeheuren chaotischen Stromes von Geschehnissen, der sich durch die Zeit dahinwälzt.⁵³

Jede Epoche meint denselben Gegenstand anders, und trotzdem kann jedes Bild in seiner Partikularität Gültigkeit und Wahrheit besitzen. Der zum ersten Blick eher bedauerlich anmutende Umstand, daß der Ereignisstrom das aktuelle Organisationsprinzip, das dem ordnungsbedürftigen Material entnommen war, jeden Augenblick mitreißen kann, fungiert wie ein ewiger Jungbrunnen der Kulturwissenschaften.⁵⁴ Wiederbelebte oder ohne jede Vorgeschichte entsprungene Ideen veranlassen zum erneuten Durchdenken der unbefragt verwendeten tiefstliegenden Gesichtspunkte, und die neu formulierten Begriffe lassen die vertrauten Zusammenhänge verdunkeln.

Wie soll man sich nun, wenn man diesen Einsichten Rechnung tragen will, den *inneren Zusammenhang* des Geschehens vorstellen? Oder anders gewendet: was folgt daraus in bezug auf das Konzept der Weltgeschichte, wenn wir von Weber wissen, daß auch epochenübergreifende Entwicklungen sich „als Idealtypen konstruieren lassen“⁵⁵?

In der biblischen Geschichtserzählung, die für die Entstehung des okzidentalen historischen Denkens – *nicht* aber der Geschichtsschreibung – von zentraler Bedeutung ist, muß der Redakteur, metaphorisch gesprochen, immer wieder auf den Sinai emporklettern. Von da aus hat er den nötigen Überblick, der es ihm erlaubt, die Zusammenhänge der Einzelereignisse mit der dort erschallenden Offenbarung festzustellen. Auch die Geschichtsvisionen der Propheten, die demselben Gebot der Erinnerung entspringen, haben ihren Bestand in der einstigen Berührung von Menschlichem und Übermenschlichem in der Geschichte. Das Vorher und das Nachher wird mit konkretem Gehalt erfüllt, diese Zeitrechnung kennt keine Verschiebungen und Beliebigkeiten. Von diesem Bezugspunkt, d.h. der „Höhe der absoluten Datierung“ aus betrachtet, erscheinen die einzelnen Begebenheiten jedoch nicht gleichermaßen bedeutsam. Nur der tätige göttliche Eingriff in den Lauf des Geschehens und die menschlichen Erwidern sind erinnerenswert, daher rühren die Kriterien der Auswahl.

⁵³ „Objektivität“, S. 213 ff.

⁵⁴ „Objektivität“, S. 206.

⁵⁵ „Objektivität“, S. 203.

Das Kontinuum der Vergangenheit zeigt keine Risse: der Blick dringt unbehindert bis zur Schöpfung zurück.⁵⁶

Für den modernen Historiker ist der Standpunkt nicht mehr von vornherein festgelegt. Mit der Quellenkritik hat er ein kommunizierbares und verifizierbares Instrument für die Handhabung historischer Fakten in der Hand, dafür muß er sich aber mit der Perspektivität seines Blicks abfinden. Aus der eigenen Perspektive eröffnet sich für ihn – darin den Möglichkeiten des biblischen Geschichtsschreibers ähnlich – keine Übersicht des Ganzen, aber mit ernstester Anstrengung ist ein „halb zufälliges“ Kontinuum immerhin zu entziffern. Burckhardt, dessen *Weltgeschichtliche Betrachtungen* nahezu gleichzeitig mit Webers religionssoziologischen Skizzen aus dem Nachlass erscheinen, erblickt die Aufgabe der Historie in der Schau der historischen Gestaltwandlungen des Menschengesistes, das allen Veränderungen zum Trotz dem Unvergänglichen teilhaftig sei.⁵⁷

Auf dem Bild, das Weber vom Weltgeschehen entwirft, tut sich keine vorgegebene Einheit der Mannigfaltigkeit vor dem Betrachtenden auf. Was uns interessiert, ist nicht mehr die Beziehung der jeweiligen Gegenwart und eines jeden Geschehens zu einem ewigen Anfang, auf den bezogen sie ihre unverrückbare Position und unauslöschliche Bedeutung im Gesamtgeschehen gewinnen. Die vergangenen Ereignisse besitzen keinen vorbestimmten Platz im imaginären Ganzen, das erst aus ihnen, mit jeder neuen Begebenheit erneut, entsteht. Diese wiederum tragen ihre Bedeutung nicht in sich selbst, sondern erlangen sie durch den immer neu hergestellten Zusammenhang mit dem sich historisch wandelnden Gesichtspunkt. Genausowenig sind die Grenzen der Weltepochen von jeher festgelegt: neue Standpunkte geben neue Kontinuitäten und andere Brüche des Geschehens kund. Das unübersichtlich sich dahinwälzende „Weltgeschehen“ kann nur noch ein gewählter Gesichtspunkt – gleichsam als regulative, aus uns selbst geschöpfte Idee – zur „Geschichte“ zusammenfügen. Entgegen dem ursprünglichen Universalitätsanspruch der Universalgeschichtsschreibung vertritt Weber den Gedanken der fragmentierten Universalität, die in „relativen Ganzheiten“⁵⁸ Gestalt annimmt. Blickt man aus der aktuellen Gegenwart zurück, zeichnen sich die Konturen einer Universalgeschichte

⁵⁶ Vgl. dazu Gy. Tatár: „Történetírás és történetiség“, in: ders.: *Pompeji és a Titanic*, S. 127 ff. Ferner Y. H. Yerushalmi: *Zachor! Erinnere dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988, die biblischen Grundlagen sind im Kap. I. dargestellt.

⁵⁷ J. Burckhardt: *a.a.O.*, S. 7.

⁵⁸ Vgl. K. Jaspers: „Weil er nach greifbaren Fakten des Geschehens sucht, kennt er nur relative Ganzheiten, nicht die beherrschende *Konstruktion des Ganzen* der menschlichen Dinge.“ („Max Weber. Politiker – Forscher – Philosoph“, in: ders.: *Max Weber. Gesammelte Schriften*, München–Zürich 1988, S. 82)

der *eigenen* Kultur ab,⁵⁹ von hier aus betrachtet werden die Geschehnisse der Vergangenheit zur Vorgeschichte. Für den okzidentalen Menschen, der nach Entstehung und Eigenart des Eigenen fragt, ist neben dem antiken Judentum und dem protestantischen Christentum auch die hellenisch-römische Antike, durch ihren Beitrag zu unserer Gegenwart, ein Teil der Universalgeschichte der eigenen Kultur. Unsere Welt hat im Rückblick mehrere Ansatz- und Angelpunkte: die teils wahlverwandten, teils ineinanderverflochtenen Fäden der verschiedensten Prozesse laufen in dem zusammen, was wir – im Unterschied zum „Orient“ – „Okzident“ und in seiner letzten Epoche – der unsrigen – „Moderne“ nennen. In dem Aufsatz, der die Agrarverhältnisse des Altertums analysiert, formuliert Weber schon 1909 wie folgt: „Das Kontinuum der mittelländisch-europäischen Kulturentwicklung kannte bisher weder abgeschlossene 'Kreisläufe' noch eine eindeutig orientierte 'gradlinige' Entwicklung. Zeitweise gänzlich versunkene Erscheinungen der antiken Kultur sind später in einer ihnen fremden Welt wieder aufgetaucht.“⁶⁰

Die vom Wellenschlag der Kultur aufgeworfenen neuen Perspektiven bieten immer neuere Gesamtorientierungen, der „Orient“ im Sinne des orientierenden Anfangs verlegt sich immer weiter. Für Hegel war es noch möglich, das Morgenland aus seiner Perspektive und durch mitgebrachte philosophische Voraussetzungen als eigene Vergangenheit und zugleich als absoluten Anfang zu konzipieren. Da trat der Weltgeist seinen welterobernden Weg an, um sicheren Schrittes durch die Weltreiche an die Höhe der Hegelschen Philosophie zu gelangen und seine bewußte Vollendung zu finden. Auch die von ihm eingenommene Perspektive bietet gültiges Wissen, sofern sie ihrer vermeintlichen Ausschließlichkeit entsagt. Bei Weber werden „Okzident“ und „Orient“ in ihrer Parallelität zu echten Gegenbegriffen, ihren aktuellen Inhalt gewinnen sie in gegenseitiger Bedingung und Begrenzung. Es ist der „Orient“, was den „Okzident“ erst zum „Okzident“ macht – und umgekehrt. Es entspricht zentralen Konstitutionsprinzipien der idealtypischen Konstruktionen, daß gleichzeitig mehrere Utopien der Universalgeschichte der eigenen Kultur entworfen werden können. Die Umschreibung der Geschichte ist nicht nur ein berechtigtes, sondern ein geradezu wünschenswertes Verfahren, solange es nicht zu Lasten der Wahrheit erfolgt. Die verschiedenen Versionen, die demselben Stoff entstammen, zeigen Gebilde, die die eigensten Züge des Betrachters verraten.

⁵⁹ Im Sinne E. Meyers, der von der „Universalgeschichte der Genesis der *heutigen* Kultur“ spricht, zitiert bei Weber: *Kritische Studien*, S. 258.

⁶⁰ *Agrarverhältnisse im Altertum*, S. 278. – Zu den mehrfachen Wurzeln der Kulturentwicklung des Occidents und vorderasiatischen Orients“ siehe *Das antike Judentum*, S. 7, wo Weber außer dem Judentum die hellenische „Geisteskultur“, das römische Recht und die römische Kirche anführt.

Menschheitsschicksale und Rationalitäten

Außer den bisher ausgeführten ausdrücklich geschichtsphilosophischen Gründen gibt es einen weiteren, bereits angedeuteten Grund dafür, daß Weber keine Weltgeschichte entwarf. Es handelt sich um eine fundamentale Entscheidung, die am Eingang einer jeden Soziologie getroffen wird. Sie trägt das Ganze des Soziologiegefüges mit und bedingt alles weitere, bis in die Struktur der Begrifflichkeit hinein. Die Alternative wird jedesmal zwischen Individuellem und Kollektivem ausgetragen. Um Webers Ansatz in dieser Hinsicht besser nachvollziehen zu können, müssen wir nochmals auf die ersten Anzeichen des Individualitätsgedankens als einer geistigen Bewegungsform zurückkommen. Die tiefe Einsicht der Romantik in das Wesen der Individualität hatte sich, im schweren Gegensatz zu ihren ursprünglichen Intentionen, des Denkens vom Sozialen mit einer unerhörten Wucht bemächtigt. Allmählich gewann die Zuversicht Raum, als könnten Lebensäußerungen von Menschengemeinschaften, die auf Betätigungen von Einzelnen nicht zurückzuführen sind, durch die Ausdehnung der Entdeckung nach oben hin befriedigend gedeutet werden. Das „Volk“, dieser metaphysisch geladene Zwischenbegriff des Idealismus zwischen Einzelindividuum und Menschheit, sorgt im mächtig angeschwellenen historischen Stoff für die erwünschten Gesetzmäßigkeiten. Der vom Idealismus überkommene Volksbegriff wurde den belastenden Aufgaben, die ihm in der Konstruktion des Ganzen zugetraut worden waren, erst vom Historismus enthoben. Die Erklärung des Individuellen an den einzelnen Kulturen und der Wahlverwandtschaft ihrer scheinbar zerstreuten Aspekte wird jedoch weiterhin von überpersönlichen Kräften erhofft, die dem lebendigen Wesen der Völker entspringen sollen. Das Hegelsche Modell der Ausströmung des Geistes inspirierte, in die Niedergangsphase seiner Geschichte gelangt, eine lange Reihe von Epigonen, die die Gattungsbegriffe als real existierende Kollektiven behandelten.⁶¹ Nach der beherrschender Meinung zeugt die Geschichte, mit tiefer historischer Intuition betrachtet, vom Aufstieg, Blüte und Absterben der Kulturen sowie der sie tragenden Völker. Ihre eigenste Sprache, ihre Vorstellung vom Guten, Bösen und Schönen und überhaupt – ihre ganze Einrichtung entsteht und vergeht mit ihnen selbst. Der Volksgeist, der jeden wichtigen Zug einer lebendig einheitlichen Persönlichkeit aufzeigt, verhält sich als geheimnisvolle Mitte zu seinen verschiedenen Seiten, Anlagen und Äußerungen wie der Kern eines menschlichen Individuum zu seinen

⁶¹ Über „die der emanatistischen Logik in ihrem Dekadenz-Stadium so charakteristische Ineinanderschiebung von *realem* Kollektivum und Gattungsbegriff“ vgl. *Roscher und Knies*, S. 144

Eigenschaften und seinem Verhalten in den verschiedenen Lebensordnungen. Dieser neue Volksbegriff sicherte für jedes Volk genau das, was im „System“ immer nur je einem zuteil werden konnte: die welthistorische Bedeutung. Die organischen Theorien, die sowohl in ihrem Inhalt, als auch in ihrer Tragweite erhebliche Differenzen bekunden, teilen im Wesentlichen die Vorstellung, daß die unzähligen Lebensströme eigentlich dieselbe von Gott vorgezeichnete Bahn durchlaufen, auch wenn das Rad des ewigen Kreislaufs stellenweise durch nichtige Zufälligkeiten gefärbt wird. So stößt das bekannte Schlußstück der ganzen Bewegung, Spengers *Untergang der Abendlandes*, nur allzu konsequent bis zu den letzten Grenzen der Theorie vor, indem er aus den abgeschlossenen und nun in Quellen und Urkunden mehr oder weniger lückenlos vorliegenden Geschichten von Kulturen, die ihre Laufbahn bereits durchlaufen haben, mit Hilfe von Analogien – die eigene Zukunft voraussagt.⁶²

Aber die Erfahrung kennt ja nun ausschließlich den handelnden und leidenden, seinem eigenen Tun und Erleiden Sinn beimessenden Menschen als Subjekt des Geschehens, in der dinghaften Welt ist sie mit den gewollten und ungewollten Folgen *seiner* Taten konfrontiert – alles andere ist Sache des Glaubens. Es ist eine Grundüberzeugung Webers, die er auch in die Fundamente der von ihm errichteten Soziologie einmauert, daß es höchstens aus Zweckmäßigkeitsgründen einen Sinn macht, überindividuelle Gebilde mit einem Maß von Objektivität auszustatten, das die von Gedankengebilden übersteigt – auch wenn diese „in den Köpfen realer Menschen“⁶³ existieren. Da nur Menschen aus Fleisch und Blut zum Träger von sinnhaften Handlungen werden können, bedeutet jedes Kollektivum für die Geschichtsdeutung einen prinzipiell vorübergehenden Zusammenhang, der aus individuellen, aneinander orientierten Handlungen besteht. Nach Webers radikal antisubstantialistischer Position können Menschengemeinschaften unmöglich handeln, sogar die Chance ihres Bestehens ist entscheidend an eine Idee: den Glauben an die Zusammengehörigkeit seitens der Mitglieder gebunden. Sobald eine gegebene Gruppe von Individuen aufhört, ihr Verhalten nach der Vorstellung der Zugehörigkeit zu richten, die sich vorwiegend anhand naturwüchsiger äußerer Unterschiedlichkeiten aufsteigt, verflüchtigt sich

⁶² Zu Webers Kritik an den organischen Sozial- und Geschichtstheorien seiner Zeit siehe z.B. *Roscher und Knies*, S. 22 ff. – Vgl. dazu T. Burger: „Deutsche Geschichtstheorie und Webersche Soziologie“, in: Wagner, G. – Zipprian, H. (Hg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1994, S. 29 ff., der Webers Geschichtsmethodologie in der zeitgenössischen deutschen Geschichtsschreibung verortet.

⁶³ *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 7. Über die Rolle von Kollektivbegriffen ebd., S. 6 ff. und 13. An dem bis heute relevanten Scheidepunkt der Sozialtheorien baut Weber seine Konstruktion, ausgehend vom einzig wirklichen Individuum, gleichsam von unten nach oben – während er die Gleichursprünglichkeit der aus Beziehungen verwobenen Strukturen keineswegs leugnet, die auf Bestätigung durch immer neue Einzeltaten angewiesen sind.

ihre Gemeinschaft zu Nichts. Dies heißt, daß eine bestimmte Vielheit von Menschen, die dasselbe Gebiet bewohnen, dieselbe Sprache sprechen und gemeinsame Riten ausüben, an sich kein „Volk“ ausmachen, nur wenn sie sich als ein solches verstehen. Es gibt genauso viele Träger eines Volksbewußtseins, als es Individuen gibt, deren Zugehörigkeit Handlungen in Bewegung zu setzen vermag. Diejenigen, die sich aufgrund örtlicher Nähe und gemeinsamen politischen Schicksals zum Volk vergemeinschaften, gehen, trotz aller strukturellen Ähnlichkeit der ebenso organisierten menschlichen Assoziationen, auf eine Verbindung nicht ein, um den allgemeinen Begriff der „Volkheit“ an sich zu verwirklichen. Hinter allen ethnischen Gegensätzen steht „irgendwie der Gedanke des ‚auserwählten Volks‘.“⁶⁴ Das Gemeinsame in diesen Gruppen ist in erster Linie etwas allzu Individuelles: alles was sie in ihren eigenen Augen von den Anderen trennt.

Wie die Menschen, die sich in ihrer Lebensführung aneinander orientieren, ja sogar eine Vielheit von willentlich gemeinsam Handelnden noch keine „Gesellschaft“ ausmacht, ebensowenig kann die Gesamtheit der Wesen, die am Menschentum teilhaben, „Menschheit“ heißen. In der Geschichtsmetaphysik des Idealismus, wie auch noch der historischen Schule, werden alle menschlichen Gruppierungen durch die höchste Einheit der Menschheit überwölbt. Für die unmittelbare Betrachtung ist jedoch das Aggregat der Menschen, die die Erde bewohnen und je bewohnt haben, einfach ein räumliches Nebeneinander und ein zeitliches Nacheinander von näher oder ferner in Berührung stehenden Völkern, genauer: von Individualitäten, die sich durch den allseitigen Zusammenhang des Geschehens gegenseitig beeinflussen. Es ist eine soziologische Tatsache, daß die Verschiedenheiten der erblich angeborenen Anlagen und der durch Zufälligkeiten geformten Lebensführungen zu bewußt gepflegten Traditionen gerinnen müssen, um Gemeinschaft beseelen und aufrechterhalten zu können. Der spezifisch neuzeitliche und ausschließlich okzidentale Gedanke der Weltgeschichte wäre nur dann mehr als eine spekulative Idee, wenn die gemeinsamen historischen „Schicksalen, Traditionen und Kulturgüter“⁶⁵ Gemeingüter unseres kulturellen Gedächtnisses wären. Die Gesamtmenschheit ist – wenigstens in ihrem heutigen Zustand – keiner gemeinsamen Vergangenheit teilhaftig. Ohne eine gemeinsame Tradition, die in der Gemeinsamkeit zu handeln befähigt, bleibt die Weltgeschichte eine inhaltslose Abstraktion, die über den Köpfen wirklicher Menschen schwebt. Es muß erst eine neuartige Gegenwart

⁶⁴ *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 239.

⁶⁵ *Roscher und Knies*, S. 141. Über das gesellschaftlich konstituierte Gedächtnis sowie den Zusammenhang von Erinnerung und Geschichte ist M. Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1924, nach wie vor unumgänglich. Aus der neueren Literatur siehe J. Assmann: *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

kommen, um eine neuartige Vergangenheit verinnerlichen zu können. Wo der neuzeitliche Philosoph, indem er über die Geschichte nachdenkt, Weltgeschichte vor Augen hat, sehen die meisten immer noch das Unvereinbare, ja Unversöhnliche der Traditionen, deren Gegensätze im Kampf auszutragen sind. Die Konzeption der Weltgeschichte hat bis heute, ohne die Vorstellung einer erinnerungsfähigen und handlungsstiftenden Schicksalsgemeinschaft, keinen echten Träger.

Statt Weltgeschichte erheben sich „Menschheitsschicksale“⁶⁶ in den Gesichtskreis des Forschers, die in ihrer geistigen Mitte mit denselben – allgemein menschlichen – Fragen ringen. An welchem Punkt nun die parallelen Schicksale auseinandertreten, anders gefragt: wie die Frage lautet, die sie inmitten unterschiedlicher äußerer – historischer, sozialer und politischer – Bedingtheiten aus eigener Fruchtbarkeit des Geistes unterschiedlich beantworten, darauf müssen wir noch zu sprechen kommen. Die zu Weltbildern ausgebauten Antworten setzen die Dynamik der Kulturen in Gang, und indem sie die Gestalt von Institutionen annehmen, erschaffen sie den dauernden Raum von weiteren Fragen und möglichen Antworten.

Heute wird es kaum noch in Zweifel gezogen, daß Weber in allen intellektuellen Bereichen, die er in seinem Denken auch nur berührte und in Einleitungen, Vor- und Zwischenbetrachtungen, fragmentarischen Begriffskonstruktionen und historischen Skizzen fasste, weiterdenkenswerte Gesichtspunkte für die einzelwissenschaftliche Forschung anriß. Es entflammt jedoch in der um ihn gedeihenden Literatur von Zeit zu Zeit die Diskussion, ob es einen inneren Punkt geben könnte, der das Werk in seinem Ganzen, trotz alles Fragmentarischen, zusammenzuhalten vermöge, von dem aus also jeder seiner Teile sinnvoll überschaut werden könne. Gibt es eine aus der Vielheit der möglichen Geschichten herausgehobene Position, eine ausgezeichnete Perspektive also, die Weber als tragfähige Mitte seines systematisierenden Bestrebens anerkennt? Ohne die Möglichkeit einer genauen Datierung scheint heute mehr oder weniger Eintracht darüber zu herrschen, daß das Auftauchen der spezifisch Weberschen Perspektive, die zur einheitlichen Mobilisierung des angeschwollenen Wissensstoffs fähig ist, der in seinem Maßstab nur mit dem Hegels den Vergleich aushält, wohl in die ersten Jahre nach 1910 anzusetzen sei.⁶⁷ Die Frage, welche die scheinbar heterogensten Schriften zur soziologischen Theorie und Kulturgeschichtsschreibung, zur

⁶⁶ Die Zusammensetzung im Plural taucht im Werk nur einmal auf, in der *Vorbemerkung* zu den religionssoziologischen Aufsätzen (S. 14), das Konzept ist jedoch allgegenwärtig.

⁶⁷ Über die innere Entwicklung von Webers Forschungsprogramm, die durchbruchartigen Erweiterungen der Perspektive siehe vor allem W. Schluchter: *Religion und Lebensführung* Bd 1, S. 23 ff. Eine ausgearbeitete Gegenkonzeption stammt von Wilhelm Hennis, der den Kern der Weberschen Soziologie im Begriff des „Menschentums“ zu entdecken meint, in: *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*, Tübingen 1987.

Methodologie und Politik mit einer immer reflektierteren Konsequenz organisiert, können wir folgendermaßen formulieren: Wie ist die „uns umgebende Wirklichkeit“, diese spezifisch durchrationalisierte moderne okzidentale Welt beschaffen und wie ist sie zu einer solchen geworden? Dies wird durch eine andere, nicht minder wichtige Frage ergänzt und differenziert, die die „Wissenschaftslehre“ zu beantworten sucht: Wie ist diejenige Wissenschaft beschaffen, die zur angemessenen Erkenntnis unserer Weltepoche in ihrer Eigenart und ihrer historischen Entstehung fähig ist?

Die wissenschaftlichen Erträge der letzten Jahre beruhen im Grunde auf einer lange gereiften Entdeckung, die einem geistig vollständig vorbereiteten Boden entspringt.⁶⁸ Ohne den Fokus des Weberschen Denkens hier einer eingehenden Analyse zu unterziehen, können wir soviel feststellen, daß es unter den unzähligen, theoretisch gleichberechtigten – und wertigen Perspektiven, denen die Ordnung des geschichtlichen Weltverlaufs anzuvertrauen wäre, für Weber die gewählte Perspektive des eigenartigen okzidentalen Rationalismus ist,⁶⁹ die nicht nur die historischen Skizzen, sondern auch jede theoretische Konstruktion im einheitlichen Licht erscheinen läßt. Es ist eine „Vorbemerkung“, die vom systematischen Kern der religionssoziologischen Analysen – und im Wesentlichen des ganzen Werks – berichtet. Den kurzen Text stellte Weber, kurz vor seinem Tode im Juni 1920, im Rückblick auf das bereits Fertigstehende, der ganzen Sammlung voran, nachdem sie durch eine leicht umgearbeitete Fassung der *Protestantischen Ethik* – entscheidend aus methodischen Erwägungen – nach vorne hin ergänzt worden war. Die zentrale Perspektive, die das ganze Werk zu tragen vermag, wird auf der Ebene der Textkonstruktion von dem Ordnungsprinzip bekräftigt, daß jeder einzelne Satz des in wenigen Passagen zusammengepreßten Tableaus von welthistorischer Breite zum begrifflichen Anziehungspunkt des modernen okzidentalen Rationalismus gravitiert. „Es kommt also zunächst wieder darauf an: die besondere *Eigenart* des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen, Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären.“⁷⁰

⁶⁸ Daß es sich um eine entdeckungsartige Einsicht handelt, finden wir auch in einer dem Werk äußeren Quelle, nämlich in Marianne Webers *Lebensbild* bestätigt: „Für Weber bedeutet diese Erkenntnis der Besonderheit des okzidentalen *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*.“ (*Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, S. 349.)

⁶⁹ Die klassische Studie von K. Löwith vergleicht den Begriff der Rationalisierung als Leitfaden des Weberschen Werks mit der Entfremdungskonzeption Marx', „Max Weber und Karl Marx“, in ders.: *Sämtliche Schriften* Bd. 5, Stuttgart 1988, 324 ff.

⁷⁰ *Vorbemerkung*, S. 12.

Seine Soziologie überschaut die verschiedenen Arten des Rationalismus, die in historisch relevanter Form je aufgetreten sind, aus dem Blickwinkel des okzidentalen Rationalismus und sieht von ihnen eingestandenermaßen nur das, was im Lichte seiner Fragestellung zu sehen ist. Weber formuliert also seine Fragen und die durch diese geprägten Antworten in diesem Sinne in der universalgeschichtlich bedeutsamen Situation des modernen Okzidents. „Diese Aufsätze wollen also nicht etwa als – sei es noch so gedrängte – umfassende Kulturanalysen gelten. Sondern sie betonen ganz geflissentlich das, was im *Gegensatz* stand und steht zur okzidentalen Kulturentwicklung. Sie sind also durchaus orientiert an dem, was unter *diesem* Gesichtspunkt bei Gelegenheit der Darstellung der okzidentalen Entwicklung wichtig erscheint.“⁷¹ Die Schilderungen mußten sich aus prinzipiellen Gründen, die wir oben ausgeführt haben, „mit dem Versuch begnügen, die *Vergleichspunkte* zu unseren okzidentalen *Kulturreligionen* tunlichst aufzudecken.“⁷² Die Reihenfolge der Aufsätze wird durch die einzig stichhaltige Geschichtskonzeption vorgeschrieben: wir haben mit einem Nach- und Nebeneinander von idealtypisch ausgearbeiteten Gebilden ausgewählter Kulturkreise zu tun. Nicht die Verknüpfungspunkte am Anfang und Ende der Epochen werden aufgespürt und miteinander verbunden, auch nicht die Stellen, an denen der Geist seinen Sprung in weitere Epochen nimmt, sondern die perspektivistisch herausgegriffenen Vergleichspunkte in der Mitte der Kulturen. Die Bilder der Anderen stehen nicht um ihrer selbst willen da, sie haben ihre Berechtigung ausschließlich im Kontrast, den sie dem Okzident gegenüber anzubieten haben. Das Eigene kann nur in bezug auf das Fremde bewußt eigenes sein, eindeutige Konturen gewinnt es erst in einer gegensatzreichen Vergleichsperspektive.

Der Bezugspunkt des Vergleichs ist dabei selbst historischen Charakters, und zwar einer, der uns nicht nur geschichtlich am nächsten liegt:⁷³ es handelt sich durchgehend um den für die Lebensführung des modernen Menschen schicksalhaften Rationalismus der Weltbeherrschung, unverkennbar im Berufsgedanken des asketischen Protestantismus verankert. Es ist das unverkennbare Erbe des Historismus, daß Webers Denken sich von der Reduktion der Vielheit der historischen Gestaltungen auf einen bleibenden Grund verabschiedet. Es ist nicht mehr der eine Geist, der seinen Weg durch die Geschichte geht und dabei die verschiedensten Gestaltwandlungen durchmacht, es ist der Rationalismus, genauer: es sind

⁷¹ *Vorbemerkung*, S. 13.

⁷² *Vorbemerkung*, S. 15. – Zum Verhältnis von Rationalismus und Religion siehe J. Weiß: *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München 1992, bes. S. 133 ff.

⁷³ An der Spitze des Vergleichs zwischen Konfuzianismus und Puritanismus ist folgendes zu lesen: „Wir stellen das Gesagte vielleicht am zweckmäßigsten derart in den Zusammenhang unserer Gesichtspunkte, daß wir uns das Verhältnis des konfuzianischen Rationalismus ... zu dem uns geographisch und historisch nächstliegenden: dem Rationalismus des Protestantismus verdeutlichen.“ (*Konfuzianismus und Taoismus*, S. 512)

Rationalismen verschiedenster Art, die in stetiger Entwicklung im Sinne des Werdens und der Entfaltung begriffen sind. Der Dialektik des einen Weltgeistes steht hier die unversöhnliche Mannigfaltigkeit der Rationalitäten entgegen. Die Inhalts- und Formenreichheit des Rationalismus liegt nicht nur jenseits der Bewegung der Selbsterkenntnis des einen Geistes, sondern zugleich jenseits der zum Charisma gesteigerten Vernunftsrationalität der Aufklärung. Der Rationalismus ist nicht etwas von Zeit und Ort unabhängig Gleichbleibendes, so kann er auch keinen geeigneten Leitfaden des *ganzen* Geschehens abgeben. Weber hatte daher auch nicht die Absicht, *die* Universalgeschichte des Rationalismus zu schreiben.⁷⁴ seine Soziologie arbeitet mit der Einbeziehung riesigen historischen Materials an der Aufzeigung dessen, daß der „Rationalismus“ aus den theoretisch möglichen unzähligen Formen nicht nur die verschiedensten auch historisch angenommen hat, sondern er schließt „eine Welt von Gegensätzen in sich“.⁷⁵ Dieses Konzept der Geschichte ist eine Pluralität des Geschehens, die auf der Mannigfaltigkeit der Rationalitäten beruht. Ihre schöpferische Kraft und ihre undialektischen Paradoxien herauszuarbeiten, mit ständiger Hinsicht auf die „uns umgebende Wirklichkeit des Lebens“, dies ist das Programm, die Weber für eine historisch angelegte Wissenschaft der Kultur vornimmt. Wir haben den Augenblick des okzidental Denkens vor uns, an dem das Eine in den alles individuell anfassenden Händen des Historismus

⁷⁴ Diese Position wird praktisch von Friedrich Tenbruck vertreten: „Das Werk Max Webers“, in: *KZfSS*, 27 (1975), S. 663 ff. Er entdeckt den Hauptfaden der universalen Entwicklungsgeschichte, die durch innere Notwendigkeiten von Weltbildern gesteuert wird, im Rationalismus der „Entzauberung“. Dagegen siehe vor allem W. Schluchter: *Die Entstehung des modernen Rationalismus*, Frankfurt a. M. 1998 (zuerst 1978). Er rekonstruiert hier Webers Programm einer Universalgeschichte des Okzidents auch inhaltlich.

⁷⁵ *Die protestantische Ethik*, S. 62. Vgl. dazu W. Schluchter: „Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ‚Ethik‘ und ‚Welt‘ bei Max Weber“, in: ders.: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt a. M. 1980, S. 9. ff., der Webers universalgeschichtliches Programm in einem mehrfachen Vergleich der Rationalitäten rekonstruiert (Orient–Okzident, Katholizismus–Protestantismus, Religion–Wissenschaft).

zur unendlichen Vielheit zerfallen ist und nur noch von einer bewußt historischen Perspektive zusammengehalten werden kann, ohne den Weg zum Einen jenseits der möglichen Geschichten zurück offen vor sich zu haben.

Der „Baum der Erkenntnis“ und
der „Sinn des Geschehens“

Von der Entwicklungsgeschichte zu der „Wahrheit der Tatsachen“

In dem Zitat, das an der Spitze unseres ersten Kapitels steht und einer Totalitätsauffassung der Wirklichkeit die individuelle Geschichtsbetrachtung entgegensetzt, wendet sich Weber offensichtlich nicht nur von jeder ganzheitlichen Behandlung der Geschichte ab, indem er sich auf das genetisch erfassbare Historische konzentriert. Außer der Tatsache, daß das Geschehen zwar perspektivistisch systematisierbar ist, aber kein endgültig festlegbares System hat, macht der Begriff der „historischen Individualität“ zugleich jede Art von Entwicklungsgeschichte, die mit normativem Anspruch auftritt, unmöglich. Die Entwicklungsgeschichte bemüht sich seit ihrem ersten Erscheinen in der Aufklärungszeit darum, diejenigen Stufen genau zu identifizieren, die von den einzelnen Kulturen und dem aus ihnen sich zusammenfügenden Geschichtsganzen, sofern ihre Entwicklung „normal“ verläuft, durchlaufen müssen – wobei die zeitliche Aufeinanderfolge der Entwicklungsstufen, die sich mit vermeintlich innerer Notwendigkeit entfalten, als Wertsteigerung bewertet wird. Die „Normalität“ der Entwicklung ist eine ontologische Eigenschaft der Ereignisfolge, wie auch die fortschrittmäßig anvisierten letzten Werte, getragen auf den breiten Schultern der „Menschheit“, unverfehlbar sind.⁷⁶

Es lassen sich Webers Werk zwei wichtige Gründe dafür finden, daß er keine Entwicklungsgeschichte konzipiert hat. Im Zentrum seiner Zeitdiagnose, der im weiteren Verlauf unserer Untersuchung eine wichtige Rolle zufallen wird, stehen diejenigen Paradoxien, die durch die eigengesetzliche Rationalisierung der unterschiedlichsten Lebensordnungen und durch die Verschärfung ihrer gegenseitigen Spannungsverhältnisse zutage gefördert worden sind. Der Mensch der Neuzeit, gibt er sich über seine eigene Situation ernsthafterweise Rechenschaft, ist gezwungen, sein individuelles Leben unter krassesten Antagonismen zu führen. Die resigniert gestimmten Abschlußpassagen der Studie über die historischen Zusammenhänge zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischem „Geist“ stellen die Lage des modernen Menschen prophetenhaft vor uns hin.⁷⁷ Nach der hier aufgezeichneten, betont subjektiv gearteten Vision kann sich die Neuzeit vergangenen Zeiten und fremden Kulturen gegenüber in

⁷⁶ Zur Geschichte des Fortschrittsbegriffs R. Koselleck – Chr. Meier: Art „Fortschritt“, in: O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 2, S. 351 ff.

⁷⁷ *Die protestantische Ethik*, S. 203 f.

keinem Sinne überlegen wissen. In Webers Augen läuft die Bewegung des Geschehens, wenigstens soweit es der Gegenwart ablesbar ist, nicht auf eine Vollentfaltung der Menschenwürde und der menschlichen Anlagen, auf ein mutmaßlich höheres Menschentum hin. Es ist zwar nicht schlechthin sinnlos, etwa die Reichweite des Bewußtseins der menschlichen Freiheit zum „Maßstab der Beurteilung historischer Dinge“ zu machen.⁷⁸ Wie gesagt, ist auch die Hegelsche Perspektive für historische Untersuchungen vertretbar, sofern sie sich über die eigene Partikularität im klaren ist, sowie berücksichtigt, daß ihre Voraussetzungen eben mitgebrachte Voraussetzungen der Philosophie sind, die sich auch im Rückblick höchstens als historisch, wenn nicht gar als fiktiv, erweisen. Wenn die um Ideen geordneten Weltbilder wie „Weichen“ die möglichen Bahnen bestimmen, auf denen Interessen Handlungen in Gang bringen können,⁷⁹ dann sind sie in der Tat wirklichkeitsstiftende Mächte, aber keine realen Wesenheiten. Die Geschichte ist kein von der Vernünftigkeit in Pacht genommenes und beackertes Feld. Andererseits zeigt sich das Weltgeschehen, am Prinzip der Freiheit gemessen, nicht als Entfaltung der als innerstes Wesen des Geistes erkannten Freiheit. In der Dialektik von Freiheit und Schicksal droht offensichtlich eher letzteres die Oberhand zu gewinnen. Die in ihren geistigen Grundlagen vom Protestantismus geprägte Welt erstarrte, nachdem der religiöse Geist aus ihr endgültig entwichen war, zu einem „stahlhartem Gehäuse“, während ihre Ordnungen je eigenen Gesetzmäßigkeiten folgten. Der Protestantismus, angetreten als eine tiefgreifende religiöse Erneuerungsbewegung, erwies sich in seinen unbeabsichtigten Folgen als einer der Ausgangspunkte von verheerenden Entwicklungen.

Was das Verhältnis des heutigen Menschen zu seiner eigenen Welt betrifft, ist er ihr, mit dem Protestantismus unwiderruflich in sie hinausgetreten, unwillentlich ausgeliefert. In seiner Lebensführung ist er der gezwungenermaßen asketische Erbe des berufenen Protestanten, ohne dessen religiöse Verankerung bewahrt zu haben. Die Konsequenzen seiner Taten machen sich von seinen ursprünglichen Absichten unabhängig, und die selbstgeschaffenen Institutionen überlagern verhängnisvoll sein individuelles Wollen. Der Einzelne wird in eine Welt hineingeboren, die ihm, als Ergebnis des Rationalisierungsprozesses vergangener Zeiten, „als faktisch unabänderliches Gehäuse, in dem er zu leben hat“,⁸⁰ gegeben ist. Auf der Höhe seiner Weisheit hat schon Goethe vorausgeahnt, daß die

⁷⁸ Dies tat Hegel, wie z. B. in der folgenden Formulierung: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“ in: *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 63. – Ein Kapitel im Historismusbuch von E. Troeltsch trägt den Titel: „Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge und ihr Verhältnis zu einem gegenwärtigen Kulturideal“.

⁷⁹ Vgl. *Einleitung*, S. 252.

⁸⁰ *Die protestantische Ethik*, S. 37.

Nachgeborenen von der Welt, die sich inzwischen in eine Mannigfaltigkeit von Ordnungen mit Eigenrecht und eigenen Gesetzen aufspaltet, zur Wahl gezwungen werden. Sie müssen dann auf die „faustische Allseitigkeit“ des Menschseins verzichten: die Zeit des „vollen und schönen Menschentums“⁸¹ ist unwiederbringlich vorbei. Die Auslegung vom Menschsein, die unter den veränderten Bedingungen der Neuzeit möglich bleibt, ist einem spezifisch irrationalen Rationalismus unterworfen, auf dessen Natur wir noch zu sprechen kommen müssen. In Hinsicht auf den übriggebliebenen Spielraum des Menschen vermag Weber die glaubensfrohe Stimmung des Fortschrittgedankens nicht zu teilen. Der unaufhaltsamen Versteinerung der Weltverhältnisse zum routinenhaften Alltag ist nur noch kraft neu aufbrechender Außeralltäglichkeiten Einhalt zu gebieten, es sei denn die Welt gewinnt neuen Aufschwung und eindeutige Richtung durch eine „mächtige Wiedergeburt“⁸² von abgesunkenen Idealen.

„Doch geraten wir damit auf das Gebiet der Wert- und Glaubensurteile“. Nach dem knappen geschichtsphilosophischen Exkurs befiehlt sich Weber in bewußter Selbstbegrenzung in den Bereich der Wissenschaft zurück, die er einer düsteren Utopie halber verlassen hat. Die persönliche Stellungnahme zur eigenen Zeit und zu der Situation des Menschen ist gerade für das Webersche Wissenschaftsverständnis, das die denkende Ordnung der Wirklichkeit erzielt, eine gewichtslose Größe dem prinzipiellen Standpunkt gegenüber, der seine historiographische Leistung wie einen mächtigen Versuch zur Widerlegung aller denkbaren Fortschritts- oder Rückschrittstheorien aufweist.⁸³ Die der religionssoziologischen Studien erst nachträglich vorangestellte *Vorbemerkung*, nachdem sie die Einmaligkeit und die Bedeutsamkeit des modernen Okzidents anhand von Beispielen aus verschiedensten Ordnungen des Lebens illustriert, geht in einer der abschließenden Bemerkungen auf das prinzipielle Verhältnis der untersuchten Kulturkreise zueinander ein: „Welches Wertverhältnis zwischen den hier vergleichend behandelten Kulturen besteht, wird hier mit keinem Wort erörtert. Daß der Gang von Menschheitsschicksalen dem, der einen Ausschnitt daraus überblickt, erschütternd an die Brust brandet, ist wahr. Aber er wird gut tun, seine kleinen persönlichen Kommentare für sich zu behalten, wie man es vor dem Anblick des Meeres und des Hochgebirges auch tut, – es sei denn, daß er sich zu künstlerischer Formung oder zu prophetischer Forderung berufen und begabt weiß.“⁸⁴

Im vorausgegangenen Kapitel wurde gezeigt, wie mächtig die Geltung heischenden und von den Wellen des Geschehens immer wieder

⁸¹ *Die protestantische Ethik*, S. 203.

⁸² *Die protestantische Ethik*, S. 204.

⁸³ Vgl. W. Schluchter: *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*, S. 48.

⁸⁴ *Vorbemerkung*, S. 14

mitgerissenen Wertvorstellungen in unsere Perspektiven und Begriffe hineinspielen. Inmitten einer Objektivität, die sich mit ihren mühsam und resigniert abgetasteten Grenzen abfindet, bleibt die „eigentliche“ Wirklichkeit, das An-sich-Seiende, für immer unzugänglich. Jede Erkenntnis erweist sich ja als perspektivistisch, außerdem erhalten die Tatsachen durch mitgebrachte Wertgesichtspunkte ihre Färbung. Der Umstand, daß es uns allen ein „*Glaube* an die überempirische Geltung letzter und höchster Wertideen“ innewohnt, „an denen wir den Sinn unseres Daseins verankern, schließt die unausgesetzte Wandelbarkeit der konkreten Gesichtspunkte, unter denen die empirische Wirklichkeit Bedeutung erhält, nicht etwa aus, sondern ein: das Leben in seiner irrationalen Wirklichkeit, und sein Gehalt an *möglichen* Bedeutungen sind unausschöpfbar, die *konkrete* Gestaltung der Wertbeziehung bleibt daher fließend, dem Wandel unterworfen in die dunkle Zukunft der menschlichen Kultur hinein. Das Licht, welches jene höchsten Wertideen spenden, fällt jeweilig auf einen stets wechselnden endlichen Teil des ungeheuren chaotischen Stromes von Geschehnissen, der sich durch die Zeit dahinwälzt.“⁸⁵

Das bisher Ausgeführte hat gezeigt, daß die Kriterien der Bedeutsamkeit am eigenen Horizont des Geschehens nach Weber nicht abzulesen sind. Die Ereignisse selbst geben – durch ihr bloßes Dasein und Ereignen – keine Anhaltspunkte ihrer Bewertung vor, mit anderen Worten: die ontologische Struktur der Welt, wie sie sich dem modernen Betrachter auftut, bietet keinen ausreichenden Grund für ihre Beurteilung. Die jeweiligen Wertideen, die die jeweilige Perspektive eröffnen, an denen also die Gesichtspunkte des Forschens sich orientieren, sind empirisch feststellbare Elemente des sinnhaften menschlichen Handelns, sie sind jedoch nicht „aus dem empirischen Stoff als geltend begründbar [...] Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis hängt vielmehr davon ab, daß das empirisch Gegebene zwar stets auf jene Wertideen, die ihr allein Erkenntniswert verleihen, ausgerichtet, in ihrer Bedeutung aus ihnen verstanden, dennoch aber niemals zum Piedestal für den empirisch unmöglichen Nachweis ihrer Geltung gemacht wird.“⁸⁶

Von Webers Antrittsrede⁸⁷ aus 1894 bis zu den Reden, die den geistigen Beruf der Wissenschaft und der Politik thematisieren sowie zu den letzten Nacharbeiten an den religionssoziologischen Studien, zieht die Forderung des Verzichts auf Bewertung der Welterscheinungen das ganze Werk mit unerbittlicher Konsequenz durch. Das Prinzip wurde in seinen entscheidenden Punkten bereits im ersten Teil des *Objektivitätsaufsatzes* festgeschrieben. „Die Fähigkeit der *Unterscheidung* zwischen Erkennen und Beurteilen und die Erfüllung sowohl der wissenschaftlichen Pflicht, die

⁸⁵ „Objektivität“, S. 213 f.

⁸⁶ „Objektivität“, S. 213.

⁸⁷ *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik* (1895), bes. S. 22.

Wahrheit der Tatsachen zu sehen, als der praktischen, für die eigenen Ideale einzutreten, ist das, woran wir uns wieder stärker gewöhnen wollen.“⁸⁸ Ins Netz von menschlich gesetzten Zwecken und geeigneten Mitteln ihrer Verwirklichung werden die letzten – glaubensmäßigen – Elemente sinnvollen Tuns und Lassens hineingespant, und der äußerste Punkt, der für eine gedankliche Ordnung der „uns umgebenden Wirklichkeit“ noch in Reichweite liegt, ist die Untersuchung der aufgefundenen Mittel und Zwecke auf ihre innere Konsistenz hin. Auch jenseits dieses Bereiches liegt offensichtlich eine Welt, in der aber nicht mehr der Intellekt, sondern die Stellung nehmende und Entscheidungen treffende Macht des Menschen waltet. Diese mit durchgehendem Nachdruck vertretene Auffassung spielt in bezug auf die Möglichkeiten einer als Kulturwissenschaft angelegten Soziologie eine dermaßen zentrale Rolle, daß sie Jahre später, in Gestalt der Ablehnung jeglicher metaphysischen Suche nach „objektivem“ Sinn, sogar in ihre Definition eingeht. Es sei „nicht etwa irgendein objektiv ‚richtiger‘ oder ein metaphysisch ergründeter ‚wahrer‘ Sinn“⁸⁹, so heißt es in der ersten, allen Mißverständnissen vorausseilenden Anmerkung zum ersten Paragraphen, sondern ein von handelnden und duldenden Menschen ihren Handlungen und Duldungen zugeschriebener Sinn, dessen Erforschung dem wahren Wissenschaftler obliegt.

Das zweite Stück der Aufsatzreihe, die der historischen Schule der Volkswirtschaftslehre gewidmet war, folgte der Studie über den möglichen Sinn der Objektivität direkt nach. Es stellt nun im Kontext von Begriffen wie „Kulturentwicklung“ und „schöpferische Kraft“ mit aller Entschiedenheit fest, daß es „schlechterdings keine Brücke“ gibt, „welche von der wirklich *nur* ‚empirischen‘ Analyse der gegebenen Wirklichkeit mit den Mitteln kausaler Erklärung zur Feststellung oder Bestreitung der ‚Gültigkeit‘ irgendeines Werturteils führt“.⁹⁰ Weber untersagt dem Menschen der Wissenschaft nicht das leidenschaftliche Suchen nach der Wahrheit, indem er jede Brücke zwischen Tatsachenermittlung und wertender Stellungnahme einreißt. Er bezweifelt nicht einmal das Recht darauf, zu einem bestimmten kulturellen Phänomen Stellung zu nehmen und sogar den ganzen zur Verfügung stehenden Stoff der Geschichte zum Beweis der eigenen Ansicht zu mobilisieren. Aber vor seinem Publikum und vor allen Dingen vor sich selbst muß er eingestehen, daß er mit einer solchen Geste den Raum verlassen hat, in dem für die Öffentlichkeit des Denkens nachprüfbare Aussagen überhaupt möglich sind.

⁸⁸ „Objektivität“, S. 155. – B. S. Turner nennt Weber geradewegs „the theoretist of the fact-value dichotomy“, in: Turner, B. S.: *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*, London 1996, S. XXXII.

⁸⁹ *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 1.

⁹⁰ *Roscher und Knies*, S. 61.

Für den Fortschrittsbegriff bedeutet dies folgendes: In der Wurzel einer jeden Fortschrittstheorie steckt mehr oder weniger ausdrücklich die Annahme, daß zwischen der Welt des historischen Geschehens und der Welt der „ewigen“ Werte eine unmittelbare, obwohl nicht immer direkt durchschaubare Verbindung besteht, und daß ferner aus dem Reich der Werte „ein Jungbrunnen hinübersprudle“,⁹¹ welcher den unablässigen Aufstieg der Kultur, obwohl mit Brüchen und zeitweiligen Abstiegen befleckt, „in die zeitlich unbegrenzte Zukunft hinein“ gewährleiste. Diese zutiefst platonisch und emanatistisch strukturierte Vorstellung prägt jede Art Geschichtsphilosophie, die den Werdegang von Menschengemeinschaften, als Kulturvölker eingestuft, sowie die innere Differenzierung ihrer Ordnungen – oder eben ihrer wie auch immer festgestellten Ganzheit als Wertsteigerung auszuweisen sich vornimmt. Fortschritt heißt ein stetiger Fortgang zu einem gewissermaßen von vornherein Seiendem: jede Regung der Kultur trägt dieser Auffassung zufolge gleichsam unabsichtlich zur erhofften Vollendung bei, deren Inhalt vom höchsten Wert immer schon vorgegeben ist.. Die gleichzeitig auftretenden Untergangstheorien unterscheiden sich in ihrem Wesen nicht von ihren fortschrittlichen Gegenbildern, sie basieren lediglich auf einer Umkehrung der Entwicklungsrichtung: die Menschheit ‚entmenschlicht‘ sich von einer goldenen Urzeit zum Barbarischen der Gegenwart.

Hegels Totalitätsphilosophie vereinigte zum ersten und wohl zum letzten Mal den auf das Ganze der geschichtlichen Welt bezogenen Entwicklungsgedanken – das Ganze sowohl synchronisch als auch diachronisch verstanden – mit der Idee des Fortschritts zu einem lückenlosen System. Sein Systemgebäude entstand vom ersten bis zum letzten Stein *sub speciaie dei*: aus der Höhe des absoluten Wissens herabgeblickt, erweist sich die Reihe der einander aufhebenden Epochen als Verwirklichung des unverkennbar göttliche Züge tragenden Geistes. Der Horizont der unaufhaltsamen Dynamik ist die Zeit, ihr Ergebnis aber die daseiende Welt. Die Dynamik des Geschehens wird vom immerseienden Endziel – der Selbsterweckung des Geistes zum Selbstbewußtsein – in Gang gebracht und aufrechterhalten. Aus endgeschichtlicher Perspektive ist jede Stufe, sogar die aus menschlicher Sicht leidvollste, notwendig. Da das absolut wertvolle Ganze durch ihr Ausbleiben Schaden erleiden würde, sind sie, auf dieses bezogen, nachgerade wertvoll. Der Weg der Vernunft steigt, über selbstgestellte Hindernisse hinweg, der innerweltlichen Erfüllung entgegen, – auch mittels Hinterlist, wenn es die Notwendigkeit gebietet.⁹²

⁹¹ Roscher und Knies, S. 62.

⁹² Zu Hegels Geschichtsphilosophie K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, S. 44 ff. sowie im Zusammenhang des Fortschrittsgedankens R. Koselleck – Chr. Meier: *a.a.O.*, S. 403 ff.

In der von Hegel geprägten Begrifflichkeit läßt sich Webers Position folgendermaßen zusammenfassen. Die historische Reflexion vermag den ihr vorliegenden Quellen weder die inneren Bewegungsgesetze des Geschehens, noch sein Endziel zu entnehmen. Die Formen, die der Menscheng Geist innerlich – in Gestalt von Weltbildern – und äußerlich – in Institutionen gefasst – annimmt, werden nicht auseinander geboren, sie sind ja in keinem Sinne des Wortes die Erfüllungen der zeitlich vorausgehenden. „Wenn wir eine ‚Kulturstufe‘ konstruieren, so bedeutet dieses Gedankengebilde ... lediglich, daß die einzelnen Erscheinungen, die wir dabei begrifflich zusammenfassen, einander ‚adäquat‘ sind, ein gewisses Maß innerer ‚Verwandtschaft‘ ... miteinander besitzen, niemals aber daß sie mit irgendeiner *Gesetzmäßigkeit* auseinander folgen.“⁹³ In Stufen ordnen sie sich nicht von selbst: zur Feststellung ihrer Wertverhältnisse bedarf es menschengestifteter und von Menschen aufrechterhaltener – im Handeln und Denken bestätigter – Werte. Erst unsere wertenden Akte sind es, die dem Strom des Weltgeschehens, dieser unendlichen Mannigfaltigkeit, einige Elemente entreißen und sie in eine Entwicklungsreihe zum Besseren, Vollständigeren und Wertvolleren hin ordnen. Vom Fortschritt zu reden macht in Webers Augen nur Sinn, wenn darunter eine fortschreitende Differenzierung von Anlagen und Fähigkeiten verstanden wird: es gibt schlechterdings kein empirisches Verfahren, das aus dem geschichtlichen Stoff selbst Maßstäbe zur Feststellung von Wertunterschieden schöpfen könnte.⁹⁴ Der Fortschrittsbegriff, dem Boden der Wissenschaft entwachsen und daselbst festgehalten, erhebt sich nicht „in die Sphäre der ‚letzten‘ *Wertungen*“.⁹⁵ Als Weber die neuzeitliche Form der okzidentalen Rationalität zum Mittelpunkt seiner in jeder Richtung offenen Systematisierung machte, handelte es sich keineswegs um eine positive oder auch negative Bewertung des überhaupt so vielschichtigen Rationalismus.⁹⁶ Seine retrospektiv entworfene Utopie gipfelt, wie wir gesehen haben, auf keinen Fall im Rationalismus des herrschaftlichen Verhältnisses des Menschen zur Welt: sie entnimmt ihm ausschließlich ihre Perspektive.

Das historische Erkennen hat mit der Geschichte der menschlichen Sinngebungen – mit Geburt und Zerfall von Wertideen – zu tun; theoretische Untersuchungen können die typischen Bedingungen ihres Bestehens sowie die begünstigenden oder hindernden Machtverhältnisse identifizieren – das Beweisen von Werturteilen ist eine *prinzipiell* heterogene Frage. Die Geschichtsphilosophie ist in Webers Augen nichts anderes, als die deutende Erkundung der in der Sphäre der Kultur erschaffenen, von lebendigen Menschen bejahten und verneinten Werte, und

⁹³ *Altgermanische Sozialverfassung*, S. 517.

⁹⁴ Vgl. „*Wertfreiheit*“, S. 518 ff.

⁹⁵ „*Wertfreiheit*“, S. 530.

⁹⁶ Vgl. „*Objektivität*“, S. 558.

zwar in der Form, wie sie an historisch gegebenen Gegenständen verwirklicht worden sind.⁹⁷ Werte manifestieren sich in der Geschichte und werden von charismatischen Gestalten inmitten bestimmter Gemeinschaften beispielhaft gesetzt und offenbaren sich in ihren Lebensäußerungen. Der Forscher der Kultur spürt sie in ihrer Entstehung auf, und sind seine Ermittlungen von einem spezifisch soziologischen Interesse geleitet, so deckt er ihren Zusammenhang mit dem entsprechenden engeren – individuellen – und breiteren – historischen – Zusammenhang auf, um diejenigen Gruppen zu identifizieren, denen sie ihre Verbreitung verdanken. Eine Analyse etwa der Prophetie bedeutet die Erforschung derjenigen Werte, die wir an wirklichen Menschengestalten realisiert finden, sowie der Formen, in der sie sich realisiert haben. Der Religionswissenschaftler sucht Fragen zu beantworten, wie z.B.: was für Kräfte und Fähigkeiten haben zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten als außeralltäglich gegolten; was für Ideen und Lehren sind von Personen als geoffenbart vermittelt worden, die im bewährten Besitz eines Charisma aufgetreten sind; wie ist die von ihnen einheitlich gedeutete Welt mit dem Bestehenden „schöpferisch“ zusammengestoßen – wie jemand nun das Verkündete und Verrichtete beurteilt, ist seine private Angelegenheit.⁹⁸

Dieser Sachverhalt läßt sich an einem religionsgeschichtlichen Beispiel illustrieren, welches, wie es sich bald zeigen wird, für unsere Fragestellung von zentraler Bedeutung ist: Die Frage, ob das jüdisch-christliche Gottes-, Menschen- und Weltbild in einer wie auch immer erstellten normativen Skala der Kulturreligionen etwa dem des Hinduismus gegenüber „höher“ einzustufen ist, würde auch dann nicht in den Kompetenzbereich der Wissenschaft gehören, wenn die Elemente, die aus einer Jahrtausende überwölbenden religionshistorischen Entwicklung als wesentlich in Betracht kämen, genau identifizierbar und sinnvoll systematisierbar wären. Eine Stufenfolge der theoretisch möglichen und historisch aufgetretenen Gotteskonzeptionen und der mit diesen wahlverwandten Weltbilder ist wissenschaftlich nur dann akzeptabel, wenn sie ihren Maßstab dem Intellekt entnimmt.⁹⁹ Die Religionswissenschaft kennt – ihren Prämissen zufolge – keine „Offenbarung“: bei der Untersuchung der als heilig geltenden Urkunden und verbindlich überlieferten Tatsachen der verschiedenen Religionen befolgt sie die einheitlich elaborierten Grundprinzipien der historischen Kritik. Die Wissenschaft der Religion hat von dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott nur für die Menschenseite, d.h. für das Gottes-

⁹⁷ Vgl. *Roscher und Knies*, S. 122 f.

⁹⁸ Zum soziologischen Begriff des Propheten siehe *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 268 ff.; über die „schöpferische“ Macht des Charisma *ibd.*, S. 658.

⁹⁹ Vgl. dazu *Das antike Judentum*, S. 2 – Über die idealtypische Anordnung der Religionen und die Quellen von Webers Konstruktion H. G. Kippenberg: „Religionsentwicklung“, in H. G. Kippenberg – M. Riesebrodt (Hg.): *Max Webers Religionsystematik*, im Erscheinen.

und Weltverhältnis des Menschen Interesse. Ihre Frage lautet, wie die Welt zu erklären sei, wenn wir sie ohne den Beitrag übermenschlicher und überweltlicher *Ursachen*, jedoch mit der Einbeziehung der Wirkungen von übermenschlichen und überweltlichen *Deutungen* erklären.

In unserem Zusammenhang erscheint eine Formulierung im ersten Teil des *Objektivitätsaufsatzes* besonders bedeutsam, da die hier auftretenden Momente zur Bestimmung des geistigen Ortes von Webers Geschichtsmethodologie erheblich beitragen. „Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den *Sinn* des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommeneten Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen, daß ‚Weltanschauungen‘ niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren.

Nur ein optimistischer Synkretismus, wie er zuweilen das Ergebnis des entwicklungsgeschichtlichen Relativismus ist, kann sich über den gewaltigen Ernst dieser Sachlage entweder theoretisch hinwegtäuschen oder ihren Konsequenzen praktisch ausweichen.“¹⁰⁰

Demselben Gedanken begegnen wir einige Jahre später in einem Brief an Edgar Jaffé wieder, in welchem Weber Freuds Psychoanalyse übrigens am eingehendsten behandelt: „Keine Fachwissenschaft und keine noch so wichtige wissenschaftliche Erkenntnis [...] gibt ‚Weltanschauung‘.“¹⁰¹ Schon das biblisch geprägte Pathos der zuerst aufgeführten Sätze zeigt an, daß es für Weber, indem er die Feststellbarkeit jedes objektiven Sinnes verleugnet, um mehr geht, als um eine einfache methodologische Feststellung. Der Unterschied zur Aussage: „Eine Empirische Wissenschaft gibt es nicht anders als auf dem Boden des Seins, und sie besagt nichts über das Sollen“,¹⁰² springt ja sofort ins Auge. Was für Konsequenzen die Trennung von Tatsachen- und Werturteilen in bezug auf die historische Forschung mit sich bringt, das haben wir im ersten Kapitel besprochen. Die Wissenschaftslehre wird in unserem gegenwärtigen Zusammenhang an dem Punkt interessant, wo sie die Welt ihrer Entstehung umschreibt. Im Folgenden machen wir uns an den Versuch, Webers wissenschaftliches Selbstverständnis, das in den methodologischen Schriften niedergelegt ist, als Zeitdiagnose zu lesen und dadurch etwas über die Welt zu erfahren, der sie entsprungen ist. Weber bringt zweifellos eine spezifisch moderne Erfahrung zum Ausdruck, als er für die Unableitbarkeit der zur Welt Stellung nehmenden Weltanschauungen aus der Welt eintritt. Unser Zitat

¹⁰⁰ „Objektivität“, S. 154.

¹⁰¹ Brief an Edgar Jaffé vom 13. September 1907, zitiert von Baumgarten, S. 644. ff.

¹⁰² *Debattenreden*, S. 417.

behauptet eigentlich, daß sich die Wissenschaft nicht nur nicht über die gedankliche Ordnung der Erfahrungen erheben kann, vielmehr hat sich auch die Philosophie, sofern sie sich auf die Bedingungen der aktuellen Weltepoche einstellt, damit zu begnügen, die inneren Zusammenhänge der Ideen intellektuell zu erschließen, „für die teils wirklich, teils vermeintlich gekämpft worden ist und gekämpft wird.“¹⁰³ In einer „entzauberten“ Welt, die keine unberechenbaren Mächte zu kennen vermeint, in der „sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“,¹⁰⁴ ist der „Sinn“, im Zeichen einer transzendentalen Wende, nicht gegeben, sondern nunmehr aufgegeben.

Das vorhin eingehend besprochene fundamentale Prinzip der Begriffsbildung, die unüberbrückbare Distanz zwischen Begriff und Wirklichkeit, bedeutet auf der Ebene der Weltanschauung, daß die aus Wertgesichtspunkten geformten Idealtypen als provisorische Orientierungspunkte sich prinzipiell nicht zu endgültig geschlossenen Weltbildern ordnen. Hinter dem Konzept der idealtypischen Begriffserzeugung liegt augenscheinlich ein neuartiger Begriff der Wirklichkeit: die „Sinnlosigkeit der endlosen Flucht unendlicher Mannigfaltigkeiten“.¹⁰⁵ Die „Wahrheit der Tatsachen“¹⁰⁶ beschreibt eine jeder früheren gegenüber neue Welt. Der Mensch findet sich, zuerst in der Neuzeit, umgeben von an sich nichtssagenden Gegenständen und hineingestellt in einen an sich sinnlosen Strom des Geschehens. Karl Löwith, der als Erster auf die anthropologische Einheit hinter Webers fragmentiertem Denken hingewiesen hat, schreibt dazu folgendes: „Die idealtypische ‚Konstruktion‘ hat zum Fundament einen spezifisch ‚illusionslosen‘ Menschen, der von einer objektiv sinnlos und nüchtern und insofern betont ‚realistisch‘ gewordenen Welt auf sich zurückgeworfen und nun genötigt ist den gegenständlichen Sinn und Sinnzusammenhang, überhaupt das Verhältnis zur Wirklichkeit als das ‚seine‘ allererst herzustellen und den Sinn ‚zu schaffen‘, praktisch und theoretisch.“¹⁰⁷ Auf den anthropologischen sowie den existentiellen Aspekt der Aussage, die Situation des Menschen in dieser Welt kommen wir noch zurück, an dieser Stelle beschäftigt uns zunächst die genauere Beschaffenheit „seiner“ Welt. Weber meint nun mit einer Entschlossenheit, die keine Zugeständnisse zuläßt, daß die Wirklichkeit, mit der die Wissenschaft sich beschäftigt und die mit der Welt des modernen Menschen, sofern er seine Lage ohne Selbsttäuschung ermisst, zusammenfällt,¹⁰⁸ als eine graue „Unendlichkeit des historisch Gleichgültigen“¹⁰⁹ vor uns steht.

¹⁰³ „Objektivität“, S. 150.

¹⁰⁴ „Objektivität“, S. 180.

¹⁰⁵ Roscher und Knies, S. 61.

¹⁰⁶ „Objektivität“, S. 155.

¹⁰⁷ K. Löwith: „Max Weber und Karl Marx“, S. 344.

¹⁰⁸ Das wird, im Geiste Kants, bei der Feststellung der einzigen Möglichkeitsbedingung der Kulturwissenschaften so formuliert: „Transzendente Voraussetzung jeder

Wie bereits erwähnt, bildet der auch in sich vielschichtige Rationalismus des Abendlandes den zentralen und Bezugspunkt der Weberschen Soziologie, dessen charakteristischen Züge und Einmaligkeit erst aus dem Vergleich mit den verschiedensten historisch rekonstruierbaren Gestalten der Rationalität hervorleuchten. Daher überrascht es nicht, daß dieses neue, eigentümlich durchrationalisierte Bild der Wirklichkeit sich in den meisten Studien – von der Wissenschaftslehre bis zur Religionssoziologie – abzeichnet. Unter diesem Gesichtspunkt verdienen drei Texte besondere Beachtung: ein Gutachten, eine veröffentlichte Rede und eine religionssoziologische „Zwischenbetrachtung“. Das Gutachten, das im Januar 1914 im Kreis des Vereins für Sozialpolitik zur Diskussion gestellt worden war und dessen umgearbeitete Fassung später unter den Aufsätzen zur Wissenschaftslehre ihren Platz fand, wägt den Sinn der „Wertfreiheit“ auf dem Boden der Kulturwissenschaften allseitig ab. Zum eigentlichen Anliegen des Textes sei hier nur soviel bemerkt, daß die Forderung der „Wertfreiheit“ sich genauso wenig für die Sterilität des Denkens einsetzt, wie auch der Begriff der „Objektivität“: ihren gemeinsamen theoretischen Status legen auch die beide umschließenden Anführungszeichen nahe. Für unseren Belang ist es aber wichtiger, daß der fragliche Bericht, im Kontext einer Analyse des modernen Wissenschaftsbegriffs, implizite Andeutungen auf diejenige – „uns umgebende“ – Wirklichkeit enthält, in der die wissenschaftliche Erkenntnis im modernen Sinne zustande kommt.

Webers Standpunkt hat sich seit dem *Objektivitätsaufsatz* nicht verändert: der Wissenschaftler entnehme seine Antworten, sofern er das Auseinanderzuhaltende nicht vermengt, demselben Stoff der allgemein kommunizierbaren Erfahrung, in dessen Medium er auch seine Fragen formuliert. Die vom Geschehen abgelesenen Entwicklungstendenzen beinhalten nichts Zwingendes in bezug auf ihre bewertende Beurteilung. Der Umstand, daß der Protestantismus – an den ursprünglichen Intentionen gemessen – paradoxe Folgen gezeitigt und in Hinsicht auf das Schicksal des modernen Menschen scheinbar verhängnisvolle Prozesse in Gang gebracht hat, besagt nichts von der Gültigkeit der Reformation oder vom Wahrheitsgehalt etwa der Prädestinationslehre. Wenn aber die noch so gründliche Durchforschung der kausalen Zusammenhänge der immer und überall individuell gearteten Wirklichkeit keine Antworten auf die den Menschen in seiner Existenz zutiefst besorgenden Fragen gibt, bleibt nur

Kulturwissenschaft ist ... daß wir *Kulturmenschen sind*, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt *Stellung* zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen. Welches immer dieser Sinn sein mag, er wird dazu führen, daß wir im Leben bestimmte Erscheinungen des menschlichen Zusammenseins aus ihm heraus *beurteilen*, zu ihnen als bedeutsam (positiv oder negativ) Stellung nehmen. Welches immer der Inhalt dieser Stellungnahme sei, – diese Erscheinungen haben für uns Kulturbedeutung, auf dieser Bedeutung beruht allein ihr wissenschaftliches Interesse.“ („*Objektivität*“, S. 180 f.)

¹⁰⁹ Roscher und Knies, S. 51.

noch zu fragen, in welchem Sinne sie dazu schweigt. Die Wissenschaft, d. h. die intellektuelle Erkenntnis der „uns umgebenden Wirklichkeit“, kann mit dem sich Ziele steckenden Menschen – in der Gestalt einer wissenschaftlichen Philosophie – bis zu dem Punkt mitgehen, wo er die Position seiner eigenen Stellungnahme im Raume der überhaupt möglichen und prinzipiell unversöhnlichen Stellungnahmen einzusehen vermag.¹¹⁰ Der letzte Schritt vor der jeden greifbaren Anhalt ermangelnden Spekulation, den die Wissenschaft in der Begleitung des Menschen, der sein Leben von Entscheidung zu Entscheidung führt, mitgehen kann, ist die Ergründung der sinnhaften Zusammenhänge der in Werturteilen sich manifestierenden letzten Wertmaßstäbe und ihrer Folgen, sowie die Bewußtmachung des Gewollten – die letzten, im strengsten Sinne persönlichen Entscheidungen muß jeder für sich treffen. Erkennen, „worum und worüber man sich *nicht* einigen könne“ – das ist der Kern des Begriffs der „Wertediskussion“.¹¹¹ Die einzige eigene Tugend der Wissenschaft, die „intellektuelle Rechtschaffenheit“, fordert anzuerkennen, daß die Feststellung der Kulturphänomene an keiner Stelle zur Beantwortung der ihrem Wesen nach heterogenen Frage beiträgt, was denn die Inhalte der Kultur für sich und in ihrem Verhältnis zueinander Wert sind.¹¹² Hinter dem radikalen Dualismus der erfahrungsmäßig gewonnenen Tatsachen und der Stellungnahmen zu ihnen liegt eine „ethisch irrationale Welt“¹¹³ verborgen.

Andererseits werden wir auch sehen, daß die Selbstbeschränkung auf die „Wahrheit der Tatsachen“ als Terrain des Erkennens auch die Struktur der menschlichen Lebensprobleme und ihrer Lösungen weitgehend beeinflußt. Um auf ein früheres Beispiel zurückzugreifen: eine Erkenntnis, die sich – nehmen wir die Möglichkeit einer solchen an – an kommunizierbaren und darüber hinaus konsensfähigen Erfahrungen orientiert, kennt zwar keine „Offenbarung“, aber indem sie die Tatsachen der Religionsgeschichte im Raume der subjektiven Stellungnahmen unterbringt, bindet sie die Anerkennung ihrer Gültigkeit an die Selbstaufgabe der Vernunft. Damit sagt sie sich ein für allemal vom scholastischen Theologem los, welches das der menschlichen Vernunft entspringende Naturrecht mit der göttlichen Offenbarung gleichsetzt und auf der Entzifferbarkeit der Absichten der Schöpfung aus der Welt beharrt.

Soweit es Webers spärlichen Hinweisen einerseits, mittels philologischer Analyse der Texte andererseits erschließbar ist, entstand die kurze Studie, die – unter der nichts- und doch vielsagender Überschrift „Zwischenbetrachtung“ – gleichsam den vollständigen Bezugssystem seines Denkens in gedrängtester Form beinhaltet, nahezu zeitgleich mit dem

¹¹⁰ Vö. „Wertfreiheit“, S. 508.

¹¹¹ „Wertfreiheit“, S. 503.

¹¹² Vgl. „Wertfreiheit“, S. 491. und später *Wissenschaft als Beruf*, S. 602.

¹¹³ „Wertfreiheit“, S. 505.

Wertfreiheitsaufsatz und der *Einleitung* zu den religionssoziologischen Aufsätzen.¹¹⁴ Für uns interessant ist hier nicht, wie der Text, zwischen die Ausführungen über chinesische und indische Religiosität eingerückt, den Versuch einer idealtypischen Systematisierung der Kulturreligionen unternimmt; nicht einmal ihre gewonnene Stufenfolge am gewählten Maßstab ist hier von Belang; sondern der Maßstab selbst, der für die Anordnung sorgt. Liegen nun die Betrachtungen, deren Mitte wir in dieser *Zwischenbetrachtung* vor uns haben, auf der Linie des bisher Gefundenen, können sie sich um nichts anderes drehen, als um diejenige Gestalt des Rationalismus, die die Welt des Okzidents nachhaltig geprägt und ihr die Form gegeben hat, wie wir sie heute kennen. Der Untertitel hilft da gleich weiter: der springende Punkt für die Übersicht der sogenannten Kulturreligionen, auf deren gemeinsame Beschaffenheit – darauf also, worin Kultur für Weber besteht – wir in unserem nächsten Kapitel zu sprechen kommen, ist die Distanz, die sie zur eigenen – je selbsterschaffenen – „Welt“ ausbauen. Die Abmessung des Abstands der Religionen als herkömmlicher Instanzen der Sinnstiftung und Weltbildvereinheitlichung von der „Welt“ und ihren Ordnungen bestimmt zugleich den Ort, den unsere Gegenwart in der Weltzeit einnimmt. Die Untersuchung der am Leitfaden der Weltablehnung geordneten Religionen führt auf unsere Gegenwart zu. Die weltverneinende Haltung, die von den Religionen, die die Erlösung von allem Weltlichen in ihrer Mitte haben, führte in einer Zeit – nämlich der unsrigen –, die der Religion am weitesten entrückt ist, zur völligen Sinnlosigkeit der Welt. In diesem Punkt wird die Neuzeit, wie wir sehen werden, nicht einmal von den ansonsten weltablehnendsten Religionen eingeholt.

Das einheitliche Weltbild des Mittelalters, unerschütterlich verankert in der allumfassenden Einheit der Kirche, vermochte es, die Mannigfaltigkeit der Lebensgebiete, durch die getreue Nachahmung der göttlich vorgegebenen und theologisch untermauerten Abstufung der Seinshierarchie, in sich zu verbinden. Die Naturgesetze der gesellschaftlichen Ordnung geben, als unmittelbare Ausflüsse der göttlichen Offenbarung, jedem die ihm fügungsmäßig zugewiesene Position und Aufgabe in der ebenso kosmischen wie organischen Ordnung genau an: an der Spitze der Hierarchie oder eben – an ihrem Fuße. Selbst Luther kennt und erkennt noch die Welt als den Ort der höheren „Schickung“ für die individuelle Betätigung. Während die unterschiedlichsten Bereiche des Denkens sich unter dem Namen *philosophia* im Dienst der *theologiae* im

¹¹⁴ „Zwischenbetrachtung (1915)“, in: *Religionssoziologie* I, S. 536 ff. Eine etwas frühere Fassung, vermutlich aus 1913, bildet unter dem Titel „Religiöse Ethik und Welt“ den elften Teil der *Religionssoziologie in Wirtschaft und Gesellschaft*. Zur Entstehungsgeschichte sowie zur Bedeutung des Textes im Werk siehe W. Schluchters systematische Analyse: „Rationalismus der Weltflucht und des organischen Relativismus. Hinduismus und Buddhismus“, in: ders.: *Religion und Lebensführung* Bd. 2, S. 62 ff.

Wesentlichen streitlos vereinigen, verbürgt der theologische Einheitsbegriff der „Schöpfung“ den Durchgang zwischen den einzelnen Ordnungen der Welt. Wissen und Kunst, Technik und Herrschaft strukturieren sich gleichmäßig um die Suche nach der einen göttlichen Wahrheit.¹¹⁵

Die vorhin noch schlummernde Spannung der Religion zur Welt wird vom Protestantismus – mit der Verinnerlichung der Glaubensinhalte – stellenweise bis zur Unerträglichkeit gesteigert: Luthers genauso verzweifelte wie verbitterte Kämpfe gegen das aufflammende Apokalyptische der „Schwarmgeister“ sind ja bekannt.¹¹⁶ Die religiös fundierte weltablehnende Haltung konnte jedoch die Welt nicht mehr als eine Einheit behandeln: die eine gegenweltliche Spannung fächert sich allmählich in eine Vielheit von Dichotomien aus und der virtuose Religiöse ist nun gezwungen, sich mit der aus eigenem Standpunkt irrationalen Rationalität der verschiedenen Ordnungen des Alltags einzeln auseinandersetzen. Das mittelalterliche Miteinander der Sphären, das in all seinen Gliedern auf die Schau des Göttlichen gerichtet war, zerfällt an der Schwelle zur Neuzeit in ein unversöhnliches und Übergangsloses Gegeneinander von feindlichen Prinzipien. Das jahrhundertlang erfolgreich Vereinte schließt sich nicht mehr bruchlos zusammen: die unwiderruflich zerspaltenden Sphären des Lebens differenzieren sich um eigene Prinzipien aus. Das Religiöse ordnet sich um das Heilige, das Politische nimmt die Macht zu seinem Kern, die Wirtschaft erzeugt einen eigenständigen Kosmos um den Gewinn herum und die Wissenschaft heftet ihren Blick auf die Wahrheit ausschließlich um ihrer selbst willen.¹¹⁷ In der Welt des zur Versteinerung tendierenden Alltags wird die Religion eine – aus dem Standpunkt der Welt – spezifisch irrationale Macht, und als aktuell letztes Ergebnis des Prozesses wird sie aus dem Raum verdrängt, den der Mensch der Neuzeit noch als „Welt“ versteht.¹¹⁸

Webers Ausführungen zum Verhältnis zwischen wissenschaftlicher und religiöser Weltauffassung¹¹⁹, die direkt zu den gedanklich konstruierten aber historisch bedeutsamen Stufen der Weltverneinung hinführen, bringen uns

¹¹⁵ Vgl. dazu *Zwischenbetrachtung*, bes. S. 546 ff. – Über Konstruktionsversuche von radikal andersgearteten, im Wesentlichen dualistisch strukturierten, Welten existieren die letzten Berichte aus der Spätantike in den Schriften der Patristik, welche die als ketzerisch überwältigten Lehransätze fragmentarisch und fossilienhaft aufbewahrt haben.

¹¹⁶ Zu Luthers Einstellung zu den weltlichen Ordnungen wie der Obrigkeit und zu den „Bauernunruhen“ vgl. *Die protestantische Ethik*, S. 76.

¹¹⁷ Zu der Frage, in welchem Maße die einzelnen Sphären, die zwar ihrer immanenten Logik folgen, auch tatsächlich Ordnungen zu tragen und Lebensführung zu steuern fähig sind, siehe T. Schwinn: „Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen“, in: A. Bienfait – G. Wagner (Hg.), *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters ‚Religion und Lebensführung‘*, Frankfurt a. M. 1998, S. 270 ff.

¹¹⁸ Vgl. *Zwischenbetrachtung*, S. 564

¹¹⁹ *Zwischenbetrachtung*, S. 564 ff.

auch zum gemeinten Sinn der Metapher vom „Baum der Erkenntnis“ näher. Es ist als eigenste Leistung der Moderne zu verzeichnen, sich eine Welt erschaffen zu haben, die an sich jeden Sinnes entbehrt. Dazu bediente sie sich der Hilfe eines Instruments, die sie ihrer Form nach dem antiken griechischen Geist zu verdanken hat. Auf der Suche nach den Ursachen des als verhängnisvoll konstatierten Prozesses der Weltentzauberung stößt Weber auf das theoretische Denken als entscheidende Macht, die mit der Durchrationalisierung des Weltganzen den neuen, entzauberten Begriff der Wirklichkeit mit hervorbrachte. Das empirische – kommunizierbar erfahrungsmäßige – Erkennen besitzt seine Eigenlogik, schneidet seine Instrumente dem jeweiligen Interesse und Gegenstand zu, und produziert einen Kosmos von Wahrheiten, die von anderen Instanzen ungerne wahrgenommen werden. Reichlich sprudeln aus den Wissenschaften unerbetene Einsichten, die von den andersgerichteten Rationalitäten von anderen Ordnungen der Welt aus betrachtet irrational erscheinen. In Webers Konzeption stellt die Religion eine solche Sphäre eminenterweise dar: ihre Geschichte zeigt – den eigenen Normen folgend – eine fortschreitende Entfernung von der „Welt“. In dem Kampf zwischen Wissenschaft und Religion ringt die „Wahrheit der Tatsachen“ mit einer „letzten Stellungnahme zur Welt kraft unmittelbaren Erfassens ihres ‚Sinnes‘.“¹²⁰ „Wo immer ... rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierter Kosmos sei, endgültig hervor. Denn die empirische ... Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, welche überhaupt nach einem ‚Sinn‘ des innerweltlichen Geschehens fragt.“¹²¹

Unter „Entzauberung“ kann ein Doppeltes verstanden werden, je nachdem, was Zauber heißt. Einmal bezeichnet sie für Weber einen Prozeß, der die prinzipiell restlose Beherrschung der Welt oder wenigstens den Glauben daran ermöglicht, ohne daß der Mensch darauf angewiesen wäre, Mächte, die außerhalb seines Selbst und alles für ihn Verfügbaren walten, in den eigenen Bann zu schlagen und durch Zauber zu bezwingen. Die Manipulationen des bewährten Besitzers von Zauberkräften richten sich nicht direkt auf die „uns umgebende Wirklichkeit“, sondern auf eine andere, *diese* umgebende. Seine Zaubertaten sind im Wesentlichen Gegenzaubereien, die das Irrationale im Sinne des Unberechenbaren des fremden Zaubers abzuwehren suchen. Diese Welthaltung finden wir bei Weber im Begriff der Magie verdichtet. Der Mensch, indem er mit dem Organ des Intellekts, das er in steigendem Maße als den Angelpunkt seines

¹²⁰ *Zwischenbetrachtung*, S. 566.

¹²¹ *Zwischenbetrachtung*, S. 564.

eigenen Wesens erkennt, an die Welt herantritt, sieht sich naturgemäß einer immer intellektueller beschaffenen Welt gegenüber. Diese schließt sich durch seine Erkenntnisoperationen allmählich zum lückenlosen Kosmos von immanenten Ursächlichkeiten zusammen, der keine Einbrüche des Irrationalen im Sinne des Nicht-Intellektualisierbaren kennt – und seiner Anlage nach auch nicht kennen kann. Die Welt der Wissenschaft macht, wenigstens in diesem Sinne, eine vollständige Welt aus.

„Entzauberung“ bezeichnet aber im breiteren Sinne die Entstehung der Welt als Stätte der „mit immer weiterer Entfaltung und Differenzierung immer sinnloser werdenden Kultur“.¹²² Die Bewegungen der empirischen Betrachtung folgen dem Weg der Entstehung von Religionen förmlich genau nach, mit dem entscheidenden Unterschied, daß sie ihn eben rückwärts vollbringen. Während die Dinge und Abläufe der Welt dort mit Bedeutung belegt werden, haben sie in diesem Zustand keine Bedeutung mehr und tragen keinen Sinn in oder hinter sich: sie sind einfach da und laufen vor unserem nüchternen Blick ab.¹²³

Die Rolle der Wissenschaften in der Erzeugung einer Welt, die dem Betrachtenden jeglichen Sinn verweigert, d.h. die Tatsache, daß alles zu den Möglichkeiten der Wissenschaft Gesagte zugleich das Gebiet des *überhaupt* Wissbaren umschreibt – mit anderen Worten: die Grenzen des rationalen Diskurses absteckt –, wird auch von der berühmten Rede zur Stellung der Wissenschaft unter den Ordnungen der Welt bestätigt.¹²⁴ Die Intellektualisierung des Denkens, die immer weitere Gebiete beherrscht, d.h. die Rationalisierung der Welt im Sinne der logisch-gedanklichen Konsequenz und Konsistenz, mit einem Wort: das auf der „Wahrheit der Tatsachen“ beharrende Erkennen erfüllt dabei den Menschen in steigendem Maße mit dem Bewußtsein, daß man, „wenn man nur *wollte*“, die eigenen Lebensbedingungen jederzeit erkunden 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.“¹²⁵ Nur eines bleibt dem Intellekt auf seinem welterobernden Weg, trotz des immer wieder erhobenen Anspruchs, „die einzig mögliche Form der denkenden Weltbetrachtung zu sein“, ¹²⁶ verschlossen: der Zugang zu den Fragen, die den Menschen in seiner Existenz aus nächster Nähe betreffen.

Was Weber „Wahrheit der Tatsachen“ nennt, ist aus der Philosophie am ehesten mit Nietzsches antimetaphysischer Haltung auf eine Linie zu stellen. Der auch von Weber aufgenommene Begriff und Gedanke der

¹²² *Zwischenbetrachtung*, S. 571.

¹²³ Vgl. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 248.

¹²⁴ Vgl. dazu auch K. Jaspers: *a.a.O.*, S. 92 ff.

¹²⁵ *Wissenschaft als Beruf*, S. 594.

¹²⁶ *Zwischenbetrachtung*, S. 569.

„intellektuellen Rechtschaffenheit“ erstrebt die Befreiung der Urteilsbildung von Vorurteilen, die als metaphysische Wahrheiten aufgeführt werden. Sie fragt nicht mehr nach dem wesenhaft verstandenen Ursprung unserer „Wertschätzungen“ – um nur das Wichtigste zu erwähnen –, sondern nach ihrer Herkunft und ihrer Genese. Den Philosophen, wenn sie Metaphysik treiben, ermangelt es vor allen Dingen an historischem Sinn. Im Kern ihres Denkens steckt dadurch, daß sie den heutigen Menschen zum eigentlichen Menschen erheben, die Idee des Gleichbleibenden und An-sich-Seienden: einige scheuen sogar die Vorstellung des Werdens. Eine ehrliche historische Untersuchung würde jedoch auch die edelsten unserer Empfindungen als Gewordenes ausweisen; es ist schließlich alles „geworden; es gibt *keine ewigen Tatsachen*: so wie es keine absoluten Wahrheiten gibt.“¹²⁷ Anstatt großartigen, zweifelsohne „beglückenden und blendenden Irrtümern“¹²⁸ zu folgen, ist es an der Zeit, sich in die Spur von „unscheinbaren“, aber umso näherliegenden Wahrheiten zu begeben. Nietzsche ist gerade auf dem Weg zu solchen „unscheinbaren Wahrheiten“, wenn er sich nicht dafür interessiert, was als wirklicherer und wahrerer Ursprung *hinter* oder *über* unseren Werturteilen, in nebelumhüllter Höhe stecken sollte. Es interessiert sich nicht für das, was von der vergehenden Zeit bedauerlicherweise verschleiert worden ist, sondern für das unseren Werturteilen *zeitlich* Vorausgehende. In seinen Untersuchungen stößt der Genealoge, statt vermeintlich auf immer schon dagewesener Wesentlichkeiten, genau abreißbare Konturen, sprungfreie Kontinuitäten und sich der Macht der Zeit entziehender Formen auf Einmaligkeiten, Zufälligkeiten, sich gegeneinander auflehrende Kräfte und grundsätzliche Brüche.¹²⁹ Die „historische Philosophie“ soll im verschlungenen Gewebe des stetigen Werdens und Entstehens Orientierung finden und so tief in der zeitlichen Abfolge von Ursachen und Folgen zurückschreiten, solange ihr Fuß noch geschichtlichen Boden betritt, ohne auch nur für einen Augenblick in Richtung auf etwas Übergeschichtliches auszuschweifen. In seinem Suchen darf sie sich nicht auf äußere Anhaltspunkte stützen, die ausschließliche Quelle ihres Wissens ist die Welt des Geschehens. Nietzsche nimmt alle Vorstellungen unter einem Hut zusammen, die die empirische Welt zugunsten einer imaginären Hinterwelt entwerten, von der Ideenlehre Platons über das christliche Jenseits bis zum Ding-an-sich von Kant, und

¹²⁷ F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, in: ders.: *Werke* Bd. 1, S. 448. ff.

¹²⁸ ebd.

¹²⁹ In diesem Zusammenhang hat der Umstand keine Bedeutung, daß die Genealogie, Nietzsches Absichten zufolge, durch die „Kritik der Werte“ die Wiederherstellung ihrer Rangordnung bezweckt. Webers Meinung über eine psychologische Reduktion der „asketischen Ideale“, die dem okzidentalen Menschen vorschweben, können wir hier auch dahingestellt lassen. – Zur Genealogie als historischer Methode siehe M. Foucault: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in Conrad, C. – Kessel, M. (Hg.): *Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*, Stuttgart 1998, S. 43. ff.

verwirft sie mit einem Schlage als Zwei-Welten-Lehre.¹³⁰ Hinter unserer Welt steckt keine, die wirklicher und wertvoller wäre, kein Reich der „ewigen Werte“, von dem aus die erstere ihren Sinn erhalte. Für unseren Gesichtspunkt ist ein spätes, nachgelassenes Fragment von besonderer Bedeutung, da es den an die „Tatsachen“ gewöhnten Blick mit der okzidentalen Tradition der Geschichtsphilosophie – negativ – Verknüpft: „...der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt, bekommt *Ekel* vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung.“¹³¹

Die abendländische Philosophie hatte – mit einer für unseren Gesichtspunkt zulässigen Vereinfachung – von den vorsokratischen Anfängen an die Suche nach dem wirklich Seienden, unveränderlichen und unvergänglichen Einen als ihre höchste Aufgabe verstanden. Ihr Ziel, das Hervor-, genauer das Hinaufstoßen zu den zeitlos gültigen Wahrheiten meinte sie dadurch zu erreichen, daß sie sich von der uns umgebenden, an jedem Punkt der Veränderung unterworfenen Welt abwendet. Die Behauptungen über den materiellen Inhalt des Zugrundeliegenden und Ursprünglichen seitens der verschiedensten Schulen, die verschiedene Wege zum Immer-Seienden angetreten hatten, gingen zu weit auseinander, um eine Einigung über ihre genaue Beschaffenheit zu erreichen. Eines wurde jedoch von keinem bezweifelt, daß es nämlich nicht im Entstehenden und Veränderlichen zu suchen sei. Das Urwasser Thales‘ ist wesensfremd von dem Lebelement des künstenbewohnenden antiken Griechen, es ist nicht einmal dessen ins Unendliche gesteigerte Abwandlung. Vom Erkennen des zum Weltprinzip erhobenen wahrhaft Seienden erhoffte der Philosoph einen unmittelbaren Einblick in die wahre Struktur der Welt sowie in die grundsätzliche Einheit der erfahrungsmäßig unendlichen Mannigfaltigkeit, die sich vor der unmittelbaren Anschauung auftut.

Im allumfassenden Zusammenhang des platonischen Denkens entstammt nicht nur die Erkennbarkeit des mittels Vernunft Erkennbaren dem sowohl das Schöne als auch das Rechte letztlich in sich vereinigenden Guten, sondern zugleich sein Dasein und sein Wesen – soweit es ein solches besitzt. Die Idee des Guten ist ja keine Wirklichkeit, sie „ragt vielmehr über die Wirklichkeit an Hoheit und Macht hinaus.“¹³² Ordnung, Maß und Einheit der Ideen und indirekt der in unablässiger Veränderung begriffenen Welt, die sich alle dem Guten überhaupt verdanken, lassen sich, zumindest mit äußerer Hilfe, in Erinnerung rufen. Die Wahrheit wartet unveränderten Wesens auf den nach ihr Suchenden am Ende seines Denkweges. Beim Anbruch der okzidentalen philosophischen Tradition schien man mit der

¹³⁰ Am prägnantesten wohl in seiner *Götzen-Dämmerung*, in einem einseitigen Kapitel darüber, „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“, in: *Werke* Bd. 2, S. 963.

¹³¹ F. Nietzsche: *Aus dem Nachlass der Achzigerjahre*, in: *Werke* Bd. 3, S. 881.

¹³² Platon: *Der Staat* 509b, S. 244. zitiert in der Übersetzung von Wilhelm Wiegand.

platonischen Dialektik „ein Mittel zur Hand [zu haben], womit man jemanden in den logischen Schraubstock setzen konnte, so daß er nicht herauskam, ohne zuzugeben: entweder daß er nichts wisse: oder daß dies und nichts anderes die Wahrheit sei, die ewige Wahrheit, die nie vergehen würde, wie das Tun und Treiben der blinden Menschen. ... Und daraus schien zu folgen, daß, wenn man nur den rechten Begriff des Schönen, des Guten, oder auch etwa der Tapferkeit, der Seele – und was es sei – gefunden habe, daß man dann auch ihr wahres Sein erfassen könne, und das wieder schien den Weg an die Hand zu geben, zu wissen und zu lehren: wie man im Leben ... richtig handle.“¹³³ Die Dinge und die Menschen nähern sich der Wahrheit immer weiter an, indem sie ihrer eigenen Idee – d.h. der Mensch dem Menschen – entsprechen. Diese können aber, der alles verflüchtigenden Macht der Zeit nicht unterworfen, durch keinerlei Erfolgslosigkeit des Unternehmens oder Ohnmacht des Unternehmers in ihrem Sein und ihrer Gültigkeit beeinträchtigt werden.

In dieses Programm des anbrechenden griechischen Denkens fügte sich die philosophische Tradition bis zum Hegelschen System ein. In Hegels Philosophie ist es für die Dialektik möglich geworden, sich der höchsten, das heißt religiösen Wahrheiten zu bemächtigen, sobald die Vernunft den Begriff der Offenbarung historisch in sich aufnimmt und dadurch alle Gegensätze zwischen Wissen und Glauben vollkommen schichtet.

Als die von Weber konzipierte Wissenschaft¹³⁴ – die mit Wissenschaftsanspruch auftretende Philosophie miteinbegriffen, falls sie mehr sein will, als eine bloße Ansammlung von „Meinungen“ – sich um die Erkenntnis der „Wahrheit der Tatsachen“ bemüht, vollzieht sie jeden ihrer Schritte in einer Sphäre, die nach dem herkömmlichen Begriff der Philosophie vom Erkennen des „Wesentlichen“ prinzipiell unberührt bleibt.¹³⁵ Um auf ein vielinterpretiertes und auch von Weber herangezogenes Bild aus Platos *Politeia* zurückzugreifen, erliegt die

¹³³ *Wissenschaft als Beruf*, S. 596.

¹³⁴ Das endgültige Scheiden der wissenschaftlich verstandenen Wahrheit von anderen Werten – wie dem Schönen, Guten, Heiligen – ist nach Webers Überzeugung ein neuzeitlicher, kaum noch rückgängig zu machender Ertrag des Denkens: nie zuvor hatte sie die Welterkundung, nicht einmal mit vergleichbarer Ausschließlichkeit, zu einer autonomen Sphäre strukturiert. Weber unterläßt es nicht zu betonen, daß die „Wahrheit der Tatsachen“ nichts an sich Erkennenswertes ist. Der Wert der wissenschaftlich anvisierten – von Werturteilen getrennten – Erkenntnis läßt sich aus sich heraus nicht begründen: es besteht, je nach Überzeugung, die Möglichkeit der Überordnung anderer Werte. Der gegenseitige Irrationalismusvorwurf der Wissenschaft und der Religion beruht auf diesem Umstand, vgl. *Zwischenbetrachtung*, S. 548. – Die „für sich betriebene Wissenschaft“ läßt sich aus den verschiedensten – vitalistischen, religiösen usw. – Standpunkten angreifen, siehe dazu *Roscher und Knies*, S. 61.

¹³⁵ Die wirkungsmächtigste Ausführung der These findet sich wohl bei Aristoteles: *Metaphysik* A 981. Zum Unterschied zwischen dem praktischen Wissen vom Wesen des Guten und dem bloß theoretischen und technischen Wissen ders.: *Nikomachische Ethik* 1141 sk.

Wissenschaft der Neuzeit, sofern sie die prinzipiell unverträglichen Ordnungen der Welt nicht mit Gewalt miteinander versöhnen will, nicht dem Reiz einer formal befriedigenden Metaphysik und verläßt die Höhle des Alltags, in der das Leben der lebendigen Menschen abläuft, nicht. Sie läßt sich vielmehr auf die Nachzeichnung derjenigen Gebilde, die von der unmittelbaren Anschauung vorgefunden werden, und das nie endgültig gelingende Nachvollziehen ihrer Zusammenhänge ein. Ihre Gegenstände erscheinen – um bei der Metapher zu bleiben – an den Wänden der Höhle. Platos Ideen sind zu bloßen Begriffen verblaßt, die höchstens noch die Fähigkeit besitzen, sich von immer neuen Perspektiven aus und immer erneut um die denkende Ordnung der unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zu bemühen.¹³⁶ Die Wahrheit, die von den Wissenschaften der menschlichen Kultur und von einer dem aktuellen Weltzustand angemessenen Philosophie erzielt werden können, verbleiben innerhalb des Reiches der entstehenden und vergehenden, in ihrer Existenz ständig verändernden Phänomene, mit einem Wort innerhalb dessen, was der moderne Mensch als seine Welt kennt.

Als die Naturwissenschaften, sich aus der Obermacht der Theologie befreiend, die Erkundung der Naturwelt unternahmen, konnten sie sich lange noch im Besitz des – religiös festgelegten – Zieles wissen, dessen Verwirklichung sie durch Zergliederung der Phänomene auf Folgen und Ursachen zu erzielen erhofften. Das *eine* Ziel ging aber inzwischen, was teils dem wissenschaftlichen Denken selbst zu verdanken ist, nach der gleichstimmigen Aussage der Betroffenen, eindeutig verloren. Ein ganzes Heer von miteinander wetteifernden Zielen trat in den Gesichtskreis der Wissenschaften, alle mit dem Anspruch der Ausschließlichkeit behaftet; und wäre dies der Vielfältigkeit nicht genug, erscheint jedes von ihnen aus den verschiedensten – miteinander unvereinbaren – Gründen wünschenswert. Die Naturwissenschaften beschrieben den Kosmos als Wirkungsgebiet von eisernen Gesetzmäßigkeiten und eliminierten aus ihm dadurch das Zaubhafte. In der Welt blieb prinzipiell nichts Unerforschliches mehr zurück, irgendeinen Sinn konnte nur noch das Ganze des Geschehens, die „Geschichte“, übrig haben. Nachdem die Naturwissenschaften die Welt restlos in einen kausalen Mechanismus im Sinne der „Natur“ verwandelt hatten, begannen nunmehr die historischen Wissenschaften, alles in bloßes „Geschehen“ zu überführen und dadurch die Entzauberung der Welt zu vollenden.

Der Historiker, wie gründlich er auch mit seinen wissenschaftlichen Instrumenten – also in der einzigen Weise, die sich vor dem modernen

¹³⁶ E. v. Kahler wirft Weber vor, daß er seine ansonsten treffende Zeitdiagnose in Philosophie übersetzt; da er das Gegebene für unveränderlich hält, ist er unfähig, einen äußeren Gesichtspunkt – nämlich im „Leben“ – aufzunehmen, siehe *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlin 1920.

Denken legitimieren kann – die Geschichte durchforscht, indem er von einem beliebig ausersehenen Ausgangspunkt bis zur Gegenwart der Forschung von Ursache auf Ursache schließt, wird nichts außer Geschehen finden.¹³⁷ Die Welt – „der Stoff selbst“ – gibt vom eigenen Sinn keinerlei Aufschluß und dem Handeln keine Ziele zwecks Erfüllung vor. Die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte, die eigentümliche Logik des Historischen, bietet die ursächlich vollständige Rationalisierbarkeit des Vergangenheitsganzen und wird – um dem Gang der Untersuchung etwas vorzugreifen – nicht einmal vor den Religionen Halt machen. Damit sind auch die letzten Bänder durchschnitten, die die Welt mit Gott verknüpften.

¹³⁷ Weber bemerkt mit unverkennbarer Resignation vor seinem vorwiegend aus Studenten bestehenden Publikum: wenn erwünscht, könnte er Punkt für Punkt nachweisen, wie „das volle Verstehen der Tatsachen“ sogar bei den Größten der Historiographie aufhört, sobald sie mit ihren eigenen Stellungnahmen herausrücken, vgl. *Wissenschaft als Beruf*, S. 602.

Die Krise des Historismus

Wie bekannt, löst der von Weber vertretene Wirklichkeitsbegriff – die „Wahrheit der Tatsachen“ – eine theologisch gestützte bedeutungsreiche Wirklichkeit ab, die sich vor allem seit der Geschichtstheologie von Joachim da Fiore¹³⁸ im 12. Jahrhundert in verschiedenen Geschichtsphilosophien entfaltete. Auf den Blättern seines Werkes, von seinen Jüngern als *Ewiges Evangelium* überliefert, meint Joachim den Schlüssel zur Entzifferung der Ereignisse in der Methode der Allegorie zu finden. Bei der Exegese der Symbole und Gestalten der *Apokalypse* des *Neuen Testaments* füllt er jede Begebenheit des profanen Geschehens mit religiöser Bedeutung. Mit seinem Vorgehen trennt er sich zum ersten Mal grundsätzlich von der ahistorischen Anschauung und der Weltindifferenz der ersten Christen, die auch noch von Augustinus geteilt worden ist. Die verschiedenen Ordnungen der Zeit manifestieren für ihn die ewige Dreihaftigkeit Gottes: die Epoche des Sohnes steigt auf die anbrechende – weil bereits durchschaute – Epoche des Geistes zu, wie Jesus Christus dem Stadium des Vaters ein Ende bereitet hat. Die Heilsgeschichte gliedert die Vergangenheit sowie die Zukunft hier zum ersten Mal in Weltepochen. Es ist aber eine noch bedeutsamere Neuerung, die Möglichkeit erschaffen zu haben, daß die Vision der zeitlichen Verwirklichung der göttlichen Verheißungen, d.h. das Theologem der zeitlichen Entfaltung der Schöpfung, die Spannung von Weltgeschehen und Heilsgeschichte – von Welt und Erlösung – im Geschehen selbst auflöst.

Alle Geschichtsphilosophien der Neuzeit übernehmen das Prinzip der Geschichtstheologie Joachims, und zwar nicht nur dahingehend, daß der Zusammenhang zwischen den Einzelereignissen von einem gewissermaßen äußeren Schwerpunkt des Geschehens hergestellt wird, sondern in erster Linie dahingehend, daß jeder Punkt des Geschehens als bedeutungsträchtig gedeutet werden kann. Ihr gemeinsames und unverhehltes Ziel ist es, der Geschichte – die immer mehr als letzte Instanz der metaphysischen Wahrheit verstanden wird – Orientierung und Verbindlichkeiten abzugewinnen. Wie nun nach Weber die Frage lautet, als deren Antwort dieses „alte“ bedeutungserfüllte Bild der Wirklichkeit zu verstehen ist, wie sich seine Züge gestaltet haben und wie die Geschichtsphilosophie als Antwort sich zu den weiteren, andernorts und andermal aufgetauchten Antworten auf dieselbe Frage verhält – darauf werden wir an einer späteren

¹³⁸ Zur Geschichtsauffassung von Joachim von Floris (†1202) siehe J. Taubes: *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, 90. skk., ferner K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, Kap. VII.

Stelle zu sprechen kommen. Um aber zu verstehen, was die Sinnentleerung des Weltablaufs verursachte und welches die prinzipiellen Gründe der historischen Studien Webers dafür sind, daß nach der tiefdringenden Durchforschung der Religionsgeschichte keine „eigene Philosophie“¹³⁹ mehr gelehrt werden kann, müssen wir zunächst diejenigen Konsequenzen der spezifisch neuzeitlichen Historisierung des Denkens näher ins Auge fassen, die die Grenzen der historischen Wissenschaften weit überschritten haben.

Im Historismus der historischen Schule und in der Einsicht des soziologischen Denkens in die Seinsgebundenheit der Weltphänomene erzeugten die historischen Wissenschaften, indem sie über ihre eigene Tätigkeit reflektierten, einen Begriff der Wirklichkeit, den Weber mit aller Schonungslosigkeit eines intellektuell Rechtschaffenen in all seinen Konsequenzen zu Ende denkt. Einer Soziologie und einer Historie, die die Geschichte als radikal sinnfrei behandeln, sowie dem Wirklichkeitsbegriff, der dieser Auffassung zugrundeliegt, ist die geschichtsphilosophische Auflösung des philosophischen Wahrheitsbegriffs philosophiegeschichtlich vorausgegangen. Seit Wilhelm Diltheys historiekritischer und hauptsächlich seit Ernst Troeltschs kulturphilosophischer Wirksamkeit ist es nicht mehr in Zweifel zu ziehen, daß das historische Denken des 19. Jahrhunderts Veränderungen von unermesslicher Tragweite an dem jahrhundertlang aufrechterhaltenen und innerhalb des gegebenen Rahmens freilich immer neugestalteten Bilde des Wahren, Schönen und Guten vollzogen hat, vor allen Dingen durch den Erweis der Epochenbedingtheit ihrer Erkenntnis.¹⁴⁰

Alles, was die angehende Historisierung des Bewußtseins im traditionellen Begriff von Wahrheit verdichtet vorfindet, bleibt nach wie vor das höchste und immerhin erreichbare Ziel jeglicher intellektuellen Tätigkeit. Im ersten Schritt konnte es noch scheinen, als würden die Aspekte, die in der Geschichte des Nachdenkens über Gott, Welt und Mensch nacheinander eröffnet worden waren, die verschiedenen, im Erkennen historisch vermittelten Seiten desselben Gegenstands – des einer zeitlosen Menschenvernunft allein würdigen Wissens – darstellen. Nicht die jeden Einzelnen verbindende Wahrheit, sondern nur ihre Kenntnis ist von der jeweiligen historischen Situation abhängig. Mit seinem beispiellosen Versuch, den unhinterfragten Vernunftsglauben der Aufklärung mit dem neu entdeckten Historischen miteinander zu versöhnen, arbeitet Hegel an

¹³⁹ Vgl. die einleitenden Passagen der *Zwischenbetrachtung*, S. 536.o.

¹⁴⁰ Zum Begriff des Historismus aus der reichen Literatur nur die für uns wichtigsten Schriften: A. Wittkau: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen 1992²; O. G. Oexle: „Historismus“. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs“, in: ders.: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen 1996. S. 41 ff.; V. Steenblock: *Transformationen des Historismus*, München 1991; F. Jaeger – J. Rüsen: *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992;

der Dokumentierung der historischen Entfaltung der „vollen Wahrheit“. Seine geschichtsphilosophische Leistung besteht im Zusammendenken der unwiederholbarer Einmaligkeit von Individuen und Völkern mit der Vernünftigkeit der Weltordnung. Die Frage, die Hegel zeitlebens in seinem Bann gehalten hat, können wir auch so formulieren: Wenn die grundlegende Kategorie des Geschehens die Veränderung ist und wenn sich vor dem das Geschichtsganze überschauenden Blick ein „Wechsel von Individuen, Völkern und Staaten, die eine Weile sind und unser Interesse auf sich ziehen und dann verschwinden“¹⁴¹ eröffnet, gibt es dann etwas Beständiges, woran sich das normative Denken festklammern kann.

Im tiefsten Fundament seiner Geschichtsmetaphysik liegt einerseits die nunmehr unhintergehbare Einsicht der Romantik, daß jede einzelne Epoche eine ihr eigene Wahrheit besitzt. Andererseits gewinnen die notwendigen Wahrheitsfragmente der notwendig emporwachsenden Stadien erst im vollendeten Ganzen ihren letzten Sinn – wie auch alles Individuelle letztlich im Allgemeinen aufgeht. Das Ganze der Ereignisreihe müsse durchlaufen werden, damit die von der Philosophie gesuchte Wahrheit zur Vollständigkeit gelange. Die berühmt-berüchtigten Worte in der „Vorrede“ zu Hegels Rechtsphilosophie – „was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ – besagen, daß die Vernunft keine abstrakte Norm ist, sondern ein erst in der *historischen* Wirklichkeit sich entfaltendes ewiges Prinzip.¹⁴² Ist jede Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfasst“ und ist es „ebenso töricht zu wähen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als [anzunehmen], ein Individuum überspringe seine Zeit“,¹⁴³ so ist es für diesen Standpunkt nur um den Preis allgemeingültige Verbindlichkeit zu erreichen, daß die Mannigfaltigkeit der Begebenheiten an das Geschichtsganze gebunden ist, mit einem Wort, daß die Weltgeschichte das „Weltgericht“ ist¹⁴⁴ Indem Hegel alles unternimmt, um das Überhistorische der metaphysischen Wahrheit zu erweisen und von der Ebene des Einmaligen auf die des Allgemeinen – alles Einzelne

¹⁴¹ G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 34.

¹⁴² G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M. 1979, S. 24. „Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen.“ (S. 25)

¹⁴³ ebd., S. 26.

¹⁴⁴ G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1979, S. 347.

gleichsam mitreißend – emporzusteigen, muß die unbedingte Macht der Geschichte in seinem System über jedes Individuelle verfügen.¹⁴⁵

Die sich anhäufenden Beweise der Geschichtlichkeit des Denkens, d.h. die Radikalisierung des Individualitätsgedankens, brachte gleichzeitig alles vermeintlich Übergeschichtliche in Verdacht. Nachdem die vergehende Zeit, dieses innerste Element des Hegelschen Gedankens, selbst seine absolute Philosophie für partikular und historisch bedingt ausgewiesen hatte, verdrängten die aufkommenden historischen Wissenschaften das spekulative Nachdenken über die Geschichte aus seiner Position im Gefüge der Wissenschaften. Für die historischen Schulen, die sich an romantischen Traditionen orientieren, besitzt jedes einzelne Moment im Geschehen Eigenwert und eigenen Sinn – nunmehr unabhängig von der Stellung, die es unter der Vielheit der Ereignissen einnimmt. In der Erzeugung und Wiedererzeugung von Werten ist die Geschichte unermüdlich. Wie oben angedeutet, versteht Herders geschichtsphilosophische Denken jeden Wertbegriff als geschichtlich¹⁴⁶: die Geschichte kennt aus prinzipiellen Gründen keine allgemeingültigen Werte. Was von einer bestimmten Epoche für wertvoll gehalten wird, hängt weitgehend von dem in ihr allseitig sich aktualisierenden „Volksgest“ ab. Herder blieb es nicht verborgen, daß das Geschehen nur für denjenigen eine Entwicklung aufweist, der an ein theologisch verstandenes übergeschichtliches Ziel glaubt. Die Historisierung findet bei ihm in seinem religiösen Glauben an die Einheit der Geschichte ihre Grenzen. Da im Strom des Geschehens allein die Völker als relativ Gleichbleibende dastehen, ist die Geschichte eines jeden Volkes an der schöpferischen Mitte seiner Lebensordnungen zu messen. Sein Standpunkt wird von der überwiegenden Mehrheit der historischen Schule übernommen. Die in einer gegebenen Epoche überhaupt möglichen Wertvorstellungen, sowie die auf diese zugeschnittenen Zwecke der Einzelnen, kurz gesagt die Elemente der jeweiligen Wirklichkeitsauffassung, stehen in einem allseitigen Wirkungszusammenhang: ihre Geltung reicht bis an Epochengrenzen.¹⁴⁷ Die Maßstäbe der Urteilsbildung entspringen, im Gegensatz zu den idealistischen Geschichtsspekulationen, nicht mehr dem Ganzen, was aber nicht eine endgültige Abkehr vom emanatistischen Denken bedeutete. Die rechtshistorische Schule versuchte, sich vom statischen Vernunftskonzept der Aufklärung zu entfernen, und eben dieses setzt sie nach ihrem Selbstverständnis von allen vorausgehenden Rechtsauffassungen ab. Der

¹⁴⁵ Vgl. A. Stern: *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, München–Basel 1967, S. 190 ff.

¹⁴⁶ Zu Herder siehe G. C. Iggers: *a.a.O.*, S. 50 ff. und W. Wieland: „Entwicklung, Evolution“, in: O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 2, Stuttgart 1972 ff., S. 204 ff.

¹⁴⁷ Zum Begriff des Wirkungszusammenhangs siehe W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M. 1970, S. 152 ff.

Inbegriff ihrer Ansichten läßt sie so formulieren, daß sich der Begriff des richtigen und verbindlichen Rechts, wesensverschieden vom Gerechten an sich, von Zeit zu Zeit verändert, mit dem Charakter des ihn tragenden Volkes. Die einzig angemessene Aufgabe der Rechtsphilosophie sei es, die einzig adäquate, d.h. historische Entfaltung eines Aspekts, nämlich des Rechts, aus dem organischen Ganzen des jeweiligen Volkslebens zu beschreiben. Die Rechtsphilosophie wird an dieser Stelle zur Rechtsgeschichte.¹⁴⁸

Meinecke, der neben seiner historiographischen Wirksamkeit auch die Entwicklung des Individualitätsgedankens aus den ersten Keimen bis zu seiner Blüte – also von Herder zu Goethe – beschrieben hat, erkennt die Kulturabhängigkeit eines jeden Wertes in erster Annäherung vorbehaltlos an. Er beharrt jedoch auf seinem Glauben an eine übergeschichtliche metaphysische Ordnung, an der der Strudel der Ereignisse zur Ruhe kommt. Meineckes Standpunkt unterscheidet sich offenbar von dem des Idealismus, der dasselbe Eine in mehreren Gestalten – Abbildern des Urbilds – in der Geschichte aufzufinden meint.¹⁴⁹ Er unterscheidet sich von ihm aber nur durch eine haarfeine Linie. Über die Relativität der Wertvorstellungen bezogen auf das Ewige lesen wir bei Meinecke folgendes: „Wertrelativität ist nichts anderes, als Individualität im historischen Sinn, jeweils eigenartige, an sich wertvolle Ausprägung eines unbekanntem Absoluten – denn ein solches wird dem Glauben als schöpferischer Grund aller Werte gelten – im Relativen und zeitlich-naturhaft Gebundenen.“¹⁵⁰ Dadurch spaltet sich jedes Individuelle deutlich in zwei Teile: in eine historische und eine überhistorische Hälfte. Die erste Hälfte ist ein einmaliger und unersetzlicher Bestandteil des unendlich wandelbaren und durchaus vergänglichen irdischen Seins, während die andere, überhistorische Hälfte mit dem göttlichen Reich der zeitlosen Werte unmittelbar verbunden bleibt. Dies ist der Grund dafür, daß die Geschichte, trotz ihrer Irrationalität im Sinne der Individualität, für den mit genügendem Taktgefühl

¹⁴⁸ Vgl. hauptsächlich Friedrich C. v. Savigny: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg 1814.

¹⁴⁹ G. F. W. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 30.

¹⁵⁰ Fr. Meinecke: „Kausalitäten und Werte in der Geschichte“, in: F. Stern (Hg.): *a.a.O.*, S. 290. Meinecke rekapituliert in den zitierten Zeilen Troeltschs Haltung zur Geschichte mit Zustimmung. – Hierher gehört, als vorausgehender Schritt am Wege der Distanzierung vom Idealismus, eine Vorlesungsaufzeichnung seines Meisters Ranke, mit unmißverständlichen Andeutungen an Hegel: „Während der Philosoph von seinem Feld aus die Historie betrachtend, das Unendliche bloß in dem Fortgang, der Entwicklung, der Totalität sucht, erkennt die Historie in jeder Existenz ein Unendliches an; in jedem Zustand, jedem Wesen ein Ewiges, aus Gott kommendes... Darum wendet sie sich ... dem Einzelnen mit Neigung zu; darum macht sie das partikulare Interesse geltend; erkennt das Wohltätige, das Bestehende; widersetzt sich der verwerfenden Veränderlichkeit; sie erkennt selbst in dem Irrtum seinen Anteil an der Wahrheit.“ (zitiert nach Iggers, *a.a.O.*, S. 105. o.) Die Individualitäten interessieren den Historiker in dieser Sicht noch nicht für sich, die „Wahrheit“ ist jedoch nicht mehr an den vollständigen Ablauf des Prozesses gebunden.

ausgestatteten Historiker weiterhin der geeignete Ort der Erkenntnis von ewigen Wahrheiten sein kann.

Die Historisierung des Nachdenkens über Geschichte hatte aber, durch die Einsicht in die historische Bedingtheit aller Phänomene, eine weitere und weitreichendere Konsequenz. Das Historische strömte nun, da der wissenschaftliche Diskurs über die Geschichte ausuferte, immer tiefer und ungezügelter in die „Weltanschauung“, diese intellektuelle Reaktion des Menschen auf die Eindrücke seitens der Welt, hinein. Die Objekte wie die Subjekte der Welt gingen – eines nach dem anderen – im Prozeß des historischen Werdens auf, und sogar die Geltung heischende Macht der Werte gab schließlich dem siegreichen Vordringen des historischen Gedankens nach. Als semantischer Aspekt des Phänomens gilt der Prozess, der die Begriffe der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit zunehmend mit der Bedeutung des Vergänglichen durchtränkt. Über die an religiösen Prämissen orientierten Vertreter der historischen Schule stellt Weber folgendes fest: Für sie sind „ernste und dauernde Konflikte zwischen dem Schicksalszuge der Geschichte und den Lebensaufgaben, welche Gott dem Einzelnen wie den Völkern stellt, ... eben unmöglich, und die Aufgabe, sich seine letzten Ideale autonom zu stecken, tritt an den Einzelnen gar nicht heran.“ Darum kann ein Vertreter dieser Position an seinem zweifach relativistischen Standpunkt, der jedes Einzelne unmittelbar auf das Eine und die Werte auf die jeweilige Entwicklungsstufe des Volkes bezieht, festhalten, „ohne ethischer Evolutionist zu werden“, während es ihm gar nicht aufgeht, daß der beanspruchte „*historische*“ Entwicklungsgedanke eine ganz ähnliche Entleerung des *normativen* Charakters der sittlichen Gebote enthalten könne”.¹⁵¹ Die Grenze dieses Relativismus besteht, aus Angst vor bloßem Subjektivismus, in der Überzeugung vom objektiven Fundament der Werte.

Neben den Gestaltwandlungen, die die Geschichtsphilosophie im Laufe des 19. Jahrhunderts durchgemacht hat, gibt es einen weiteren paradigmatischen Wissensbereich, der das Bewußtsein von seiner eigenen Zeitlosigkeit erfolgreich abgerückt und dadurch am traditionellen Begriff der philosophischen Wahrheit eine folgenschwere Relativierung vorgenommen hat: die Soziologie.¹⁵² Diese Disziplin, die die Wirklichkeit auf den Aspekt des Gesellschaftlichen hin befragt, bringt – besonders in ihrer nun entstehenden speziellen Gestalt der Wissenssoziologie – die menschlichen Bewußtseinszustände mit den jeweiligen Seins- und das heißt Interessenlagen in mehr oder weniger engen Zusammenhang. Sie bezieht die historisch aufgefundenen Denkweisen und Denkmöglichkeiten in diesem Zeichen auf ihre sozialen Träger. Mit dieser Geste vervollständigt sie die diachrone Erforschung der Weltanschauungen mit einer synchronen:

¹⁵¹ Roscher und Knies, S. 40 f.

¹⁵² Zur relativierenden Macht der Soziologie K. Mannheim, *a.a.O.*, Kap. 2.

wie jede historische Epoche ihre Wahrheit besitzt, so haben innerhalb dieser alle Schichten und Stände, je nach der Position, die sie im gesellschaftlichen Raum einnehmen, ihre eigene Auffassung vom Schönen, Guten und Wahren. Das wohl bekannteste Beispiel für ein Denken, das die Weltansicht der „Wirklichkeit“, genauer: das Innere dem Äußeren entstammen läßt, ist der dialektisch angelegte Materialismus von Marx. Das tragende Fundament der ganzen Konzeption, auf die Struktur des Hegelschen Philosophiegefüge zugeschnitten, ist die schöpferische Dialektik von Denken und Sein, Bewußtsein und Wirklichkeit. Für uns ist hier jedoch gerade die entscheidende theoretische Differenz zu Hegel, die umgekehrte Gewichtung der Bedingungsverhältnisse, wichtig. Marx' Geschichtsphilosophie macht ohne Schwierigkeit eine wissenssoziologische Lesart möglich. Jede Weltansicht, die der des klassenlosen Zustands vorausging, gilt als geistige Ausgeburt einer bestimmten Klassenlage. „...dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen.“¹⁵³ In dem von Marx umrissenen theoretischen Rahmen verdichtet sich das formal Gemeinsame der Weltdeutungen der einzelnen Weltepochen, die in erster Linie durch ihre Produktionsverhältnisse charakterisierbar sind, im Begriff der „Ideologie“, der besagt, daß diese Weltdeutungen ausnahmslos trügerische Vorstellungen sind, geboren aus den Mißverhältnissen der Wirklichkeit. Der Ausweg aus jeder Ideologie ist damit, für unseren Zusammenhang jedoch nebensächlich, schon vorgeschrieben.

Diejenigen, die bisher außer der Macht der Weltveränderung auch das Monopol der Weltdeutung in der Hand hatten, waren für die Tatsachen, die ihre Eigeninteressen negativ betrafen, bald teilweise, bald vollständig blind. Ist von jedem Standpunkt aus, der eine eigene Perspektive eröffnet, soviel zu sehen, denken und wollen, wie die eigene Welt zu sehen, denken und wollen zuläßt, so kann das Weltbild, in einer strukturell entstellten Welt gefangen, nur falsch sein. Im Denken nach Marx vollzieht sich – von ihm jedoch nicht ganz unabhängig – eine folgenschwere Verschiebung zugunsten der äußeren Verhältnisse; diese Einseitigkeiten nehmen wohl zum ersten Mal in Engels' Materialismus-Briefen ontologische Gestalt an.

Webers Gedanken verlaufen genausoweit vom materialistischen wie vom idealistischen Reduktionismus entfernt.¹⁵⁴ Die Ereignisse der

¹⁵³ Und die Fortsetzung des Zitats aus *Das Elend der Philosophie*: „Somit sind diese Ideen, diese Kategorien, ebensowenig ewig, als die Verhältnisse, die sie ausdrücken. Sie sind *historische, vergängliche, vorübergehende Produkte*“, in: K. Marx: *Die Frühschriften*, Stuttgart 1953, S. 498.

¹⁵⁴ Eine geistvolle Demonstration dieser Behauptung findet sich im Aufsatz „R. Stammers ‚Überwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung“. In einem fiktiven Gespräch schlägt die Kritik des „gesunden Menschenverstands“ am geschichtspiritalistischen Standpunkt mit einem einfachen Begriffstausch in die

Menschenwelt entspringen „in letzter Instanz“ genausowenig dem Religiösen wie dem Wirtschaftlichen: das Religiöse und das Wirtschaftliche sind immer wieder neu definierte Gesichtspunkte des Denkens, die vom geschichtlichen Material mit Inhalt erfüllt werden. Alle Aussagen wie „die Geschichte ist eigentlich nichts anderes als“ verfallen in denselben Fehler, indem sie den kausalen, in die Tiefe der Vergangenheit hinabführenden, Regreß der Kulturerscheinungen nach Willkür immer in derselben Sphäre abbrechen und damit den „Ursprung“ in dieselbe Kategorie verbannen. Nach Webers Religionssoziologie ist es das Zusammenspiel von eigengesetzlichen Ideen und genauso autonomen Interessen, das menschliches Tun in Gang bringt oder eben unterbindet. Das Handeln sowie das Unterlassen haben ihre Wurzeln jedenfalls nicht ausschließlich in der Wirklichkeit, sondern sie sind zugleich, mehr oder weniger bewußt, in den am höchsten schwebenden – religiösen und metaphysischen – Vorstellungen verankert. Die „Weltbilder“, welche durch ‚Ideen‘ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.“¹⁵⁵ Mit ihren beabsichtigt einseitigen Betonungen – in erster Linie mit der äußersten Steigerung der praktischen Wirkungen der Prädestinationslehre – demonstriert die ganze Studie zum Verhältnis von Protestantismus und Kapitalismus den Gedanken, daß unsere Weltbilder, trotz aller Verwicklungen im Gegebenen, nicht einfach dem Geschichtsprozess entwachsen. Webers Soziologie der Herrschaftsverhältnisse bindet zwar das Zuerst-Denken der die Menschen am mächtigsten bewegenden Gedanken an Einzelpersonen, deren geschichtliche-soziale Lage – wenigstens prinzipiell – identifizierbar ist. An den charismatischen Gestalten des Alten Testaments ist aber unter anderem auch abzulesen, daß kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Verkündeten und der Abstammung des Verkünders existiert:¹⁵⁶ vom persönlichen Schicksal sowie dem getragenen Amt unabhängig erheben sie alle, von Amos bis Deuterojesaja, dieselbe Forderung, die Einhaltung des einst mit Gott geschlossenen Vertrags an das Volk, dessen Väter und die jetzt Lebenden selbst den Vertrag eingegangen sind. Nicht die konkrete Alternative, aber der Glaube der Propheten ist situationsunabhängig.

Das alles verkürzt jedoch um kein Haarbreit die Gültigkeit des ersten Moments in Webers These: das ethische System einer Religion ist zwar kein Spiegel von etwas wesentlich Anderem, es sind aber die tiefstliegenden – noch so ideellen – Interessen, die das menschliche Handeln, etwa die

Widerlegung des Geschichtsmaterialismus um (S. 294 ff.). – Die methodologischen und theoretischen Unterschiede zwischen Marx und Weber werden einer systematischen Analyse unterzogen von W. Schluchter: *Religion und Lebensführung* Bd. 1, S. 64 ff.

¹⁵⁵ *Einleitung*, S. 252.

¹⁵⁶ Zum sozialen Hintergrund einiger charakteristischen Propheten siehe *Das antike Judentum*, S. 291. ff.

Religiosität, unmittelbar bestimmen. Nicht das „wovon“ und das „wozu“, vielmehr „daß“ der Mensch Erlösung bedarf, ist der Grund alles Weiteren. Der sich von der Religion angesprochen gefühlte Mensch will schon im Diesseits seines Heils gewiß werden. Im Verstehen des gemeinten Sinnes des religiösen Verhaltens bedeutet es einen wichtigen Schritt, „die richtunggebenden Elemente der Lebensführung derjenigen sozialen *Schichten* herauszuschälen, welche die praktische Ethik der betreffenden Religion am stärksten bestimmend beeinflusst und ihr die charakteristischen [...] Züge aufgeprägt haben. Das muß nun durchaus nicht immer eine Schicht allein sein. Auch können im Lauf der Geschichte die, in jenem Sinne: maßgebenden Schichten wechseln. Und nie ist dieser Einfluß einer einzelnen Schicht ein exklusiver. Aber es lassen sich für die einzelnen gegebenen Religionen doch meist Schichten angeben, deren Lebensführung wenigstens vornehmlich bestimmend gewesen ist.“¹⁵⁷ Die soziologische Ausrichtung des Fragens weist nicht nur die einzelnen moralischen Unterscheidungen, sondern sogar das Moralische überhaupt als ein soziales Phänomen aus: die religiöse Polarität von Gut und Böse ist erst am städtischen Boden, für eine den natürlichen Bedingtheiten entstiegene Lebensführung, verinnerlicht worden, und ihr Stellenwert verändert sich fortwährend – bis zur völligen Formalität.

Das soziologische Wissen vom Zusammenbestehen von Traditionen und Weltdeutungen begreift die zwischen ihnen aufgerissenen Gegensätze – wenigstens auf eigenem Boden – als unheilbar. An dem Punkt, an dem die Wissenssoziologie, ihr eigenes Gebiet verlassend, wieder zu philosophieren anhebt und sich auf die Suche nach einer wie auch immer verstandenen metaphysischen Wahrheit begibt, hat sie eigentlich zwei Alternativen vor sich, und beide haben tatsächlich zu ihren klassischen Gestalten gefunden. Beide Denkhaltungen lassen sich als mystisch charakterisieren, obwohl sie sich in der Richtung ihrer Hingabe unterscheiden. Die erste sucht, in der Hoffnung des Zeitunabhängigen und Bezugsfreien, Auswege aus der Geschichte: dazu erwägt sie die Möglichkeit, alle Verbindungen und Bedingtheiten aufzulösen, die das Denken an die jeweilige Gegenwart binden. Die gefundenen Wahrheitsfragmente bauen hier wieder eine statische Metaphysik auf, deren Wahrheit jedoch von nichts sich neu Ereignendem weitergebildet werden kann. Die zweite stellt mitsamt der Perspektivität des Erkennens auch die Geschichtlichkeit der Geltung von geistigen Inhalten in Rechnung und begnügt sich mit einer „Wahrheit“, die der eigenen Epoche zusteht. Die sich als historistisch verstehende Wissenssoziologie, die den Begriff der „Entwicklung“ in den Mittelpunkt rückt und die Wahrheit als entstehende und werdende Wahrheit begreift, sucht diejenige Synthese, die – der jeweiligen Ebene des Wissens entsprechend – zu jedem perspektivischen Teilwissen den gleichen Abstand

¹⁵⁷ *Einleitung*, S. 239.

hält. Die metaphysische Wahrheit wird, dank der Offenheit des Geschehens auf die Zukunft hin, durch jede Begebenheit fortwährend ergänzt und von ausgezeichneten immanenten Punkten aus immer neu begriffen. Es wird sogar eine imaginäre Menschengemeinschaft konstruiert, die sich dem beweglichen Zielpunkt der philosophischen Erkenntnis am nächsten anzunähern vermag, da sie im gesellschaftlichen Raum gleichsam „freischwebt“.¹⁵⁸ Für diese Auffassung sind die verschiedenen Weltdeutungen nicht gleichrangig: es gibt unter ihnen einige, die „höher“ schweben oder – wenn man will – „tiefer“ ansetzen und so die im Entstehen begriffene Einheit, das Ordnungsprinzip des dynamischen Geschichtsganzen, breiter erfassen. Ihre Wahrheit ist mit anderen verglichen „wahrer“.

Das Hauptdilemma des Historismus läßt sich formelhaft so ausdrücken: Gibt es denn irgendwas Festes, wenn alles aus „Geschehen“ besteht? Die Resignation derjenigen, die von einer „Krise“ des Historismus reden, rührt daher, daß der orientierungssuchende Mensch außer dem unablässigen Werden und Entstehen nichts vor Augen hat. Es handelt sich um die Historisierung des Gesichtspunkts des auf den Strom des Geschehens herunterblickenden Betrachters mitsamt der Werte, zu denen er sich bekennt und von denen aus die Weltgeschichte als eine sinnvolle Einheit begreifen läßt.¹⁵⁹ Als Nietzsches frühe unzeitgemäße Betrachtung vom Nutzen und Nachteil der Historie das Historische mit dem Unhistorischen und dem Überhistorischen in ein Bündnis eingehen läßt, zieht er nicht einfach einen „geschlossenen Horizont“ um die jeweilige Gegenwart, indem er nicht mehr wahllos alles für erkennenswert hält, sondern er sucht gleichzeitig einen Ausweg aus dem alles mitreißenden Strom des Werdens, in den die Weltphänomene durch die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte eingezogen worden sind. Die Wissenschaft sieht alle Mächte – wie Kunst und Religion – als feindlich an, „die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, [...] denn sie hält nur die Betrachtung der Dinge für die wahre und richtige, also für die wissenschaftliche Betrachtung, welche überall ein Gewordenes, ein Historisches und nirgends ein Seiendes, Ewiges sieht“.¹⁶⁰ Nach Nietzsche bedarf es der Schaffung von geschlossenen Horizonten und der Bändigung des ewigen Werdens gleichermaßen, damit der Mensch, der sich von der bedrückenden Last der Vergangenheit – dem aus nie versiegenden Quellen einströmenden Fremden

¹⁵⁸ Wie bekannt, folgte unter den Klassikern der Wissenssoziologie Max Scheler dem ersten Weg (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern 1960), während Mannheims Denken den zweiten ging, *a.a.O.*, Kap. 3.; besonders wichtig für das Programm der Historisierung der Philosophie – von der Erkenntnistheorie bis zur Ethik – ist sein Artikel „Historismus“, in: ders.: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, S. 246 ff.

¹⁵⁹ E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, S. 102. und S. 4.

¹⁶⁰ F. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, S. 123.

und Zusammenhangslosen – befreit, mindestens soviel Gegenwart habe, damit ihm zu leben, d. h. Neues anzustellen und schöpferisch zu handeln ermöglicht wird. Wie bekannt, fällt das Überhistorische, hier noch als Nebenprogramm anwesend, aus Nietzsches Denken später fort: der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen tritt an seine Stelle.¹⁶¹

Das differenzierte und sublimen Interesse für die Geschichte, als dessen unbestreitbar herausragendste Leistung die Historie des 19. Jahrhunderts dasteht, hatte die Sinnentleerung der Geschichte zur paradoxen Folge: es war die erschütternde Einsicht der Jahrhundertwende, daß die Wissenschaften, so auch die Historie, keine Orientierungsmächte sind.¹⁶² Die Krise zog nicht die Ergebnisse der historischen Wissenschaften, die sich auf ihren eigenen Wegen differenziert und spezialisiert haben, in Zweifel; sie griff nicht einmal die Legitimität ihrer Wissenschaftlichkeit an.¹⁶³ Es handelt sich um das mächtige Umsichgreifen des Bewußtseins des „Allfließens“: es ist der historisch denkende Geist selbst, der die bis dahin fraglos bestehenden Verbindungen zu den überweltlich ewigen Wahrheiten auftrennt. Der als philosophische Position und „Weltanschauung“ auftretende Historismus, der die historische Bestimmtheit, d. h. die unwiederbringliche Veränderlichkeit ausnahmslos aller Kulturphänomene verkündet, geht nun, eigenen Gesetzmäßigkeiten folgend, nur konsequent vor, indem er auch die als höchsten geltenden Werte in ihrem Werden und Entstehen erfasst – im vollen Bewußtsein dessen, daß er dadurch die Geschichte als Bildungsmacht im Grunde erschüttert. Nach der „Durchdringung aller Winkel der geistigen Welt mit vergleichendem und entwicklungsgeschichtlich beziehendem Denken“ entlarvt sich das Gesiteslebens in seinem Ganzen als ein „stets sich verändernder Lebensstrom, in dem sich stets nur vorübergehende, den Schein der Dauer und Eigenexistenz vortäuschende Wirbel bilden.“¹⁶⁴

Während Dilthey die philosophische Kritik auf das früher unbestellte historische Bewußtsein auszudehnen trachtet und an der Höhe seines

¹⁶¹ Zu Nietzsche vgl. Gy. Tatár: *a.a.O.*

¹⁶² Vgl. H. Schnädelbach, der die maßlose historiographische Materialanhäufung und den sich als metaphysischer Standpunkt konstituierenden Relativismus für Verfallsformen hält, die dem Prinzip der Individualität entwachsen, siehe u.a.: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, S. 51. ff. Er identifiziert die „Historisierung der Geschichte“ als Ergebnis der Selbstreflexion des historischen Bewußtseins auch in seinen neueren Studien: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1987, S. 42. ff., und sucht den Ausweg in Richtung auf das „Zusammendenken“ des „Historischen“ mit der „Vernunft“. – Ähnlich denkt schon Troeltsch, in seiner wohl pointiertesten Darstellung, „Die Krisis des Historismus“, in: *Die neue Rundschau*, (33) 1922, S. 572 ff. Die Krise entspringe „aus dem inneren Gang und Wesen der Historie selbst“; sie sei die Folge „des Entwicklungsbegriffes, der den alten stolzen Fortschritts- und Menschheitsbegriff zum Begriff endloser Bewegung bloß vorübergehender, relativ dauernder Sinn- und Kulturzusammenhänge gemacht hat“.

¹⁶³ Dazu E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme. Erstes (einziges) Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922, S. 1 ff.

¹⁶⁴ E. Troeltsch: „Die Krisis des Historismus“, *a.a.O.*, S. 574.

Programms die starr überzeitliche „reine“ Vernunft systematisch und endgültig in Bewegung setzt, nimmt er zu den von Kant aufgestellten Antinomien eine weitere auf: die zwischen dem historischen Bewußtsein und dem Anspruch aller Weltanschauungen auf Allgemeingültigkeit.¹⁶⁵ Jede Weltansicht versteht sich als unbedingt – wobei die Spannung im doppelten Nachdruck auf „jede“ wie auf „unbedingt“ liegt. Im Zuge der Arbeiten an den Geisteswissenschaften, die aus ontologischen Erwägungen von der Naturerkenntnis abgespalten werden, erblickt Dilthey – unverkennbar eine Erbschaft Nietzsches – in dem das „Leben“ bedrohenden Relativismus den Endpunkt des historischen Denkens. Das eigenste Instrument der Historie, das Vergleichen von Einzelfall und Einzelfall, erweist die im Laufe der Zeit aufgetretenen religiösen und metaphysischen Überzeugungen alle als relativ – aber nicht mehr auf einen überhistorischen Bezugspunkt, sondern auf die Epoche hin, der sie entsprungen sind. Die Vielfältigkeit der menschlichen Existenzmöglichkeiten ruft eine entsprechende Vielfältigkeit der Weltansichten hervor, und der Geschichtsphilosophie ist die Aufgabe auferlegt, diesen Zusammenhängen nachzugehen. An einer entscheidenden Stelle geht Dilthey allerdings über den üblichen historistischen – seit Herder überlieferten – Standpunkt hinaus. Jede Weltanschauung wird nämlich in ihrer vermeintlichen Objektivität, gegenüber einer noch so ausgefeilten methodischen Kritik, wesentlich tiefer von dem Umstand erschüttert und zerstört, daß sie vom historischen Erkennen mit unzähligen anderen in Kampf gebracht wird.¹⁶⁶ Die geistigen Gebilde, so auch unsere Werte, haben nicht einfach ihre geschichtliche Seite, sondern sie sind voll und ganz vergängliche Momente, die an nichts Unvergänglichem teilhaben. Die Einheit in der Vielheit meint Dilthey lange Zeit in der seelischen Anlage des Menschen aufzufinden, aber seine Festrede zu seinem 70. Geburtstag strukturiert sich vom ersten bis zum letzten Satz um den Gedanken der „Anarchie in allen tieferen Überzeugungen“: „Die Relativität jeder Art von menschlichen Auffassung des Zusammenhanges der Dinge ist das letzte Wort der historischen Weltanschauung, alles im Prozeß fließend, nichts bleibend“.¹⁶⁷ Die Philosophie zersplittere sich, ohne einen Einheitsgrund zu

¹⁶⁵ W. Dilthey: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Leipzig 1931, S. 3 ff.

¹⁶⁶ ebd., S. 121.

¹⁶⁷ W. Dilthey: „Rede zum 70. Geburtstag“ in: ders.: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Leipzig 1924, S. 9. – Derselben Ansicht ist auch H. Rickert: „Der Historismus ... erweist sich, sobald man ihn zu Ende denkt, als eine Form des Relativismus und Skeptizismus und kann, konsequent durchgeführt, wie jeder Relativismus nur zum vollständigen Nihilismus kommen ... Der Historismus darf nirgends haften bleiben, gerade weil er überall haften sollte. Er macht als Weltanschauung die Prinziplosigkeit zum Prinzip.“ Rickert, H.: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, Heidelberg 1924³. S. 129 f. – Weber kannte übrigens die Schriften Diltheys, die die radikalsten Formulierungen der Werterelativität enthalten, vermutlich nicht, vgl. P. Rossi: „Weber, Dilthey und Husserls Logische Untersuchungen“, in: G. Wagner – H. Zipprian

hinterlassen, in ein unübersichtliches Nebeneinander von Weltanschauungen, die höchstens die eigenen Entstehungsbedingungen widerspiegeln und weder einzeln noch alle zusammen auf ein Endgültiges hinführen.

(Hg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1994, S. 199 ff.

Ernst Troeltsch und Max Weber

Es wurde bereits zitiert, daß das Umsichgreifen der alles nach eigenen Gesichtspunkten und Gesetzen bearbeitenden Rationalität, die den empirischen Wissenschaften zu eigen ist, in dem Augenblick, als sie wie eine allumfassende Welterklärung hervortritt, die Religion ins Irrationale verdrängt. Die Rationalisierung der Geschichte, also der Prozess, in dem das neuzeitlich erwachte historische Bewußtsein die faktische Historizität letztlich in prinzipielle Relativität kehrt, kommt zweifellos einer Religion am nächsten, die nach eigenem Selbstverständnis auf eminent historischen Grundlagen beruht. Der Standpunkt, für den der Historismus als Weltanschauung am problematischsten erscheinen muß, ist demnach in der protestantischen Theologie der Zeit zu suchen.

Das ganze Werk von Ernst Troeltsch,¹⁶⁸ der eine Wende vom Theologen zum Kulturphilosophen durchgemacht hat, ohne seinen Standpunkt wesentlich geändert zu haben, dreht sich um einen einzigen, gut greifbaren Punkt. Er selbst beschreibt diesen Punkt in einer knappen intellektuellen Biographie kurz vor seinem Tode als den Zusammenstoß der Individualität des unendlich wirbelnden Historischen mit dem normativ Gültigen. Die Aufgabe ist demnach zu zeigen, „wie von dem Historisch-Relativen der Weg zu geltenden Kulturwerten zu finden sei“. Damit wendet sich Troeltsch gegen die Skepsis der Weltanschauung und letzten Endes gegen die seit Nietzsche als Nihilismus begriffene Verflüchtigung der Werte.¹⁶⁹ Der theologische Aspekt des Problems liegt für Troeltsch in der Frage, wie der Anspruch des Christentums auf Absolutheit nun aufrechtzuerhalten sei: theoretisch inmitten der Bedingungen der modernen – lies: positivistischen – Wissenschaftlichkeit, historisch aber ähnlichen Ansprüchen anderer Religionen gegenüber. In seiner Rede über *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* aus dem Jahr 1901 wird einerseits der Gedanke der konsequent durchgeführten Historisierung der Theologie herausgearbeitet, andererseits werden die in den veränderten Umständen übriggebliebenen Chancen der „Wahrheit“ des Christentums abgewogen. Als Troeltsch mit seiner Behauptung die Bühne betritt, daß „die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion [...] von

¹⁶⁸ Eine zusammenfassende Darstellung mit philosophischen Akzenten bieten F. W. Graf – H. Ruddies: „Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“, in: Speck, J. (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen* Bd. 4, Göttingen 1986, S. 128 ff.; E. Lessing: *Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs*, Hamburg–Bergstedt 1965; neulich O. G. Oexle: „Troeltschs Dilemma“, in F. W. Graf (Hg.): *Der Historismus und seine Probleme*, Gütersloh 2000.

¹⁶⁹ Vgl. E. Troeltsch: „Meine Bücher“, in: ders.: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen 1925, S. 3 ff., das Zitat S. 14.

historischer Denkweise aus“ unmöglich ist, geht es längst nicht mehr darum, ob den historischen Mitteln in der theologischen Forschung überhaupt eine Rolle zuzuweisen ist.¹⁷⁰

Das Einströmen der historischen Kritik in die heiligsten Gehalte der religiösen Traditionen erwies inzwischen alles für historisch und äußerlich bedingt. Als Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung, die zu dieser Zeit vor ihrem Abschluss steht, zeigt die Person Jesu immer geschichtlichere Züge auf: er steht nunmehr bestenfalls als eine besonders beispielhafte Persönlichkeit vor der Lebensführung des Einzelnen, oder scheint durch und durch von den bevorstehenden eschatologischen Ereignissen motiviert zu sein. Die historische Methode, auch ins Innerste der Theologie eingeführt, sowie der religionsgeschichtliche Vergleich zerschlagen zeitlich zwar verschoben, aber mit derselben Wucht die Dogmatik: erstere verdrängt das wunderbar Übernatürliche, letzterer den philosophisch-idealistischen Gedanken der stufenweisen Evolution des Religionsbegriffs auf seine vollendete Realisierung im Christentum hin endgültig aus der Theologie.¹⁷¹ Die Unterscheidung einer heiligen und einer profanen Geschichte ist ja im Raume der historischen Kritik schlechthin unmöglich, während die kritische – vor allem von Rickert etablierte – Theorie der Geschichte jede Entwicklungskonstruktion und -theorie bis in die Begriffe hinein als perspektivistisch ausweist.

Die theologische Frage, die die aufkommende religionsgeschichtliche Schule am tiefsten beschäftigt, lautet: Was ist es, was unter den Glaubensinhalten des Christentums von der alles relativierenden Macht der Geschichte überhaupt zu retten ist, theologisch gesprochen, wie ist der nach dieser Wissenschaftsauffassung paradox anmutende Begriff der Offenbarung zu verstehen. Für Troeltsch tun sich aus dem Dilemma zwei Auswege für die Theologie auf: der eine meint die jüdisch-christlich geprägte „Synthese der Werte“ mittels historischer Forschung – durch die Historisierung des Religionsbegriffs¹⁷² – herstellen zu können, der andere sucht, an die vollkommene theologische Irrelevanz des Historischen appellierend, außerhalb der Geschichte seine Orientierung. In der eigenen Theologie entscheidet er sich fürs erstere: in den Händen der historischen Schule geht die Theologie, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, allmählich in die „Kulturwissenschaft des Christentums“ über. Letzteres aber wird – auf einem von Kierkegaard vorbereiteten Boden – von der „antihistoristischen“ Theologie der nächsten Generation gewählt. In ihrer Tätigkeit konzentrieren sie sich auf den „absoluten“, mit der Möglichkeit

¹⁷⁰ E. Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902/12), Berlin–New York 1998, S. 137

¹⁷¹ Vgl. schon seine programmatische Frühschrift: „Über historische und dogmatische Methode“, in: ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Tübingen 1889, S. 729 ff.

¹⁷² Vgl. T. Rendtorff: „Einleitung“ zu E. Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Berlin–New York 1998, S. 1. ff.

der Offenbarung beladenen, gleichermaßen historischen und außerhistorischen „Augenblick“, in dem die jeweilige Gegenwart mit dem Ewigen die Beziehung der „Gleichzeitigkeit“ aufnehmen kann. Hinsichtlich der Wahrheit des Christentums ist die Geschichte dabei nichtig: die vergangenen Jahrtausende schaden und helfen für das Glaubensverhältnis des Einzelnen nichts. In jedem Bereich ist das Überhistorische zuungunsten des Historischen im Vordringen: die Erlösung erlöst einen von der Geschichte, Gott entfernt sich immer mehr zum verborgenen Gott und das Gewicht verlagert sich vom geschichtlichen Jesus auf den menschengewordenen Christus.¹⁷³ Religion drängt, von den Ordnungen der Welt aus gesehen, ins Irrationale, die Verankerung des Glaubens in der Vergangenheit wird preisgegeben.

Troeltsch formuliert seinen eigenen, durchaus historischem Standpunkt wie folgt: „Das Absolute in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt haben zu wollen ist ein Wahn“.¹⁷⁴ Der Nachdruck liegt hierbei auf dem „einzelnen Punkt“. Die historisch-kritische Methode findet keinen absoluten Ort in der unendlichen Mannigfaltigkeit. Troeltschs Ansatz, dem geschichtlichen Stoff Gültigkeiten und Verbindlichkeiten zu entnehmen, unterscheidet sich von dem Hegels darin, daß er den Gedanken der Vernünftigkeit der Geschichte nicht wie etwas Vorausgesetztes betrachtet, wenn er an das Geschehen herantritt, sondern ihn aus „dem Stoff selbst“ schöpft. Wie vor ihm Rickert und nach ihm – in seinen Spuren – Mannheim, beharrt er auf die Annahme, daß diejenigen Köpfe, die über die Geschichte „ernstlich“, d. h. im Besitz genügenden Materials tief genug nachdenken, in Sachen der höchsten Werte übereinstimmen können, was eigentlich nichts weniger heißt, als daß das Absolute im Ganzen anwesend sei. Aus der Mannigfaltigkeit des Geschehens müsse man – und dies ist an jeder Stelle möglich – auf die Ebene der Geschichtsphilosophie emporspringen, will man aus dem Historischen, das auch Sinn und Werte gefährdet, einen Ausweg finden. Nachdem jede Position seitens der Geschichte untergraben wurde, sei das einzig sichere Fundament, an dem sich das Denken orientieren kann, die Geschichte selbst. Das fragliche Ganze – die Fülle des Geschehens – kann im Fall des Christentums nichts

¹⁷³ Vgl. F. W. Graf: „Die ‚antihistoristische Revolution‘ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre“, in: J. Wenz – G. Rohls (Hg.): *Vernunft des Glaubens*, Göttingen 1988, S. 377 ff. – Im berühmten Auftakt von Bultmanns Theologie heißt es: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst.“ (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984⁹, S. 1). Kierkegaard beantwortet schon vor hundert Jahren die Frage, ob wir etwas „über Christus aus der Geschichte erfahren können“ mit seinem Schroffen „Keineswegs. Jesus Christus ist der Gegenstand des Glaubens, der Mensch entweder glaubt an ihn, oder nimmt an ihm Anstoß“, da die Tatsache, daß der Ewige in der Zeit gelebt habe, wichtiger sei als alle Folgen seines Lebens – ja wichtiger als seine Taten (vgl. *Indøvelse i Christendom*, S. 43.).

¹⁷⁴ E. Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, S. 204.

anderes sein, als die Religionsgeschichte. Sie ist die einzige Quelle des normativen Wissens.

Troeltsch nimmt sich vor, an das Christentum nicht als an eine Idee, vielmehr als an einen historischen Gegenstand – eine höchst komplexe historische Gestalt – unter vielen anderen heranzugehen, der sich wie alle anderen Religionen auch in die Religionsgeschichte eingliedert und wie jedes Individuelle von äußerem Geschehen geprägt wird. Sein ideeller Gehalt muß sich im „freien Kampf“¹⁷⁵ – methodisch gewendet: im Vergleich – mit anderweitig angelegten ideellen Inhalten von parallel sich entfaltenden Religionen bewähren. Wenn schon nicht seine Absolutheit, so ließe sich so doch zumindest seine „Höchstgeltung“ beweisen – und das tut es auch. Die Religionen laufen dem Konvergenzpunkt der christlichsten Vorstellungen zu, ohne den Begriff der Religion zu realisieren. Die einzigartige Stellung des Christentums wird von dem „Personalismus“, d. h. von einem bestimmten Menschenverständnis, dessen Natur hier als belanglos dahingestellt wird, verbürgt, der in seinem Fall am stärksten und gesammeltesten sich entwickelt haben soll.¹⁷⁶ Die Frage, wo nun der Maßstab der Urteilsbildung herrührt, beantwortet Troeltsch folgendermaßen: es ist „eine Sache persönlicher Überzeugung, [...] die nicht aus der isolierten Betrachtung und von vornherein entschiedenen Verabsolutierung des Christentums, sondern aus der vergleichenden Übersicht hervorgeht.“¹⁷⁷

Dies ist genau die Konstruktion, tief gebrochen in ihrer Mitte, die Weber¹⁷⁸ in all ihren Abwandlungen ablehnt, indem er keine Weltanschauung dem fortschreitenden Erfahrungswissen entstammen läßt. Der Punkt, an dem sich Weber und Troeltsch scheiden, ist die normative Kraft des Geschehens, die Troeltsch als einzige Möglichkeit in einer Welt anerkennt, die aus der Geschichte nicht mehr hinaus kann. Die Geschichte, um ein Wort Troeltschs gegen ihn zu wenden, läßt sich für Weber nicht durch Geschichte „überwinden“,¹⁷⁹ da normative Anhaltspunkte „dem Stoff selbst“ nicht einmal provisorisch zu entnehmen sind. Der ersten Hälfte des Zitierten würde Weber wohl zutiefst zustimmen, bietet doch die unübersichtliche Mannigfaltigkeit für den innerweltlichen Verstand keine rational begründeten Wertmaßstäbe. Die Gesichtspunkte der Urteilsbildung

¹⁷⁵ E. Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, S. 175.

¹⁷⁶ ebd., S. 195.

¹⁷⁷ ebd., S. 191. – Die Verschiebungen in Troeltschs Position werden ausgewiesen in bezug auf das Problem des Wertrelativismus von S. Coakely: *Christ Without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch*, Oxford 1988.

¹⁷⁸ Für einen Vergleich zwischen Troeltsch und Weber siehe J. Weiß: „Troeltsch, Weber und das Geschichtsbild des Kulturprotestantismus“, in: Müller, H. M. (Hg.): *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992, S. 230 ff.

¹⁷⁹ E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme. Erstes (einziges) Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922, S. 772.

verlieren ihre Bedenklichkeit, sobald sie als Leitfaden einer Konstruktion gelten. Die eventuelle Einhelligkeit in der Stellungnahme, die auf noch so breitem Tatsachenmaterial beruht, reiht sich, als Tatsache unter Tatsachen, in den ständig anwachsenden empirischen Bestand der Wissenschaft – die Einmütigkeit aber für wertvoll zu halten, entgeht der Kompetenz ihrer Rationalität. Dies ist die Haltung, die Weber unter „intellektuellen Rechtschaffenheit“ versteht – und deren Gegenbegriff, das „Opfer des Intellekts“, im Späteren Bedeutung gewinnt.

Troeltschs mächtiges Werk von achthundert Seiten, das der logischen Problematik des Historismus gewidmet ist, durchschweift die nachkantische Philosophiegeschichte hinsichtlich geschichtsphilosophischer Positionen gewissenhaft, um „unter den dünnen empirischen Zusammenhängen eine tiefere Bewegung zu erkennen“.¹⁸⁰ Im Gewebe der Analyse stößt er zweimal auf Webers Geschichtskonzeption: einmal in der Frage des Maßstabs, einmal in bezug auf den Begriff Entwicklung.¹⁸¹ Er erkennt richtig, daß ihre Standpunkte, indem Weber die „Sinndeutung des Prozesses“ zurückweist und jede Vermittlung zwischen Geschehen und Stellungnahme ausschließt, sich nicht in einer positiven Wissenschaftsauffassung unterscheiden, sondern in der Beurteilung der Möglichkeiten der Philosophie. Troeltsch ist sich selber bewußt, daß er, sich von der Ebene der empirisch feststellbaren Tatsachen abhebend, keine Wissenschaft mehr im modernen Sinne des Wortes betreibt. In der „geheimen Verbindung“ zwischen Gedanke und Realität schwingt unmissverständlich die Hegelsche Idee der Vermittlung. In der Unstimmigkeit ihrer Positionen prallen „Welten“ aufeinander.¹⁸²

Webers Standpunkt läßt sich in der Begrifflichkeit der geschichtsphilosophischen Tradition folgendermaßen charakterisieren. Dem Menschen, der das Geschehen aus der eigenen geschichtlichen Situation überschaut, stehen weder das Geschichtsganze, noch seine an sich sinnlosen Ausschnitte, die nach immer neuen Gesichtspunkten ausgesondert werden,

¹⁸⁰ E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 175.

¹⁸¹ ebd., S. 160 ff. und 367 ff.; ferner, auf den Streit um die Rede „Wissenschaft als Beruf“ bezogen, ders.: „Die Revolution in der Wissenschaft“, in: H. Albert – E. Topitsch (Hg.): *Werturteilstreit*, Darmstadt 1971, S. 118 f.

¹⁸² Hier sei es erwähnt, daß sich Troeltsch später von dem Standpunkt distanzierte, den er bereits in der „Absolutheitsschrift“ entwickelt hatte. In seinen postum publizierten Vorträgen – vom Herausgeber nachträglich mit dem wenig zutreffenden Titel „Die Überwindung des Historismus“ versehen – bekennt er, daß ihm betreffs der Begründung einer „Höchstgeltung“ inzwischen schwerwiegende Bedenken gekommen sind. „Der Konflikt zwischen dem Begriffe der Individualität“ ließe sich mit dem der Höchstgeltung „doch nicht so leicht vereinigen.“ („Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen“, S. 75.) Die „Höchstgeltung“ des Christentums, dieser durch und durch historischen Erscheinung, könne nur darin bestehen, „daß wir nur durch es geworden sind, was wir sind“ (S. 70), z. B. Persönlichkeit im okzidentalen Sinne. Wir können „die Religion nicht entbehren, aber die einzige, die wir vertragen können, ist das Christentum, weil es mit uns gewachsen ist und ein Teil unserer Selbst ist.“ Was letztlich entscheidet, ist die „gläubige Vorwegnahme des Jenseits“ („Ethik und Geschichtsphilosophie“, S. 60.).

vernünftig gegenüber. Der Geschichtsprozess weist nicht über sich hinaus, wie im Falle der theologisch angelegten Geschichtsdeutungen, und er trägt seinen Sinn auch nicht in seinem Inneren, wie noch für Hegel und so viele in seinem Bannkreis. Genausowenig besitzen die Individualitäten, von den historischen Schulen als Grundeinheiten des Geschehens ausgewiesen, einen Eigenwert, ja die Einzelereignisse bedeuten an und für sich schlechterdings nichts: ihre aktuelle Bedeutung gewinnt die Vergangenheit von der jeweiligen Gegenwart. Die rationalisierende Macht der Wissenschaft rollte in der Geschichte unaufhaltsam ab und verwandelte sie in eine sinnleere Kausalreihe. Die Welt des modernen Menschen ist eine Reihe von sowohl einzeln als auch in ihrer Gesamtheit sinnlosen Einzelphänomenen – genauer das, was aus ihnen vom jeweiligen Gesichtspunkt des Betrachters, der seine Wertvorstellungen mitbringt, sichtbar ist und in Begriffen untergebracht wird.

Die restlose Durchsetzung der historischen Weltbetrachtung mündet in Webers Denken in eine jede Berührung entbehrende Trennung von Geschehen und Sinn ein. Die endgültige Historisierung der Geschichte höhle schließlich den Glauben an die normative Kraft des Historischen aus. Aus den zerstreut gefallenem Bemerkungen, die über die strukturelle Analyse der Wertbeziehung hinaus auf das Verhältnis unserer Wertideen zum Geschehen eingehen, geht eindeutig hervor, daß erstere sich nicht nur mit den Wandlungen der Kultur mitverändern, wie für Dilthey und nach ihm für viele. Sie bekunden vielmehr – besonders neulich – prinzipiell unüberbrückbare Unterschiede, die zwischen Einzellern und Einzellern liegen, der persönlichen Wahl anheimgestellt. In diesem Sinne sind sie nicht mehr untrennbar daran gebunden, was Weber den „chaotischen Strom“ des Weltgeschehens nennt. „Ohne alle Frage sind nun jene Wertideen ‚subjektiv‘ [...] Und ebenso sind sie natürlich historisch wandelbar mit dem Charakter der Kultur und der die Menschen beherrschenden Gedanken selbst.“¹⁸³ An einer anderen Stelle spricht Weber vom „historischen und individuellen Schwanken der jeweils geltenden wertenden Stellungnahmen“.¹⁸⁴ Der „Weltverlauf“ ist ein unausschöpflicher Strom, der der erneuten Sinnstiftung seitens des Menschen bedarf. Der „Sinn“ der Geschichte offenbart sich nicht, er muß hergestellt werden: die Werte, die die an sich stummen Tatsachen der Vergangenheit zur Vergangenheit umbilden, obliegen der menschlichen Wahl. Die Rationalisierung des Geschehens, seine Historisierung zu bloß kausal zusammenhängenden Individualitäten, die in ihrer Mitte keinen Sinn dulden, ist an ihrem Endpunkt angelangt.

¹⁸³ „Objektivität“, S. 183.

¹⁸⁴ „Wertfreiheit“, S. 501.

Die Religionsgeschichte
und die Religion der Geschichte

Daß die moderne Welt nicht mehr „Schöpfung“ heißt, wie die des Mittelalters, aber auch nicht mehr „Weltgeschichte“, wie die der anbrechenden Neuzeit, das ist, so haben wir gesehen, der zergliedernden Tätigkeit der Wissenschaften zuzuschreiben. Es waren letzten Endes die historischen Wissenschaften, die mit ihren Erkenntnisoperationen eine unüberbrückbare Kluft zwischen Geschehen und Sinn aufrissen. Es erhebt sich nun an dieser Stelle die Frage, ob das historische Studium an sich und das ihm entsprungene historische Bewußtsein in der Tat dazu fähig sind, überkommene und lange tradierte Werte, an denen der fragliche „Sinn“ je gehangen hat, zu zertrümmern und als nichtig zu erweisen?¹⁸⁵ Die Metapher vom „Baum der Erkenntnis“ haben wir solange nicht in ihrer vollen Tiefe erschöpft, solange die religiösen Aspekte außer Acht bleiben: den vollen Sinn erhält sie erst in religionshistorischer Perspektive. „Der wissenschaftliche Fortschritt ist ein Bruchteil und zwar der wichtigste Bruchteil, jenes Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen, und zu dem heute üblicherweise in so außerordentlich negativer Art Stellung genommen wird.“¹⁸⁶ Die Einbeziehung der Religionsgeschichte ist – über die augenfälligen biblischen Reminiszenzen hinaus – um so eher unausweichlich, als sie von Weber selbst an mehreren Stellen als Horizont der Weltentzauberung abgesteckt wird. Dadurch eröffnet sich eine Perspektive für das Verständnis unseres Weltzustandes, die der Wissenschaftsgeschichte, aber auch dem Rationalismus der Aufklärung gegenüber unermesslich breiter angesetzt ist. Die Webersche Rekonstruktion der Kulturgeschichte des Okzidents bettet die wissenschaftliche Durchrationalisierung der Welt in den theoretisch unvergleichlich weiteren und historisch tiefer ansetzenden Prozess einer „spezifisch okzidentalen Rationalisierung“ und, durch den Begriff der „Entzauberung“, in die Religionsgeschichte ein. Sie wird als letzte Phase einer Entwicklung verstanden, die Jahrtausende überwölbt und ihren Anfang im Kreise des

¹⁸⁵ Die Diskussion, die um den Historismus immer neu entflammt, neigt bis heute dazu, den Untergang von normativen Verbindlichkeiten und dessen existentiellen Konsequenzen unter vorwiegend wissenschaftsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu thematisieren. Iggers' Übersicht der neuesten Literatur („Historismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs. Eine kritische Übersicht der neuesten Literatur“, in: Scholz, G. (Hg.): *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1997, S. 102 ff.) unterscheidet zwischen zweierlei Begriffen des Historismus: der eine bezeichnet das wissenschaftshistorische Paradigma der wissenschaftlichen Geschichtsbehandlung (z.B. J. Rüsen), der andere entdeckt darin auch das weltanschauliche Problem (wie z.B. O. G. Oexle und nach ihm A. Wittkau). Die meisten Vertreter der letzteren Variante sehen dabei immanent geschichtsphilosophische, einige sogar im engeren Sinne wissenschaftsgeschichtliche Motive hinter dem Phänomen – der Relativierung von Werten durch Geschichte – am Werk. Wie aber Iggers gelegentlich Wittkaus Monographie formuliert: einige nehmen Nietzsches Kritik über historische Bildung und historisches Wissen allzu ernst. Seines Erachtens haben die Geschichtswissenschaften die historischen Mythen nicht nur nicht zerstört, sondern im Gegenteil, in ihrer Wirkung nur bekräftigt.

¹⁸⁶ *Wissenschaft als Beruf*, S. 593.

antiken Judentums genommen hat. Für die radikale Trennung von Geschehen und Sinn oder radikaler: für das Fehlen einer transzendenten Verankerung der Kultur schienen Judentum und Christentum mit der wissenschaftlichen Rationalisierung gemeinsame Verantwortung zu tragen.

Es ist das Konzept der „Entzauberung“, das in einem mächtigen Bogen einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen theoretischem Denken, protestantischem Christentum und jüdischer Prophetie herstellt. Die jüdisch-christliche erlösungsreligiöse Tradition, wovon der Begriff der „Erlösung“ noch der Klärung bedarf, befähigte nach Weber den Menschen, die Welt in ihrer Welthaftigkeit systematisch zu rationalisieren. War die Religion in früheren Zeiten im eminenten Sinne die letzte Instanz der Weltdeutung gewesen, so war es die Religion selbst, die zunächst alle inneren Bedenken gegen die Welt zu neutralisieren hatte. Nach dem Zerfall der tiefstliegenden, weil religiös vermauerten, Hürden steht die Welt, religiös vollkommen entwertet, für die konsequenteste praktische und – in unserem Zusammenhang wichtiger – theoretische Bearbeitung frei. Die Entleerung der Welt jeden metaphysischen Sinnes ist *zunächst* ein innerreligiöser Vorgang, „welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf“, um im antisakramentalen Puritanismus des Protestantismus seinen Abschluß zu finden.¹⁸⁷ Die Rekonstruktion derjenigen Vergangenheit, die der moderne okzidentale Mensch, um der eigenen Situation gerecht zu werden, als die eigene zu verstehen hat, führt den Blick über das Christentum bis zu den großartigen Forderungen der biblischen Propheten zurück.¹⁸⁸ Auf dem Weg zur radikalen Trennung von Welt und nicht-Welt und damit auch von Geschehen und Sinn wurden die ersten und wichtigsten Schritte paradoxerweise gerade vom antiken Judentum vollzogen, das so großartige Geschichtsvisionen in seiner Mitte hervorgebracht hatte. „Prophetien haben die Entzauberung der Welt herbeigeführt und damit auch die Grundlage für

¹⁸⁷ *Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, S. 94 f. – Das Prinzip der Absonderung des Okzidents vom Orient wurde von Weber gegen 1910 „entdeckt“. Was für eine Bedeutung er dieser Entdeckung zuschrieb, erhellt sich am schönsten aus der Tatsache, daß er sie in die Neuausgabe der *Protestantischen Ethik* 1920 eher unorganisch, gleichsam – mit Tenbruck zu sprechen – als „Fremdkörper“ an mehreren Stellen in den Text einfügte; siehe noch S. 114., 156. und 158.

¹⁸⁸ Zu den Ursprüngen der Entzauberung im alten Israel, besonders zu der Abhebung von der Magie und zum praktischen Rationalismus der prophetisch geforderten gottgefälligen Lebensführung siehe J. Winckelmann: „Die Herkunft von Max Webers ‚Entzauberungs‘-Konzeption. Zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können“, in: *KZ/SS* (32) 1980, bes. S. 20 ff.

unsere moderne Wissenschaft, die Technik und den Kapitalismus geschaffen.“¹⁸⁹

Was die Propheten¹⁹⁰ mit mächtigem, aus Gottes Mund vernommenem Wort verkünden, ist vor allem, daß es über und jenseits der Ordnungen des Alltags, die wohl alle ihr eigenes Recht und ihre eigene Wahrheit haben können, eine andere Ordnung gibt, die um andere – nämlich höhere Gesichtspunkten organisiert ist. Sie liegen genauso hoch über diejenigen der Welt, wie Gott die Welt überragt. Der Prophet erhebt seine Stimme gegen die Scharen von „Baal“ im Namen des Einen. Er tritt, ungebunden von den institutionellen Bindungen des Kultes, in den Raum des Politischen hinein, wobei seine Forderungen sowie die Richtpunkte seiner Orientierung, mit einem Wort: der Fokus seines Rationalismus vollkommen religiös ist und bleibt. Jahwes „Sache“ allein ist es, was ihn bewegt und seinem Worte das Pathos aufprägt. Abseits politischer Interessen ruft er seine Worte ins Politische, das sich überhaupt erst in diesem Augenblick als eigenständige Sphäre konstituiert. Den blutigsten politischen Erfahrungen zum Trotz, deutet er den Sinn des Schicksals und der zentralen Erlebnisse seines Volkes – der ständigen und allseitigen Bedrohung am politischen Horizont – mit unbeugsamer Folgerichtigkeit gleichsam gegen die „Laufrichtung“ der Welt. Seine Behauptungen widersprechen jeder innerweltlichen Weisheit, wo die eroberungssüchtigen Großreiche die kleinen Völker überrollen und ihrer ausgelöschten Existenz in kühlen Inschriften ein Denkmal setzen. Sich zu unterwerfen statt Widerstand zu leisten, entschlossen aufzulehnen statt sich zu verbünden – aller politischen Rationalität zum Trotz. Gehorchet dem Gebote Jahwes: Heil und Unheil liegt in seinen Händen, Knechtschaft und Exil ist von ihm aufgebürdet. Nicht die Kultur oder die Welt an sich, sondern alles, was sich diesem ausschließlichen Gesichtspunkt nicht unterwirft, wird als gottlos verworfen – bisweilen die ganze Bewegung der eigenen Kultur.

Andererseits bleibt die Ausschließlichkeit des religiösen Gesichtspunkts in innerweltlichen Angelegenheiten, die Rücksichtslosigkeit des prophetischen Auftritts vor allem den Trägern des Politischen gegenüber, nicht ohne Konsequenz in bezug auf die Ordnungen der Welt. Unwillentlich bringen diese Virtuosen des Glaubens Prozesse in Gang, die sich immer weniger *ihrer* Wahrheit und *ihrer* Normativität unterwerfen. Auf der „anderen Seite“ werden Mächte autonom und allmählich groß, wie Politik, Wirtschaft und Wissenschaft, die Jahrtausende später einzig und allein die vom Religiösen vertretene Rationalität einstimmig zum Irrationalen stempeln – während ihre eigenen Rationalitäten, die ansonsten im

¹⁸⁹ *Wirtschaftsgeschichte*, S. 308. f. – W. Schluchter systematisiert Webers Studie zum antiken Judentum am Leitfaden des angehenden Rationalismus der Weltbeherrschung, *Religion und Lebensführung* Bd. 2, S. 127 ff.

¹⁹⁰ Vgl. zum folgenden *Das antike Judentum*, S. 281 ff.

unversöhnlichen Kampf miteinander stehen, nur noch von dem weitgehend formalen Begriff der „Welt“ zusammengehalten wird.

Bevor die Welt als bloße Faktizität nur noch die Kontingenz des Geschehens zu bieten hat, wird sie von den radikalsten Richtungen des Protestantismus – wenigstens in Webers idealtypischer Darstellung – als „sündhaft“ und „kreatürlich“, aber wie auch das Wort noch andeutet: immerhin gottgeschaffen verstanden. Der Protestantismus, der die unmittelbaren weltanschaulichen Vorbedingungen einer theoretischen – das heißt nicht-religiös orientierten – Rationalisierung der Welt erschaffen hat, nimmt eine besondere Stelle in der eigenen Vergangenheit des modernen Okzidents ein: die Wurzeln unseres Weltbegriffs sind in der Weltkonzeption des Protestantismus zu suchen. Hier haben wir die letzte Epoche in der Religionsgeschichte, verstanden als die Geschichte des Welt- und Gottesverhältnisses des Menschen, vor uns, die von einer Beziehung zwischen Gott und Welt – wie es auch die theologischen Begriffe nahelegen – Kenntnis, wenn auch eine noch so vage, hat. Die „Welt“ des Mittelalters stellt in ihrer Vergänglichkeit einen wohlgeordneten Kosmos dar, dessen innere Verhältnisse, für jeden Vernunftbegabten einsehbar, göttliche Absichten widerspiegeln; der Mensch ist mit seinem hinfälligen Leibe der Welt teilhaftig, ragt aber gleichzeitig, mit seiner unsterblichen Seele, aus ihr heraus. Das sakramental vermittelte Bewußtsein der Erlösung gewährt einen unmittelbaren Kontakt zum Schöpfer, verhindert aber zugleich, als eine allzeitige Möglichkeit der Vergegenwärtigung des Überweltlichen im Weltlichen, in seinen praktischen Konsequenzen die innerweltliche Systematisierung des Lebens. Für das Verhältnis von Mensch und Welt ist es allerdings wichtiger, daß der freie Übergang zwischen Diesseits und Jenseits im Kultus, anders gesagt der immerzu mögliche Einbruch des Wunders, Risse im *innerweltlichen* Gang des Geschehens öffnet. Neben der Kausalität der Ordnungen des Alltags waltet hier die „Sonntagskausalität“ des Wunders ungebündigt.¹⁹¹

Die neuzeitlichen Abschwächungen der Wechselbeziehungen zwischen Mensch, Gott und Welt verlaufen parallel: während die Konzeption eines *deus absconditus* mit der Neustrukturierung der Welterfahrung einhergeht, macht das immer tiefere Bewußtsein eines unendlichen Kosmos die Kluft zwischen Gott und Welt immer tiefer. Der Einzelne kann sich nur noch an die „Fragmente der ewigen Wahrheit [...] halten, alles andere: – der Sinn unseres individuellen Schicksals, – ist von dunklen Geheimnissen umgeben, die zu ergründen unmöglich und vermessen ist [...] Denn alle Kreatur ist durch eine unüberbrückbare Kluft von Gott geschieden und verdient vor ihm, soweit er nicht zur Verherrlichung seiner Majestät ein anderes

¹⁹¹ Vgl. E. Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, S. 125.

beschlossen hat, lediglich den ewigen Tod.“¹⁹² Der Sinn der Welt- und Lebensereignisse entstammt hier noch offensichtlich der Ewigkeit, aber für den Menschen, der sich als Kreatur – und in diesem Sinne als Bestandteil der „Welt“ – von Gott immer ferner entrückt empfindet, bleibt von den Zusammenhängen, die zwischen diesen drei Elementen der okzidentalen Metaphysik und vor allem der Religiosität von jeher bestehen, nur noch das verblaßende Bewußtsein ihres Bestehens zurück. Die gottlosen Ordnungen der Welt bezeugen keinen göttlichen Willen mehr: der Kontakt zu ihm ist ins Innerste des Menschen verdrängt.

Die paradoxe Spannung der weitesten Ferne und innigsten Nähe zur Welt und zu Gott manifestiert sich im Prädestinationsgedanken und in seinen Folgen für die „Lebensführung“ am sinnfälligsten. Der Mensch muß nun mit den Mitteln einer fremden Welt in all seinen Bewegungen das ihn am persönlichsten Angehende: sein auferlegtes ewiges Schicksal – vor allem für sich selbst – bewähren, und dies obwohl er es dadurch weder verbessern noch verschlechtern kann. Die Askese, das Handeln als Werkzeug Gottes, tritt damit aus dem Kloster in die Welt hinaus¹⁹³ und bemächtigt sich in Gestalt einer als Beruf verstandenen Lebensführung mit steigender Wucht der Ordnungen des Alltags, womit der innerweltliche Asket sich gleichsam für den Verlust des Himmels mit dem Gewinn des „Irdischen“ entschädigt. Die Weltindifferenz des jungen Luther geht mit seiner unvermeidlichen Verwicklung in weltliche Angelegenheiten einerseits und seiner Konfrontation mit den apokalyptisch geprägten Bauernbewegungen andererseits in die Idee der „Schickung“ in die Welt über. Die „Welt“ konnte zwar theologisch entwertet und abgelehnt werden „als kreatürlich und Gefäß der Sünde“¹⁹⁴, eine innere Notwendigkeit zog sie in steigendem Maße unter Kontrolle. So entsteht die zugleich praktische und theoretische Beherrschung der Welt als eine Welthaltung, die dem okzidentalen Bild einer mechanisch verlaufenden Welt einzig angemessen ist. Indem der Protestantismus die Vermittlung des Kultes zwischen Welt und Überwelt aufgibt, bleibt für die innerweltliche Handlung und das weltrelevante Denken des neuzeitlichen Menschen prinzipiell nichts, was als „Welt“ nicht rationalisierbar wäre. Das Wirtschaftliche schließt sich um das Prinzip des Geldgewinns zum vollständigen Kosmos und die aufschwingenden Naturwissenschaften können den Beweis von Gottes Dasein aus der Natur¹⁹⁵ nicht mehr lange für ihr eigenes Ziel halten. Es steht im Prinzip nichts mehr dem Prozeß im Wege, in dessen Verlauf die Wissenschaften, als Instrumente der innerweltlichen Orientierung, die Welt als den Zusammenhang von weltlichen Zielen und ebenso weltlichen

¹⁹² *Die protestantische Ethik*, S. 93.

¹⁹³ Vgl. *Die protestantische Ethik*, S. 163.

¹⁹⁴ *Einleitung*, S. 263.

¹⁹⁵ Vgl. *Wissenschaft als Beruf*, S. 597.

Mitteln ihrer Verwirklichung beschreiben – und das innerweltliche Geschehen in weltliche Ursachen und weltliche Folgen zergliedern.

Strukturen von ähnlicher Radikalität kennt die Religionsgeschichte einerseits aus der Gnosis, die wir im Rahmen der Darstellung der existentiellen Aspekte des Weberschen Denkens noch ansprechen müssen, andererseits aus den – stark gnostisch gefärbten – indischen Religionen. Der Mensch dachte wohl in Indien am meisten und tiefsten über den „Sinn“ der Welt nach,¹⁹⁶ er steigerte die Gesinnung und das Wissen ihrer vollkommenen „Sinnlosigkeit“ hier am höchsten und fand zugleich zu den radikalsten Folgerungen der Weltablehnung. Die empirische Welt konnte sich, wie für den Puritaner, so auch für den Inder allerdings nie bis zur völligen Sinnlosigkeit entleeren.¹⁹⁷ Das ewig rollende Rad von Wiedergeburt und Wiedertod, das im Einklang mit dem ewigen Kreislauf des Kosmos rollt, führt die Seele, diesen bleibenden Träger im Wellengang des Vergänglichen, immer wieder in dieselbe Welt zurück. Es gibt nur *einen* Kosmos und er hat *eine* Ordnung, und dieser Ordnung ist nicht nur das Paradies, das einfach den Aufenthalt für *eines* der unzähligen weiteren Leben bedeutet, sondern sind auch die Götter untertan. Die ewige, unabänderliche und unpersönliche¹⁹⁸ Ordnung schreibt dem Einzelnen vor, wie sein innerweltliches Tun in seinem nächsten Leben vergolten wird, d.h. wie es je nach Verdienst belohnt oder bestraft wird. Die Schwere seiner Taten lastet so nicht auf seinem ewigen Schicksal, sondern auf seinem kommenden, gleichermaßen innerweltlichen Leben. Im Gefüge des sozialen Kosmos sind die zu erfüllenden Regeln seines Berufes, die auszuübenden Riten seiner Kaste und überhaupt die Rahmen seiner Lebensführung festgelegt. In sicherer Kenntnis des ihm nach seiner ständischen Lage zugewiesenen Lebensgesetzes bestimmt der Einzelne selbst den innerweltlichen Ort seiner Wiedergeburt mit seinem jeweiligen Leben.¹⁹⁹ Richtige Kenntnisse ergeben richtiges Handeln. Die wenigen, die nach endgültiger Erlösung aus dem ewigen Kreislauf trachten, sind nicht weniger an die Welt gebunden, indem sie eben durch ihr *innerweltliches* Leben aus der endlosen Kette der Karman-Kausalität ausbrechen oder die Vereinigung mit dem All-Einen erreichen müssen. Die Entwertung der Welt macht in Indien bei der Weltindifferenz halt.

Teils wegen dieser Indifferenz der Welt gegenüber, teils wegen der alltäglichen Anwesenheit der Magie, letztlich also infolge der tiefstliegenden Voraussetzungen der Religion, konnte sich hier nie eine eigenständige Sphäre absondern, die eine restlose wissenschaftliche Rationalisierung der

¹⁹⁶ *Einleitung*, S. 254.

¹⁹⁷ Vgl. zum folgenden *Hinduismus und Buddhismus*, S. 528 ff.

¹⁹⁸ *Hinduismus und Buddhismus*, S. 246.

¹⁹⁹ Vgl. z.B. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 335., ferner *Hinduismus und Buddhismus*, S. 528 ff.

Welt je zu erzielen beansprucht hätte. Um ein konkretes, wohl das wichtigste Beispiel zu erwähnen: in diesem Weltbild konnte diejenige Art von Rationalismus nie auftauchen, die die „Seele“ beschreiben, geschweige denn zergliedern wollte, wurde sie doch der als einzig unvergängliche Punkt im Strudel des Vergänglichen betrachtet.

Die Welt des Buddhisten und die Welt des modernen Menschen sind gleichermaßen „sinnleer“, aber zwischen diesen beiden „Sinnlosigkeiten“ liegen Welten. Die als Sinnlosigkeit verstandene Vergänglichkeit der Welt stand für das indische philosophische Denken gleichsam von vornherein fest,²⁰⁰ das erlösungsrelevante Wissen konnte daher kein empirisches Wissen im Sinne der modernen Wissenschaften sein. Nach Orientierung sucht der nach dem höchsten Heil Suchende nicht in der Welt, etwa im wirbelnden oder eben eintönig dahinfließenden Geschehen. Die Sinnlosigkeit der Welt mündet hier nie in „Orientierungslosigkeit“. Was alle gnostisch geprägten Weltanschauungen vom modernen Bewußtsein trennt, ist die erreichbare Gewißheit der Erlösung. Wenn auch nicht der nicht-existierende Sinn der Welt, so ist doch der Weg der Erlösung sowohl für den Hinduismus als auch für den Buddhismus bekannt: es ist das mit mystischem In-sich-Versenktsein erlangte Wissen, das zur Vereinigung mit dem All-Einen führt.

Doch damit eilen wir unserer aktuellen Frage voraus. Nachdem wir einen Blick auf den Prozess geworfen haben, der zum Entstehen der modernen „Welt“ geführt hat, sollten wir uns noch der Frage zuwenden, was dem Orient und dem Okzident trotz aller Unterschiede gemeinsam ist. Davon können wir nämlich einen besseren Zugang zu dem Ort erhoffen, den die geschichtsphilosophischen Weltanschauungen im Raum der okzidentalen Tradition der Weltdeutung einnehmen. Dieses Gemeinsame finden wir bei Weber im Begriff der „Kultur“ gebündelt. Wir werden sehen, wie dieser Begriff die höchst zeitgebundenen geschichtsphilosophischen Versuche für Weber auf eine Linie rückt mit den mächtigen Unternehmungen der Religionsgeschichte, die Leid und Böse in der Welt zu rechtfertigen suchen. Im folgenden haben wir den näheren Sinn der Aussage in wenigen Zügen klarzulegen, daß die Kultur der Inbegriff der menschlichen Sinngebungen – und der nie zur Ruhe kommenden Deutungen dieser Sinngebungen sei.²⁰¹

²⁰⁰ Vgl. *Hinduismus und Buddhismus*, S. 267 ff.

²⁰¹ F. Jaeger: *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*, Göttingen 1994, S. 188 ff. analysiert Webers Kulturbegriff eingehend und zergliedert ihn in sieben funktionale Aspekte: 1. Kultur als „Weichensteller“ für die Entwicklungsrichtung von historischem Wandel 2. Kultur als Utopie im Sinne des Greifens nach dem Unmöglichen 3. Verstetigungsfunktion 4. Disziplinierungsfunktion 5. Identitätsstiftung 6. Legitimationsleistungen 7. Kultur als Medium der Integration..

„'Kultur' ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens. Sie ist es für den Menschen auch dann, wenn er einer *konkreten* Kultur als Todfeind sich entgegenstellt und 'Rückkehr zur Natur' verlangt. Denn auch zu dieser Stellungnahme kann er nur gelangen, indem er die konkrete Kultur auf seine Wertideen *bezieht* und 'zu leicht' befindet.“²⁰²

Am Ausgangspunkt jeder Kultur, die nach Webers Auffassung diesen Namen verdient, steht der Mensch, der aus dem organischen „Kreislauf des natürlichen Lebens“²⁰³ herausgetreten ist. Er hat die Ungeschiedenheit seines Inneren und, demzufolge, die Ungeschiedenheit der Welt bereits hinter sich gelassen. Eine jede Stelle der magisch verzauberten Welt trägt ihren Sinn hinter sich selbst, die Eroberung diesen Sinnes ist jedoch eine rein technische Angelegenheit. Der archaische Mensch macht in seinen Lebensäußerungen die Bewegungen der Natur getreu mit, eigentlich auch dann, wenn er mit den Mächten, die die Dinge – und gelegentlich die Menschen – in ihrem Bann halten, durch Zauber den Kontakt aufnimmt. Kennt er die Formeln des Zugangs zu ihnen, so hat er, dank der eindeutigen Entsprechungsverhältnisse, die Macht ihrer Bezwungung in der Hand. Solange diese Brücke im Besitz von festgelegten Riten unmittelbar und sicher zu schlagen und so die Distanz beider Sphären, dank ihrer identischen Prinzipien, auf ein Minimum zu reduzieren ist, ist der Mensch in der Welt heimisch. Die Natur versäumt es jedoch offensichtlich, den Ausgleich zwischen Verdienst und Schicksal zu vollziehen: allzu häufig gibt es „unverdientes“ Leid.²⁰⁴ Der ursprünglichen Ordnung der Welt durch den eigenen Geist entrissen, erleidet die Selbstverständlichkeit der Welt Abbruch. Der Mensch findet sich in eine Umwelt von steigender Fremdheit hineingestellt, an der er durch seine leibliche Wirklichkeit selbst unentrinnbar teilhat. Die ungebrochene Einheit des magisch erfüllten Weltbilds, die der naturgegebenen Einheit des Erlebens entspricht, spaltet sich mit fortschreitender Konsequenz in rationales Erkennen einerseits, mystische Erlebnisse andererseits, „deren unaussagbare Inhalte als einziges neben dem entgotteten Mechanismus der Welt noch [als] mögliches Jenseits ... übrig bleiben.“²⁰⁵ Der Mensch ist von diesem Augenblick an Bewohner zweier Sphären: einer Welt und einer Hinterwelt, eines Diesseits und eines Jenseits. Diese Erfahrung der Entzweiung mit der Welt – mit Webers Wort: die Unmöglichkeit der „naiven 'Weltbejahung' des ungebrochenen Menschentums“²⁰⁶ – erzeugt im Menschen den Wunsch nach Sinn: der

²⁰² „Objektivität“, S. 180.

²⁰³ Vgl. *Zwischenbetrachtung*, S. 570.

²⁰⁴ *Einleitung*, S. 246.

²⁰⁵ *Einleitung*, S. 254.

²⁰⁶ *Einleitung*, S. 263.

Anspruch nach der Sinnhaftigkeit der Welt als eines einheitlichen Ganzen hebt nun ungeheuerere Versuche an, sich in einer als sinnleer erkannten – bloß „daseiend“ und „geschehend“ begriffenen – Wirklichkeit zurechtzufinden.

Es ist inzwischen deutlich geworden, daß in den Kulturen, die der ursprünglichen Unbefangenheit der Welt gegenüber²⁰⁷ entstiegen sind, die Religion diejenige Sphäre ist, die seit ihrer Konstitution als eigenständiger Ordnung das Verhältnis des Menschen zur Welt und zur Hinterwelt strukturiert. Das „geformte“ Menschenleben, dessen Formung ungeachtet des materiellen Inhalts nach Gesichtspunkten und Prinzipien verläuft, anders gesagt die wenigstens punktuell bewußte Lebensführung, ist immer stärker dazu gezwungen, die fraglichen Prinzipien außer oder jenseits der „Welt“ zu suchen. Die Hochkulturen des vorderasiatischen Orients, in dieser Hinsicht zwischen archaische Zeit und die „Zeit der Transzendenz“ eingespannt, sind für das Verstehen dieser Prozesse besonders aufschlußreich. Der altägyptische Kosmos ist keine Ordnung mehr, die ihren Bestand in sich selbst besitzt: seine Weiterbestehung und Inanghaltung bedarf der unablässigen Anstrengung des Kults seitens der Menschen. Es ist allerdings das wohlverstandene Interesse des Einzelnen, innerhalb dieses Kosmos zu verbleiben, der weitgehend mit der eigenen Kultur identisch ist. Derjenige Bereich des Denkens und des Handelns, den unser Weltverständnis als Religion kennt, ist hier in restloser Deckung mit allem, was später, mit der Herausbildung der Religion zur eigenständigen Ordnung, unter dem Begriff der „Welt“ in eine Vielheit von Sphären und ihnen entsprechenden gedanklichen Ordnungen auseinander treten wird. Die Ordnung des Weltganzen, die wie natürlich auch seine herrschaftsmäßige Einrichtung in sich begreift, und die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit sind hier noch ungeschieden als die eine kosmische Ordnung in einem einzigen Begriff fassbar. Es ist das Konzept *Ma'at*, das Heil und Herrschaft auf eine gemeinsame Grundlage stellt: „vor Gott“ steht der Herrscher allein und in ihm ist das Reichsganze personifiziert.²⁰⁸

„Als Stätte der Unvollkommenheit, der Ungerechtigkeit, des Leidens, der Sünde, der Vergänglichkeit, der notwendig schuldbelasteten, notwendig mit immer weiterer Entfaltung und Differenzierung immer sinnloser

²⁰⁷ Vgl. *Zwischenbetrachtung*, S. 541.

²⁰⁸ Der Ausdruck der „Zeit der Transzendenz“ stammt von B. I. Schwartz: „The Age of Transcendence“, in: ders. (Hg.): *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B. C.* (=Daedalus, Spring 1975), S. 3 ff. – Zum alten Ägypten in unserem Zusammenhang siehe J. Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1995. Assmanns dreistufiges Modell stellt eine Korrektur am historischen Charakter von Jaspers' „Achsenzeit“-Konzeption dar. Diese wird wegen Reduktionismus einer expliziten Kritik unterzogen von A. Assmann: „Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet“, in: S. N. Eisenstadt (Hg.): *Kulturen der Achsenzeit 2*, Frankfurt a. M. 1992, S. 330 ff.

werdenden Kultur: in allen diesen Instanzen mußte ... die Welt ... dem religiösen Postulat eines göttlichen 'Sinnes' ihrer Existenz gleich brüchig und entwertet erscheinen. Auf diese Entwertung: eine Folge des Konfliktes zwischen rationalem Anspruch und Wirklichkeit ... reagierte das Bedürfnis nach 'Erlösung' derart, daß, je systematischer das Denken über den 'Sinn' der Welt, je rationalisierter diese selbst in ihrer äußeren Organisation, je sublimierter das bewußte Erleben ihrer irrationalen Inhalte wurde, desto unweltlicher, allem geformten Leben fremder, genau parallel damit, das zu werden begann, was den spezifischen Inhalt des Religiösen ausmachte.²⁰⁹

Die Bereicherung des Außerweltlichen und das heißt des Göttlichen zum Vollkommenen sowie die Verklärung der am höchsten geschätzten Werte zur „zeitlosen“ Gültigkeit²¹⁰ entwertet andererseits den Alltag allmählich umso unwiderruflicher zur „Welt“. Der Mensch begibt sich in eine Distanz zum Außeralltäglichen, die immer schwieriger zu überwinden wird. Indem er sich in der Welt gefangen versteht, sucht er nach möglichen hier und jetzt erreichbaren Auswege aus allem, was ihn an das konkreteste Hier und Jetzt bindet. Im Begriff der „Erlösung“ greift er zum ersten Mal über sich hinaus in Richtung auf eine „andere Welt“, die sich über oder hinter „dieser“ befindet. Die Möglichkeit einer Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit rückt mit der eigengesetzlichen Rationalisierung der innerweltlichen Ordnungen notwendigerweise immer weiter aus seiner Reichweite, da der Prozess – wie wir schon wissen – gleichbedeutend ist mit dem Rückzug des Religiösen ins Irrationale. Die Spannung zwischen den Ordnungen der beiden Welten steigert sich zuweilen bis zur Unerträglichkeit. Der Erlösungsdrang sucht dann in sich vertieft Fluchtpunkte im ewigen Rad der Wiedergeburten und Wiedertoden: in diese Richtung verläuft die Konsequenz der indischen Religiosität. Am entgegengesetzten Ende der äußersten Möglichkeiten steht der aktive Versuch einer sofortigen Herbeiführung der Apokalypse, wie er für die jüdisch-christliche Tradition bekannt ist.

Die Polarisierung und Verdoppelung der Wirklichkeit zu Welt und Nicht-Welt, Endlichkeit und Ewigkeit, Geschehen und Sinn, entspricht genau der inneren Zerrissenheit des Menschen – dessen er allein gewahr ist.²¹¹ Der Mensch, indem er die in seiner Situation liegende Freiheit verinnerlicht, erlangt die Fähigkeit, in seinem Inneren der ganzen Welt gegenüber allein zu bleiben. Über das eigene Denken reflektierend wägt er unaufhörlich die Versöhnung der Gegensätzlichkeiten, d.h. die

²⁰⁹ *Zwischenbetrachtung*, S. 571.

²¹⁰ Vgl. dazu *Zwischenbetrachtung*, S. 568.

²¹¹ Das unten dargestellte Phänomen wird – nicht zuerst, aber zweifellos am wirkungsmächtigsten – in Jaspers' Begriff der „Achsenzeit“ historisiert, siehe *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S. 14 ff. Auf die institutionelle Seite des geistigen Durchbruchs fokussiert die von S. N. Eisenstadt herausgegebene mehrbändige Sammlung: *Kulturen der Achsenzeit*, Frankfurt a. M. 1987 ff.

realisierbaren Möglichkeiten einer bewußten Lebensführung ab. So tritt der Mensch auf die Bühne, der alle Chancen in sich trägt, die seitdem für das Menschentum offen stehen, und der gleichzeitig an alle Grenzen stößt, die sich seitdem vor seinem Geist erheben. Der Abbruch der ursprünglichen Weltverhältnisse wirft Fragen auf, die als „universalgeschichtliche“ Fragen den Menschen bis heute in ihrem Bann halten – die historisch ausgebauten Antworten vollziehen wir, selbst Betroffene, mühelos nach.

Der Mensch der Kultur sondert seine eigene Welt im schöpferischen Akt aus der ihm und seiner Existenz gegenüber gleichgültigen Welt aus. Dieser Augenblick ist – bei weitem nicht zeitlich verstanden – der Geburtsmoment der Kultur. Die sinnstiftende Tätigkeit des Menschen schafft in dieser Weise „Geschichte“ aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der vorgefundenen Wirklichkeit, so bringt sie Ordnung – welche auch immer – in das Chaos, und dieselbe Dualität liegt als Möglichkeitsbedingung auch der Erkenntnis der menschlichen Kultur zugrunde. Das Rohmaterial einer jeden Sinnggebung ist dieselbe „sinnlose Unendlichkeit des Weltgeschehens“.²¹² Auf dieses werden immer andere Kulturgefüge errichtet, in denen der Mensch sich zurechtfindet, und das heißt sinnhaftes Handeln vollzieht und durch seine Orientierung an das Handeln von Anderen Ordnungen die Chance des Bestehens verleiht. Dieser Moment ist zugleich, im Sinne der Doppelgeburt von Gegenbegriffen, der Entstehungsmoment der „Natur“: was der Mensch von seinem Standpunkt aus bedeutungslos erachtet und mit keinem Sinn bedenkt, sinkt von jetzt ab zur Natur zurück. Natur ist – nach einem möglichen Begriff – alles, was „sinnlos“ ist, „richtiger: 'Natur' wird ein Vorgang, wenn wir bei ihm nach einem 'Sinn' nicht fragen. Aber selbstverständlich ist dann der Gegensatz zur 'Natur' als dem 'Sinnlosen' ... eben das 'Sinnvolle', d.h. der 'Sinn', der einem Vorgang oder Objekt zugesprochen, 'in ihm gefunden werden' kann“.²¹³

Wird Kultur als derjenige Raum verstanden, in dem der Mensch aus jeder urwüchsigen Unmittelbarkeit immer erneut heraustritt, dann kann ihr Begriff über die Potenz verfügen, eine bestimmte Art von Kontinuität zwischen den Menschheitsschicksalen zu stiften, die sich nicht mehr zur linearen Weltgeschichte zusammenfügen. Der Kulturmensch, „begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“,²¹⁴ lebt sein Leben auf einem Horizont, wo die einmal mit Sinn bedachten Handlungen und die bereits gedachten Gedanken verständlich und – wenigstens im Prinzip – jederzeit zugänglich und verfügbar sind. Weber spricht aber ähnlich dem Begriff der „Weltgeschichte“ auch dem Begriff der Kultur, im Gegensatz zur

²¹² „Objektivität“, S. 180.

²¹³ *Stammler*, S. 333.

²¹⁴ „Objektivität“, S. 180.

allgemeinen Intention der zu seiner Zeit im Aufblühen begriffenen Kulturphilosophien, jede Orientierung für den Einzelnen ab.

Die von der anthropologischen Tatsache eines mehrfachen Dualismus gestiftete Kultur wird am prinzipiellsten in der neuesten Zeit ihrer unüberwindlichen Entzweiung gewahr. Wir können uns an den Zeitindex der Metapher vom „Baum der Erkenntnis“ erinnern, den wir in der Wendung vom „Schicksal einer Epoche“ formuliert finden. Der unmißverständliche und, im Lichte des von der Natur der historischen Erkenntnis Gesagten, zugleich unvermeidliche Kern von Webers Kulturbegriff ist der unversöhnbare Zwiespalt des modernen Menschen. Die „Erlösung“ als Erlösung von allem Weltlichen, diese von der protestantischen Theologie wieder entdeckte und neu aufgefüllte Kategorie, wird von Weber ins Zentrum seiner Religionssystematik und seines Denkens gestellt. Seine Position ist jedoch nicht die einer religiös motivierten Weltablehnung; es ist die Position eines Menschen, der keine „Erlösung“ mehr kennt. Es ist die Perspektive der Weltablehnung, die einer Welt am nächsten liegt, die keine Möglichkeit eines vorgegebenen Sinnes mehr kennt: erst der Zustand der Sinnlosigkeit der Welt ermöglicht es, die Religionsgeschichte im Rückblick als die Verstärkung der Weltablehnung zu rekonstruieren.²¹⁵ Der ins Unendliche laufende und daher sinnlose Betrieb der eigenen Kultur gibt die hermeneutische Situation vor, die die Religionsgeschichte als ein immer weiter vorstoßendes Fortschreiten in der Entzauberung der Welt deuten läßt. Erst für den Menschen, der sich in eine bis zur Sinnlosigkeit entzauberte Situation hineingestellt weiß, tun sich die Dinge der Welt endgültig als Geschöpfe der Menschenhand auf. Obwohl der radikale Dualismus uns historisch vermittelt erreicht hat, ist es jedoch nicht der Geschichtsprozess selbst, der uns unmittelbar so gestaltete, wie wir auch heute sind. Das Bewußtwerden der äußersten Verdoppelung ins Äußere und Innere wirft, indem es zu letzten intellektuellen Konsequenzen nötigt, ein Licht auf die Grundstruktur des menschlichen Bewußtseins. Die Entzweiung des Menschen „in Sein und Nichtsein, in Begriff und Sein, in Endlichkeit und Unendlichkeit“,²¹⁶ deren erkenntnistheoretischer Aspekt die unüberbrückbare Heterogenität von Begriff und Wirklichkeit darstellt, ist in Hegels Phänomenlogie ein durchaus historischer Bewußtseinszustand, der dem Menschen einer bestimmten Epoche gültig zu eigen ist und der daher überwunden werden kann. Das Bedürfnis im Menschen, das sein Philosophieren überhaupt anhebt, also das Interesse an der Aufhebung der den Menschen innerlich spannenden Dichotomien, findet im „absoluten

²¹⁵ Vgl. H. G. Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, S. 189. Zum Ineinandergreifen der Begriffe „Moderne“ und „Erlösung“ ebd., S. 163 ff.

²¹⁶ G. W. F. Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, in ders.: *Werke* Bd. 2, S. 24.

Wissen“ restlose Befriedigung. Was dort von der Bewegung des Weltgeistes hervorgerufen, durchlaufen und erfüllt wird, trachtet in Webers Kulturbegriff im sicheren Bewußtsein des Mißlingens nach immer neuer Versöhnung: die Wiederherstellung der Einheit scheint keine wirkliche Möglichkeit mehr zu sein.²¹⁷ Darin besteht die Tragödie der Kultur, die Hegel in den folgenden Worten besagt: „Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits“.²¹⁸

Als eminente Träger des Ausbruchs aus dem Traditionalismus in Richtung auf ein nach Prinzipien geführtes Leben und Denken widmet sich eine Gruppe von Menschen, aller materiellen Not enthoben, allein durch innere Nötigung dem Grübeln über die Welt.²¹⁹ Diese Menschen sind es, die die Welt in ihrem Ganzen zum ersten Mal als Problem betrachten. Sie sind die spezifisch Sinnbedürftigen, die die Welt ihres Zaubers Schritt für Schritt berauben und dadurch die Frage nach dem Sinn immer weiter verschärfen. Ihre intellektuelle Ferne von denjenigen, die praktisch handelnd mitten im Leben stehen, steuert ihre Gedanken abseits jeglichen erdgebundenen Nutzens, mit beispielloser Konsequenz immer weiter weg von der Welt. Diese Unabhängigkeit der Ideen von den bedränglichsten Alltagsinteressen produziert einen ganzen Vorrat an „Weltbildern“, die die Welt immer wertloser und immer erlösungsbedürftiger erscheinen lassen. Dem Äußeren durch Verinnerlichung einen Sinn zu verleihen, der Entzweiung durch die Neuschaffung der ursprünglichen Einheit zu entfliehen, dieser Drang

²¹⁷ Über eine mögliche Aussöhnung von Individuum und Kultur im Horizont der Geschichte denkt auch Kant – transzendental gewendet – ernstlich nach, in seiner Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)“.

²¹⁸ G. W. F. Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, S. 24. Derselbe Gedanke macht später die Mitte der Phänomenologie des „unglücklichen Bewußtseins“ aus, für das „das *An-sich-sein* ein *Jenseits* seiner selbst“ bedeutet (*Phänomenologie des Geistes*, S. 171). – Die mangelhafte Zurückverleibung der eigenen Schöpfungen, die der Mensch aus sich herausgesetzt hat, wird von Georg Simmel im Begriff der „Tragödie der Kultur“ bedauert, siehe „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, in: ders.: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*, Berlin 1983, S. 183. ff. Wir suchen die ursprüngliche Polarität unserer „Selbst“ und der „Welt“ mit selbstgeschaffenen Gütern zu lindern, lassen aber dadurch die uns umgebende „Welt“ eigentlich umso unumgreiflicher gedeihen: die Philosophie sei das resignierte Bewußtsein der immer höher steigenden Spannung. – Eine entgegengesetzte Position wird von Ernst Cassirer vertreten: „Die Tragödie der Kultur“, in: ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1961, S. 103 ff., der die Absonderung des „Selbst“ von der „Welt“ nicht für den Ziel-, sondern für den Ausgangspunkt des geistigen Lebens hält und Simmels Haltung als mystisch kritisiert. Nach seiner Auffassung stellen die zur Religion, Kunst, Sprache usw. verfestigten – institutionell untermauerten – Inhalte der Kultur die unausschöpflichen Möglichkeiten des Sichfindens für den Menschen dar.

²¹⁹ Vgl. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 304 ff., *Einleitung*, S. 251 ff.; auch zum zeitgeschichtlichen Kontext siehe H. G. Kippenberg: „Intellektuellen-Religion“, in: Antes, P. – Pahnke, D. (Hg.): *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg 1989, S. 181 ff.

gewinnt historisch vielfach Gestalt. „Alle stärksten Spannungen der inneren Lebensführung sowohl wie der äußeren Beziehung zur Welt entstammen dann dem Zusammenstoß dieser Konzeption der Welt als eines, dem religiösen Postulat nach, sinnvollen Ganzen mit den empirischen Realitäten. Die Prophetie ist allerdings keineswegs die einzige Instanz, welche mit diesem Problem zu schaffen hat. Auch alle Priesterweisheit und ebenso alle priesterfreie Philosophie, intellektualistische und vulgäre, befaßt sich irgendwie mit ihm. Die letzte Frage aller Metaphysik lautete von jeher so: *wenn* die Welt als Ganzes und das Leben im besonderen einen 'Sinn' haben soll, – welches kann er sein und wie muß die Welt aussehen, um ihm zu entsprechen?“²²⁰ Die verschiedenen Auslegungen und Verwirklichungen des Menschentums lassen sich im Verhältnis des Menschen zu Gott und zur Welt, d.h. in der Religionsgeschichte am besten verfolgen. Diese kennt für die Aufhebung der Spannung, die sich mit dem biblischen „in dieser Welt und doch nicht von dieser Welt“ angemessen umschreiben läßt, im Grunde zwei wesensverschiedene Lösungen, zwei Wege zum Heil, die übrigens auf den massivsten diesseitigen Grundlagen beruhen. Die Mystik sucht, indem sie den Akzent auf das zweite Glied des biblischen Wortes legt, die Wiedervereinigung des im Inneren getragenen Gegensatzes innerlich durch die mystische Vereinigung mit der Gottheit zu vollbringen, während die Askese, indem sie das erste Glied für das Wichtigere hält, sich als Gottes Werkzeug schwungvoll in die Veränderungen der Welt hineinstürzt.²²¹ Beide Gestalten der einheitlich sinnhaft geformten Lebensführung, sowohl die weltabgewandte Haltung des Mystikers als auch die Weltbearbeitung des Asketen, schöpfen ihre Kraft und ihre eigene Rationalität gleichermaßen aus einer Kraft, die außerhalb der „Welt“ liegt.

Wie wir gesehen haben, ist Weber im Gegensatz zur Position der religionsgeschichtlichen Schule überzeugt, daß die Religionsgeschichte aus prinzipiellen Gründen nicht als Instanz der Entscheidung über Sinn und Unsinn des Geschehens auftreten darf. Da die Historie ausschließlich mit „gemeintem Sinn“ zu tun hat, ist sie nur zur empirischen Erkundung von tatsächlichen Verbindlichkeiten befähigt. Die Welt, die im vorausgehenden Kapitel als kausaler Mechanismus beschrieben worden ist, enthält auch die Sinngebungen als Tatsachen, genauso wie die ihnen scharenweise entspringenden stellungnehmenden Werturteile. Die Erfahrung der Irrationalität der Welt, konstatiert aus dem Standpunkt des modernen Betrachters, führt den Blick in die eigene Vergangenheit des Okzidents und in die fremde des Orients zurück. Das „unglückliche Bewußtsein“ wirft in einer „immer sinnloser werdenden Kultur“²²² versunkene Sinnkonstruktionen vor sich hin und zieht sich in die Geschäftigkeit ihrer

²²⁰ *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 275.

²²¹ Zu der Unterscheidung siehe vor allem *Zwischenbetrachtung*, S. 538.

²²² *Zwischenbetrachtung*, S. 571.

Systematisierung zurück.²²³ Die Orientierungslosigkeit der Gegenwart hofft er mit der intellektuellen Hellsichtigkeit der eigenen Situation zu kompensieren.²²⁴ Hegel konnte die Geschichte noch als etwas vernünftiges betrachten. Weber sieht in ihr das sinnlose Nach- und Nebeneinander von historisch aufgetretenen Sinngewebungen des Sinnlosen.²²⁵ Sinnkonstruktionen finden wir bis zur Schwelle der Neuzeit in religiösen Theodizeen manifestiert; ihre Überschau gewährt – in dieser Lesart – Einblick in die universalgeschichtliche Mannigfaltigkeit von rational nicht mehr begründbaren Entscheidungen, die Traditionen zu stiften und sie langfristig zu tragen fähig sind. Diese Überlegungen liegen wohl im Hintergrund von Webers Aussage in der Rede zum Beruf der Politik, aus dem Jahr 1919: „Dies Problem: die Erfahrung von der Irrationalität der Welt war ja die treibende Kraft aller Religionsentwicklung. Die indische Karmanlehre und der persische Dualismus, die Erbsünde, die Prädestination und der *Deus absconditus* sind alle aus dieser Erfahrung herausgewachsen.“²²⁶

Die geschichtsphilosophische Tradition ist in dieser Konzeption der bisher letzte großangelegte Sinngewebungsversuch, der erst Mitte des 18. Jahrhunderts aufgetaucht und gleich zum Rang eine Theodizee befördert worden ist. Wie Weber schon 1903 formuliert: „Der 'Fortschritts'-Gedanke stellt sich eben erst dann als notwendig ein, wenn das Bedürfnis entsteht, dem religiös entleerten Ablauf des Menschheitsschicksals einen diesseitigen und dennoch objektiven 'Sinn' zu verleihen.“²²⁷ Die zeitweilige Auf- und nach manchen Einschätzungen Überwertung des Geschehens im Begriff „Fortschritt“ ist ein spezifisch modernes Produkt: der religiöse Glaube einiger Vertreter der historischen Schule zeigt dieses Motiv als entbehrlich. Dem Werden und dem darin Werdenden einen Sinn zuzuschreiben, ist früher auf dem Horizont des Denkens nie aufgetaucht.²²⁸ Für das Christentum erfüllt sich der „Sinn“ der Geschichte außerhalb ihrer. Augustinus selbst bekämpft die zyklischen Geschichtstheorien – statt auf kosmologischem typischerweise auf *moralischem* Boden. Der entscheidende Punkt seiner Argumentation ist die „Gleichzeitigkeit“ der einmaligen

²²³ Vgl. auch H. G. Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, S. 188.

²²⁴ Ähnlich dazu Jörn Rüsen: „Was heißt: Sinn der Geschichte?“, in: K. E. Müller – J. Rüsen (Hg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek b. H. 1997, S. 17 ff., bes. S. 26.

²²⁵ Vgl. Th. Lessing: *Geschichte als Sinngewebung des Sinnlosen*, München 1919.

²²⁶ *Politik als Beruf*, S. 444.

²²⁷ *Roscher und Knies*, S. 33. Vgl. zum Begriff der einheitlichen Geschichte Ch. Meyer – O. Engels – R. Koselleck: „Geschichte, Historie“, in: O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 2, Stuttgart 1972 ff., S. 593 ff.

²²⁸ Vgl. dazu auch H. Arendt: „The Concept of History. Ancient and Modern“, in dies.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Sie betont mit Löwith das zutiefst Unchristliche der Geschichtsphilosophie: für das Urchristentum war ein einziges historisches Ereignis von Bedeutung, nämlich die Menschwerdung Gottes als der Eintritt des Ewigen in die Zeit.

persönlichen Bekehrung mit Christus. Wenn die Erde in der Kopernikanischen Welt keinen Himmel mehr widerspiegelt, wenn sie sich also nicht mehr ihrem ewigen Urbild annähert wie noch für den Griechen, wenn aber auch diejenigen Zusammenhänge längst verblasst sind, die bis dahin zu Gott bestanden haben,²²⁹ dann verliert das „oben“ seinen Wertgehalt und der vordringende Geist bemächtigt sich der Erde. Die sich erfüllende Vervollkommnung des Menschen verlegt sich auf einmal in die Zeit.

Allen klassischen Theodizeen liegt eine Konstruktion zugrunde, die für die Deutung der innerweltlichen Vorgänge außerweltliche Anhaltspunkte in Anspruch nimmt. Als letzter Theodizeeversuch übersetzt die Geschichtsphilosophie keine „religiösen“ Begriffe in „weltliche“, sie tritt vielmehr an die Stelle, die von den religiös verankerten Weltbildern im Laufe eines spezifisch okzidentalen Rationalisierungsprozesses leer gelassen worden ist. Der fundamentale Unterschied besteht in der Vorstellung einer innerweltlichen Erfüllung als Ergebnis der immanenten Bewegung des Geschehens.²³⁰ Die Geschichtsphilosophie ist die jahrhundertlang gehegte Hoffnung – und der mächtige Versuch – des modernen Menschen, daß der Sinn des Geschehens²³¹ im „Prozess“ immer mehr zutage trete und daß die Angelpunkte der zeitlichen Orientierung gleichzeitig ethisch richtunggebend seien. Sie ist eine neue Antwort auf eine den Menschen von jeher beschäftigende Frage, die die erfahrungsmäßige Anwesenheit des Bösen und des Leidens in der Welt zu erklären sucht, oder moderner formuliert, nach dem Sinn der Welt und des Lebens fragt. Die sinnvolle Ordnung der „Geschichte“ überwölbt die Zufälligkeit der Einzelereignisse und ist dazu berufen, „das Übel in der Welt überhaupt, das Böse mit inbegriffen“ zu begreifen und den „denkenden Geist mit dem Negativen“ zu versöhnen.²³² Der ersehnte Sinn ist hier zum ersten Mal an den Ablauf des ganzen Prozesses gebunden. Der Glaube an den „Prozess“ stellt sich als letzter Glaube (K. Löwith) des neuzeitlichen Menschen ein.

In der hier aufgerissenen historischen Perspektive ist aber die Religion aus einem weiteren Grund, nämlich für die Entstehung des historischen Gedankens, wichtig. Dieser Aspekt betrifft zugleich die Möglichkeit der

²²⁹ Vgl. J. Taubes: *Abendländische Eschatologie*, S. 88 ff.

²³⁰ Zur Frage der Modernität der Geschichtsphilosophie siehe vor allem die von Mißverständnissen nicht unbelastete Diskussion zwischen Karl Löwith, a.a.O., der in den Geschichtsphilosophien eine säkularisierte Theologie ausgewiesen hat, und H. Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. 1974. , der die Säkularisation als etwas Unabgeleitetes versteht und in diesem Sinne die Eigenständigkeit der Neuzeit behauptet.

²³¹ Siehe dazu J. Stückrath: „Der Sinn der Geschichte“. Eine moderne Wortverbindung und Vorstellung?“, in: K. E. Müller – J. Rüsen (Hg.), S. 48 ff. Er analysiert die Herkunft und die Vielschichtigkeit des Sinnbegriffs in bezug auf „Geschichte“ und beantwortet die selbstgestellte Frage positiv.

²³² G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 48.

philosophischen Geschichtsauffassung überhaupt. Die Frage, die uns wieder einmal zum antiken Judentum und genauer zu den früher angesprochenen „prophetischen Forderungen“²³³ hinführt, lautet: Wie ist es dazu gekommen, daß der Kosmos als *historische* Welt sich des Sinnes entleert und seine normative Kraft verloren hat? Anders formuliert: was ist es, das das Bewußtsein des Menschen des neuzeitlichen Okzidents unverwischbar zu einem historischen geprägt hat, und welchem Umstand ist es zu verdanken, daß er nach dem Sinn der Welt als nach dem einer historischen Wirklichkeit fragt? Die Konzeption des Kosmos als einer historischen Welt ist ein spezifisch okzidentales, im biblischen Gottesbild verwurzeltes Produkt: das Bild einer Geschichte, die sich aus bedeutsamen Ereignissen zusammenfügt, zeichnet sich ab vor dem Hintergrund der parallel verlaufenden Menschheitsschicksale, vor allem im Vergleich mit dem religiös mitbestimmten Ahistorischen des Orients. In Webers systematisierend angelegter „Religionssoziologie“ aus dem Jahr 1913, im Kontext der Entstehung der Religionen, lesen wir folgendes: der hebräische Monotheismus ist „Konsequenz ganz konkreter historischer Ereignisse ... Produkt der internationalen Politik ..., mit der Konsequenz, daß auch die Taten der fremden Völker, welche Israels Lebensinteressen so mächtig berührten, als Taten Jahves zu gelten begannen. Hier ist ganz greifbar der spezifisch und eminent *historische* Charakter, welcher der Spekulation der jüdischen Prophetie anhaftet, im schroffen Gegensatz gegen die Naturspekulation der Priesterschaften in Indien und Babylon, [und] die aus Jahves Verheißungen sich unabweisbar ergebende Aufgabe: die Gesamtheit der so bedrohlich und, angesichts dieser Verheißungen, so befremdlich verlaufenden Entwicklung des in die Völkergeschicke verflochtenen eigenen Volksschicksals als 'Taten Jahves', als einer 'Weltgeschichte' also, zu erfassen“.²³⁴

Für die archaische Sichtweise, die durchgängig vom Rhythmus der Natur geformt ist, gilt die Urzeit der Mythen als die zeitlose Zeit von paradigmatischen Ereignissen und maßgebenden Taten. Seitdem die da

²³³ *Vorbemerkung*, S. 14.

²³⁴ *Religionssoziologie*, S. 257. In der folgenden kurzen Analyse kommt aus den beiden Arten der Religiosität natürlich nur soviel in idealtypischer Form – in unhistorischer Geschlossenheit – in Betracht, wie für unseren Gesichtspunkt von Belang ist. – Die jüdische Geschichtlichkeit wird, von Nietzsches Antikenbild beeinflusst, üblicherweise mit der hellenischen Ungeschichtlichkeit in Gegensatz gestellt. So geht auch Löwith vor, indem er Nietzsches Gedanken von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ mit dem stoischen Gedanken gleichsetzt. Die radikalsten Auseinandersetzungen sprechen den Griechen jegliches Zeitbewußtsein ab, wie z.B. Th. Bowmann: *Hebrew Thought Compared with Greek*, London 1960. Mit diesen Einstellungen und mit Nietzsches simplifizierenden „Archaismus“ polemisiert H. Cancik: „Die Rechtfertigung Gottes durch den 'Fortschritt der Zeiten'. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen“, in: *Die Zeit*, München–Wien–Oldenburg 1983, S. 257 ff., der den hellenischen Fortschrittsglauben wieder zu seinem Recht möchte kommen lassen.

gestiftete wahre Ordnung der Weltverhältnisse aus den Fugen geraten war, konnte nichts Wesentliches geschehen. Die Gegenwart muß, indem sie ihr eigenes Urbild – hauptsächlich rituell – vergegenwärtigt, immer wieder mit mythischem Gehalt aufgefüllt werden, um aus dem Kreislauf des Alltags auszubrechen und erst wirklich zu werden. Mit ihrem immerzu möglichen Ausbruch verliert sie natürlich genau ihre Einmaligkeit, was ihr erst das Historische aufprägen würde. Die im Vergehen begriffene Zeit ermöglicht jedoch für den archaischen Menschen die erneute Wiederholung von ursprünglichen Handlungen.²³⁵

Von dieser Einstellung unterscheidet sich das indische Denken an einem entscheidenden Punkte, indem es das zeitliche Dasein mit Vergänglichkeit gleichsetzt. Das alles entwertende Vergehen der Zeit greift ausschließlich das Weltgesetz nicht an. Dies ist das einzige, dessen menschlich erschlossener Inhalt sich zwar unbeschränkt bereichern kann, aber seine Gültigkeit wird durch die „Ergründung“ der von jeher bestehenden, d.h. ahistorischen Zusammenhänge und ihrer Konsequenzen nicht beeinträchtigt.²³⁶ Es gibt keine Macht, nicht einmal göttliche, die sich ihm widersetzen könnte. Die Gnosis, gewonnen aus der vertieften Schau des All-Einen, ist außerweltliches Wissen: sie befähigt den Virtuosen des Glaubens, jeglichen Kontakt zum ewig-gleichmäßigen Rollen des Weltrades aufzuheben. Die indische Wissenschaftlichkeit, vollständig im Zeichen der höchst ausgefeilten Astrologie stehend, versinkt in Zahlenspekulationen, die auf „Götterjahren“ beruhen, und berechnet die Zeit, dem profanen Geschehen gegenüber völlig gleichgültig am Maßstab der periodischen Wiedererschaffungen der Welt. Die ersten Anfänge der Geschichtsschreibung sind mit Buddhas Auftreten verbunden, ist es doch die erste Erfahrung gewesen, die als Aufzeichnungswertes das Geschehen als Geschehen einigermaßen rationalisieren läßt.²³⁷

Die Erklärung dafür, daß der radikalen Weltaflehnung des Buddhismus lange vorausgehend bereits die hinduistische Orthodoxie sich „nicht zum Durchdenken der geschichtlichen Zusammenhänge erheben konnte“,²³⁸ genauer: sich weit darüber erhebt, ist vor allen Dingen in der Erfahrung der Stetigkeit der herrschaftlichen-sozialen Strukturen zu suchen. Die ewige Weltordnung bildet die gesellschaftliche Wirklichkeit eines unanfechtbaren

²³⁵ Zur archaischen Zeitauffassung siehe M. Eliade: *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, Chicago 1974, Kap. 1.

²³⁶ Vgl. *Hinduismus und Buddhismus*, S. 80 f.

²³⁷ Vgl. *Hinduismus und Buddhismus*, S. 260. Zum Fehlen der Historiographie außerdem S. 219. – Zum folgenden auch C. Colpe: „Die Zeit in drei asiatischen Hochkulturen (Babylon–Iran–Indien)“, in: *Die Zeit*, München–Wien–Oldenburg 1983, 225 ff.

²³⁸ Siehe den auch von Weber benutzten Band von H. Oldenberg: *Aus dem alten Indien. Drei Aufsätze über den Buddhismus, altindische Dichtung und Geschichtsschreibung*, Berlin 1910, S. 97. Derselben Ansicht ist K. Quecke: „Der indische Geist und die Geschichte“, in: *Saeculum* 1 (1950), S. 362 ff.

Kastenordnungen in die Kosmologie ab. Das eigene Schicksal, obwohl eigenstes, jede äußere Mitwirkung entbehrendes Werk des Einzelnen, fügt sich in die Ordnung des Kosmos, deren sozialer Aspekt der Vergeltungsmechanismus des *Karman* bildet. In einer Welteinrichtung von solcher Festigkeit kann sich die Situation des Menschen nur durch Wiedergeburt verbessern: der unvermeidlicher Lohn seiner Verdienste ist der Aufstieg im unverrückbaren sozialen Kosmos. Als eigenwüchsiger Heilsweg des Orients bestreitet die Kontemplation – besonders in der Konsequenz des Buddhismus – die Vermittlungsfähigkeit des Kultes wegen der Vergänglichkeit eines jeden vollzogenen Werks. Der radikal weltablehnende Erlösungsdrang, der auf das Handeln verzichtet, erreicht sein Ziel erst dann, wenn er sogar seinen eigenen Wunschcharakter verleugnet.

Unter den Kulturreligionen ist es das Judentum, von Weber als wichtiger Angelpunkt der okzidentalen Kulturentwicklung verstanden, das seine Orientierung, in der Gegenrichtung zur orientalen Verunzeitlichung, zum ersten Mal im Gang der Ereignisse sucht.²³⁹ Das alte Israel verlegt seine archetypischen Ereignisse nicht in eine zeitlose Vorwelt, sondern siedelt sie als datierbare Geschehnisse im Fluß des Geschehens an. Das kulturelle Gedächtnis des Judentums, im Gegensatz zu dem Indiens oder der Staatsgebilde Vorderasiens, entsinnt einer Vergangenheit voller entscheidender Umwälzungen, die es an der eigenen Haut erfahren hat. Das Lebensschicksal des alttestamentlichen Menschen ist, als Teilschicksal seines Volkes, in die rastlose Bewegung einer politischen Drehbühne verwoben, auf der ihm immer würdelosere Rollen zugeteilt werden. Das spezifisch Irrationale, das am Ausgangspunkt jeder Rationalisierung steht, ihr verschiedene Richtungen bietet und andere verstellt, ist im Fall Israels die unablässige kollektive Bedrohung eines Volkes an der Peripherie von sich abwechselnden Großreichen. Die ebenso politische wie religiöse Vorstellung einer gottgesteuerten Geschichte erhebt sich im Strom von politischen Katastrophen in Menschen, die sich einerseits als aktive Gestalter, andererseits als ohnmächtige Erleidende der eigenen Geschichte erfahren.

„Jahwe blieb ein Gott der Geschichte, und zwar insbesondere: der politisch-militärischen Geschichte. Das unterscheidet ihn von allen asiatischen Göttern und hatte seinen Grund in dem Ursprung seiner Beziehungen zu Israel.“²⁴⁰ Im Gegensatz zur Vorstellung der ewigen und immanenten Ordnung des Kosmos, die jeder Geschichtsspekulation

²³⁹ Die klassische protestantisch geprägte Darstellung der hebräischen Geschichtstheologie findet sich bei Gerhard v. Rad: *Theologie des Alten Testaments* 2 Bde., München 1960, bes. Bd. 2, S. 108 ff.

²⁴⁰ *Das antike Judentum*, S. 239. – Zum Verhältnis von Gottesbild und Geschichtsauffassung siehe noch M. Buber: *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg 1984.

vorbeugt, überrascht es nicht, daß der „überweltliche, persönliche, zürnende, vergebende, liebende, fordernde, strafende“²⁴¹ Gott des alten Israels „gegebenenfalls persönlich in die Geschehnisse“²⁴² eingreift. Was Pascal Jahrtausende später in einem Erlebnis, das sein ganzes weiteres Leben beeinflusste, verstand, indem ihm klar wurde, daß der „Gott der Väter“ nicht der Gott der philosophischen Spekulationen sein kann, ist im Alten Testament vielfach wahr. Als Moses mit seiner lange ersehnten Forderung doch unerwartet vor sein Volk tritt, vertritt er nicht den Schöpfergott, wie immer man das Tetragrammaton interpretiert, sondern er erscheint als Gesandter dessen, der die handgreiflichsten und nachprüfbarsten Verheißungen gemacht hat. Die Zeit der Erfüllung dieser Verheißungen ist keine verlängerte Gegenwart: die bestehende Ordnung der Welt – vor allem die soziale – wird sich einst ins Gegenteil verkehren.²⁴³ Als Gott nicht der ewigen Ordnung, sondern eben der Geschichte verheißt Jahwe, der zum Verbündeten gewählte Gott Israels, für die Treue des Volkes vor allem Erlösung aus der extremen politischen Not der ägyptischen Knechtschaft. Er folgt seinem Volk in seinem Wandeln mit führenden Taten und macht sich in immer neueren Offenbarungen erkenntlich. Das Volk aber erinnert eine gemeinsame Vergangenheit, die sich außerhalb der bewohnten Welt abgespielt und sich trotzdem um konkret einmalige Ereignisse organisiert hat. Nach der Landnahme wird es sich immer erneut auf den Kampf gegen die zyklisch archaisierende Macht des seßhaften ackerbauenden Lebens einlassen müssen, die von den verschiedenen Baals der Umwelt vertreten sind. Jahwes Weisheit wird jedoch nicht durch die Ordnung der Natur, sondern gerade im Gegenteil durch ihre zuweilen katastrophalen Erschütterungen erwiesen.²⁴⁴

„Die Welt war weder ewig noch unabänderlich, sondern sie war erschaffen und ihre gegenwärtigen Ordnungen waren ein Produkt des Tuns der Menschen, vor allem: der Juden, und der Reaktion ihres Gottes darauf: ein geschichtliches Erzeugnis also, bestimmt, dem eigentlich gottgewollten Zustand wieder Platz zu machen.“²⁴⁵ Von gelegentlichen Hierophanien der Gottheiten hat das ganze alte Vorderasien Kenntnis, die Theologisierung von Einzelereignissen erfolgt hier fast überall. Übermenschliche Mächte greifen planmäßig in menschliche Interessen ein, ihr Wollen reicht aber nicht über die Vergeltung von Menschentaten hinaus.²⁴⁶ In den Visionen

²⁴¹ *Einleitung*, S. 257. – Zum folgenschweren Unterschied der beiden Gotteskonzeptionen für die Religions- und Religiositätsentwicklung siehe *ebd.*

²⁴² *Das antike Judentum*, S. 133.

²⁴³ Vgl. *Das antike Judentum*, S. 6.

²⁴⁴ Vgl. *Das antike Judentum*, S. 138.

²⁴⁵ *Das antike Judentum*, S. 6.

²⁴⁶ Vgl. dazu J. Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, Kap. 6: „Die Geburt der Geschichte aus dem Geiste des Rechts“, der zwischen „charismatischem Ereignis“ und „charismatischer Geschichte“ unterscheidet.

von charismatischen Persönlichkeiten fügen sich aber die Begebenheiten der Vergangenheit, um Berührungspunkte des Menschlichen und des Göttlichen herum, zum ersten Mal zur sinnvollen Ordnung. Die aus der natürlichen Ordnung der Welt unerklärbaren Wendungen des Geschehens, die aus diesem Grunde als Wunder gelten, sind genuin historische Augenblicke, die sich als Akte „einer irgendwie rationalen Weltlenkung“²⁴⁷ in die Ordnung der Zeit einfügen. Der Zauber durchbricht „jeden Sinnzusammenhang der Geschehnisse“²⁴⁸, da seine Beliebigkeit in bezug auf die Zeit die Welt als irrationale Macht ornamentiert. Der zaubermäßigen Irrationalität des Irgendwo und Irgendwann, die nur die Abwehr durch Gegenzauber und den Zwang durch Bezaubern zuläßt, steht hier die Rationalität des Geschehens gegenüber. Dieses wird nicht durch das Zufällige der Zaubers in seiner Bahn gelenkt. Es hat sinnvolle und verständliche Gründe, wie auch Gott selbst keineswegs unerforschlich und sein gesprochenes Wort nicht unentzifferbar ist.

Als Weber die welthistorischen Visionen, die sich in den Wertverhältnissen der Kulturinhalte zurechtfinden, mit prophetischen Forderungen in Beziehung bringt, meint er in erster Linie den nach eigenem Selbstverständnis als Gottes Gesandter auftretenden Propheten. Er bricht das Gleichmäßige der Wiederholung mit dem mächtigen Wort seines Auftraggebers in Richtung auf die Zukunft auf, indem er sich auf die Vergangenheit beruft. Das Interesse der Prophetie gilt, im Gegensatz zu den benachbarten Hochkulturen, vor allem der Gegenwart und dringt erst später, sich den Uranfängen zuwendend, bis zur Schöpfung zurück. In den großräumigen Visionen haben die erobernden Großmächte als Akteure im Heilsplan Gottes ihre Funktion; während die religiösen Forderungen nicht von sich selbst, sondern erst durch die pausenlose äußere Bedrohung politisiert werden. Erinnern soll sich das Volk und sich dem Erinnerten gemäß verhalten. In dieser Auffassung sind nicht alle Ereignisse des Erinnerns wert: Geschichte geschieht nur wenn Gott mit dem Volk mitwandert und dieses sich von ihm führen läßt.²⁴⁹ Der Redakteur stellt keine Chronologie her, da sein Interesse für die Vergangenheit – die Pflicht des Erinnerns – keiner intellektuellen Neugier, sondern einem religiösen Gebot entspringt. Sein Bewußtsein ist nicht in erster Linie im Sinne der geschichtlichen Treue historisch, wie das des Chronisten. Die historischen

²⁴⁷ Zur Gegensätzlichkeit von Wunder und Zauber siehe *Hinduismus und Buddhismus*, S. 534 f.

²⁴⁸ *ebd.*

²⁴⁹ Zum folgenden vgl. Y. Ch. Yerushalmi: *a.a.O.* Er analysiert den Dreierzusammenhang vom Sinn der Geschichte, historischem Gedächtnis und Geschichtsschreibung. Er hält den Abbruch der Historiographie in den rabbinischen Zeiten vor Augen und führt Prophetie und Geschichtsschreibung nicht aufeinander, sondern auf gemeinsame Fundamente im Monotheismus zurück. Aus dem jüdischem Gesichtspunkt sei die Legitimität der für sich betriebenen Geschichtsforschung zumindest fraglich.

Visionen der Propheten und die biblische Geschichtsschreibung beruhen zwar auf denselben Grundlagen, aber die Rationalisierung des Weltgeschehens um den Fokus des göttlichen Wortes wurde, in völliger Unabhängigkeit von der israelischen Historiographie, durch die Propheten zur vollkommenen Entfaltung getrieben.

Diese Möglichkeit beruht auf dem religionsgeschichtlich einzigartigen Umstand, daß das von Propheten als göttlich geoffenbartes Wort Verkündete und Gedeutete nicht als eine überzeitliche Idee gemeint ist: es gilt als eine greifbare – genauer: hörbare Bekräftigung von vertragsmäßig festgelegten Verpflichtungen. Die ungeheuere Neuerung dieses ansonsten vorderasiatischen Modellen genau nachgebildeten Bundes ist nicht etwa eine ins Ungeheuere gesteigerte Ethik; das Unerhörte ist, wohl dank der Erfahrung der ägyptischen Befreiung: Gott als Vertragspartner.²⁵⁰ Wer heilige Gesetze bricht, verstößt gegen Vertragspflichten. Die festgeschriebenen Satzungen des Bundes, das Gott mit seinem Volk und das Volk mit seinem Gott geschlossen hat, stehen prinzipiell zur Disposition. Das Verhältnis von Mensch und Gott bleibt infolge seines Vertragscharakters für neue Offenbarungen offen. Zwischenmenschliche Verhältnisse sind ebenso durch Vereinbarungen geregelt, die auf der fortwährenden Deutung des göttlichen Wortes beruhen. „Niemals wird in der alten Literatur Israels behauptet, daß diese und keine andere Sozialordnung an sich die ewig unabänderlich kraft ihrer inneren Vollkommenheit geltende sei und deshalb von Jahwe gehütet werde.“²⁵¹ Die Ordnungen sind wandelbar, ihre Wandlungen sind nachvollziehbar, wie die Welt in ihrem Ganzen.

²⁵⁰ Vgl. *Das antike Judentum*, S. 127 ff. – R. Bendix nennt überhaupt die ganze Studie zum antiken Judentum die „Soziologie der Innovation“ (S. 205) und rekonstruiert sie vorzüglich: *Max Weber – Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse*, München 1964, S. 156 ff.

²⁵¹ *Das antike Judentum*, S. 142.

Die existentielle Position

Das Programm der Weberschen Soziologie, so hat sich herausgestellt, ist das Verstehen der „uns umgebenden“, an jeder Stelle individuellen Wirklichkeit. Der Weg, der zwischen Kontrastbildern dazu führt, besteht in der Erkenntnis der gegenwartsrelevanten – eigenen und fremden – Vergangenheit. Dieses Programm entspringt einem Anspruch, der zugleich mit der Möglichkeit genau zusammenfällt, die wir als äußerste Grenze der neuzeitlichen Wissenschaftlichkeit erkannt haben: der Mensch soll sich über seine eigene Situation sowie über die Möglichkeiten, die sich vor seinem Handeln eröffnen, redliche Rechenschaft geben. Subjekt und Objekt der Fragestellung ist also letztlich derselbe neuzeitliche Mensch, dessen Charakter zugleich in enger Wahlverwandtschaft steht mit der Art, wie er auf die Geschichte blickt. Im Vorausgehenden haben wir diejenigen Aspekte des modernen Okzidents, die mit dem Problem der Geschichtlichkeit verbunden sind, wie Weber sie versteht, zu entfalten gesucht von der Erkennbarkeit unserer Welt bis zu ihrem „So-und-nicht-anders-Gewordensein“. Nun wenden wir uns dem Menschen zu, um den es sich in diesem Sinn die ganze Zeit handelte: dem existentiell Denkenden, den sein Denken am unmittelbarsten betrifft.²⁵² Die Frage, auf die Weber vor allem in seiner Rede zum Beruf der Wissenschaft näher eingeht, lautet folgendermaßen: Was sind es für Möglichkeiten, die für den modernen Menschen im Raum der fortwährend sprudelnden Individualitäten noch offen stehen, zumal das Geschehen selbst jegliche Auskunft über einen metaphysischen Sinn verweigert.

Hinter jeder geschichtsphilosophischen Perspektive steckt ein bestimmtes Konzept vom Menschen: das Bild der Geschichte und das Selbstverständnis des dieses Bild entwerfenden Menschen sind strukturgleich.²⁵³ Die Bewegung des Idealismus ist, wie wir gesehen haben, ein ständiges Sich-Entfernen vom Individuellen. Der richtig Denkende richtet seine Gedanken auf das Allgemeine, sowohl theoretisch als auch praktisch. In seinem Erkennen sieht er daher von jeder Einzelheit ab, in der vermeintlich realisierbaren Hoffnung, daß er von seinem errungenen vermeintlich überhistorischen Standpunkt aus die eigene Stelle im geschehenden Ganzen erblickt. Dieses Eigene zeigt natürlich aus der Höhe herabgeblickt kaum individuelle Züge mehr, vielmehr nimmt es die Gestalt des epochal Allgemein-Menschlichen an. Der Mensch als geistiges Wesen wird sich im Besitz dieses Bildes aktiv zu dem machen, „was er sein

²⁵² K. Löwith entfaltet Webers soziologische Programm aus seiner „anthropologischen Grundmotiv“, siehe von ihm „Max Weber und Karl Marx“ sowie „Max Webers Stellung zur Wissenschaft“, beide Texte in ders.: *Sämtliche Schriften* Bd. 5, Stuttgart 1988. – K. Jaspers meint in Webers Person die gegenwärtig einzig mögliche philosophische Existenz zu erkennen, siehe „Max Weber. Eine Gedenkrede (1920)“, in: ders.: *Max Weber. Gesammelte Schriften*, S. 32 ff.

²⁵³ Diese These wird ausgeführt in M. Scheler: *Mensch und Geschichte*, Zürich 1929, indem er die zeitgenössischen Positionen typologisiert.

soll”.²⁵⁴ Das Einzelne wird in dieser Weise dem unvergleichlich wirklicheren Allgemeinen schließlich untergeordnet, sogar die welthistorischen Individuen sind keine Ausnahmen. Diese stehen nur dadurch über der breiten Masse derjenigen, die ihren Beruf im aktuellen Ganzen – in ihrer Zeit, in ihrem Volk, in ihrem Stand – gewissenhaft erfüllen, daß ihr Auge und ihre Taten, nicht aber unbedingt ihr Bewußtsein, das höhere Allgemeine unbeirrt ergreifen, welches aus dem Bestehenden sonst nicht abzuleiten ist. Sie überwinden ihre eigene Zeit in Richtung auf eine neue Epoche, die sie selbst zu entbinden helfen, die aber aus dem immer-seienden höheren Ganzen sowieso notwendig erfolgt.²⁵⁵ Der Weltgeist bewegt sich durch sie fort. Der Philosoph, der sein System aus dem Blickwinkel der Vorsehung errichtet, zeigt sich nicht besonders verwundert, daß diese Umwälzungen Zerstörung und Blutvergießen mit sich bringen, ist er doch Zeuge der Verwirklichung einer sinnvollen Absicht, für die der Einzelne unwillentlich als Werkzeug dient.

Die philosophische Kritik an Hegel, die wir in der Form des Historismus kennengelernt haben, schöpft sein Hauptargument aus der unmittelbaren menschlichen Erfahrung, daß für die eigene Einmaligkeit gerade das Unverallgemeinbare am wichtigsten ist. Für dieses Denken, das auf der Entdeckung der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit und des Menschen beruht, ist Individualität keine Nebensächlichkeit mehr. Die radikalsten unter den Kritikern von Hegel entdecken den archimedischen Punkt eines durch und durch notwendigen Systems im Begriff des frei handelnden Individuums. Durch ihn läßt sich das Systemgebäude aus seinen Angeln heben. Der wirkliche Mensch ist unfähig, sich aus seinem subjektiven Standpunkt hinauszureflektieren und sich zur objektiven Erkenntnis des Weltprozesses zu erheben. Das heißt nicht, daß das theoretisch und praktisch Allgemeine aus dem Horizont der Philosophie völlig verdrängt wäre. Die verallgemeinernde Wissenschaft wird in ihren Augen nicht illegitim, und die Logik der historischen Wissenschaften verdanken sich gerade dieser Einsicht. Für den Ansatz einer ganzen Reihe von Philosophen wird aber in erster Linie diejenige Grenze existentiell von Bedeutung, die das diskursive Erkennen von der Wirklichkeit scheidet. Das durchaus Individuelle ist im Denken nicht restlos aufzulösen. Die entstehende neuartige Philosophie, die sich den Existenzmöglichkeiten des Menschen zuwendet, meint nicht mehr den hergebrachten abstrakten Erkennenden der ganzen Philosophiegeschichte, dessen Grenzbegriff von Kant im „Bewußtsein überhaupt“ erschaffen wurde, sondern den lebendigen Menschen. Die Einmaligkeit tritt als „Existenz“ zur ausgezeichneten Kategorie der Wirklichkeit. Der auf sich reflektierende Mensch findet sich als ein Wesen vor, das sein Leben zwischen die Allgemeinheit des Denkens

²⁵⁴ G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 58.

²⁵⁵ ebd. S. 98.

und die Einmaligkeit der Wirklichkeit gespannt führt. Er ist von der individuellen Einmaligkeit des eigenen Daseins am nächsten betroffen.²⁵⁶ Der Gedanke kann sich an die Wirklichkeit noch so sehr annähern, das Persönlichste bleibt notwendigerweise unbegreifbar, oder um mit Kierkegaard zu sprechen: das Dasein hat für den Einzelnen kein System, ein System gibt es höchstens für das Denken.²⁵⁷

Die Welt, wie sie sich für den Historismus zeigte, ist eine immer und überall individuelle Mannigfaltigkeit, die für ihre denkende Bearbeitung keinen äußeren Gesichtspunkt kennt. Wir haben gesehen, daß die idealtypische, d. h. auf die historische Wirklichkeit zugeschnittene Begriffsbildung, eingeständenermaßen bloße gedankliche Konstruktionen erzielt. Da sie die Heterogenität von Denken und Wirklichkeit zur Voraussetzung hat, kommt sie an die Wirklichkeit prinzipiell nicht bis zur völligen Verschmelzung heran. Statt ein System zu errichten, welches unabhängiges Gelten beanspruchen kann, systematisiert sie von einem endlichen Standpunkt aus nach ebenso endlichen Gesichtspunkten, um mit der Verschiebung des Standpunkts alles erneut anzufangen. Der Idealtyp ist ein mehr oder weniger glücklicher Begriff der Wirklichkeit, in Webers Metapher eine „Utopie“, die zum Individuellen immer auf Distanz bleibt. Anders formuliert: auch die genaueste „Utopie“ der Gegenwart ist im Verhältnis zur Wirklichkeit der Realität bloße Möglichkeit.

Aus Webers Wissenschaftslehre wissen wir, daß die endlichen Perspektiven der Wirklichkeit nicht vorgegeben sind: die Bezugspunkte sind gewählte Wertgesichtspunkte. Die uns am nächsten angehenden, „letzten und höchsten Wertideen, an denen wir den Sinn unseres Daseins verankern“,²⁵⁸ spielen in die denkende Ordnung der vor uns strudelnden mannigfaltigen Wirklichkeit und sogar in die Begriffsbildung hinein. Nur im Lichte unserer subjektiv bejahten und verneinten Werte, also durch unsere Betroffenheit können wir die Welt als sinnvoll ansehen. Die Wertphilosophie beschäftigt sich mit der Systematisierung dieser Wertvorstellungen als Vorstellungen, die „empirisch als Elemente alles sinnvollen menschlichen Handelns konstatierbar und erlebbar“²⁵⁹ sind. Sie erkundet ihre gegenseitigen Zusammenhänge – noch immer in der Sphäre des Allgemeinen. Es gibt aber etwas in ihnen, was sich nicht verallgemeinern läßt, und zwar ihre Gültigkeit für den Einzelnen. Es ist eine empirische Tatsache, daß der Glaube „an die überempirische Geltung letzter und höchster Wertideen, an denen wir den Sinn unseres Daseins verankern“ uns allen innewohnt. Aber weder das von der Aufklärung erhoffte Charisma

²⁵⁶ Diese Anlage des Menschen ist in Kierkegaards Begriff des „Inter-esse“ verdichtet, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* Bd. 2, S. 21 ff.

²⁵⁷ ebd. Bd. 1, S. 93.

²⁵⁸ „Objektivität“, S. 213.

²⁵⁹ ebd.

der Vernunft, noch die Rationalisierung der Geschichte, die auf dem Boden der jüdisch-christlichen Tradition von der Aufklärung an ihre Spitze getrieben worden ist, ergibt irgendeinen metaphysischen Sinn, in dem wir übereinstimmen könnten. Den Grenzpunkt des Einvernehmens bildet der Begriff der „empirischen Wahrheit“ und ein „wohlgeordnetes Begriffsschema der Werte“.²⁶⁰

Auch wenn das Denken immer näher an „die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind“,²⁶¹ in ihrer Eigenart und Entstehung herankommt, bleibt sie unfähig, die den Menschen am nächsten betreffende Tatsache zu erklären, die – hier wie anderswo – mit dem Begriff der „Hineingestelltheit“ bezeichnet wird. Der unendliche Unterschied zwischen Denken und Sein kommt in der Persönlichkeit des Menschseins am schärfsten zum Vorschein. In seiner öfter herangezogenen Rede spricht Weber eben diesen Punkt direkt an, indem er mit Tolstoi fragt: was ist der Sinn des „Fortschritts“, der die Welt seiner Herrschaft unterwirft? Zugespitzt formuliert: ist der *Tod* in einer solchen Welt eine sinnvolle Erscheinung oder nicht?²⁶² Es ist offensichtlich, daß es hier nicht um den *Begriff* des Todes geht, der jedes Lebewesen ereilt und der dem Menschen die spezifische Sorge bereitet, in seinem Angesicht zu Leben, sondern es handelt sich um den ganz persönlichen Tod des Einzelnen. Was nun die möglichen menschlichen Stellungnahmen zur Welt betrifft, beruft sich Weber an mehreren Stellen auf John Stuart Mills Feststellung, daß die einzige Metaphysik, die der empirischen Welt entspreche, der „Polytheismus“ sei. Danach würde „ein noch so wohlgeordnetes Begriffsschema der ‚Werte‘ gerade dem entscheidendsten Punkt des Tatbestandes nicht gerecht [...]. Es handelt sich nämlich zwischen den Werten letztlich überall und immer wieder nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen ‚Gott‘ und ‚Teufel‘. Zwischen diesen gibt es keine Relativierungen und Kompromisse. Wohlgemerkt: dem Sinn nach nicht. Denn es gibt sie, wie jedermann im Leben erfährt, der Tatsache und folglich dem äußeren Schein nach, und zwar auf Schritt und Tritt. In fast jeder einzelnen wichtigen Stellungnahme realer Menschen kreuzen und verschlingen sich ja die Wertsphären.“²⁶³

In Hegels *Phänomenologie* schreitet der Geist durch seine Sphären von der Kunst bis zum absoluten Wissen der Philosophie, welches dann alle bis dahin aufgetauchten und unausgetragenen Gegensätze in sich auf einmal versöhnt, bruchlos hindurch. Die Versöhnung liegt am Ende seines Weges verborgen, sie muß nur tatsächlich hergestellt werden. Webers Diagnose

²⁶⁰ „Wertfreiheit“, S. 507

²⁶¹ ebd., S. 170.

²⁶² *Wissenschaft als Beruf*, S. 594.

²⁶³ „Wertfreiheit“, S. 507, vgl. ferner *Wissenschaft als Beruf*, S. 603. und *Zwischen zwei Gesetzen*, S. 63.

zeigt an Stelle dieser dialektisch entstehenden Einheit eine Vielheit von in sich geschlossenen Ordnungen, die aus der mittelalterlichen „Einheitskultur“ (E. Troeltsch) durch die auseinanderlaufende Differenzierung der Sphären hervorging. Jede Ordnung hat ihr eigenes Gesetz und ihre eigene Rationalität. Daraus folgt für den Bewohner dieser Welt, daß wer aus der einen Ordnung in eine andere hinübertritt, jedes Mal die „Rationalität“ wechselt. Obwohl die zueinander querliegenden Ordnungen eine und dieselbe Welt nach je verschiedenen letzten Prinzipien ordnen, ist ihr Zusammenschluß zu einem Ganzen prinzipiell unmöglich. Die unpersönlich durchrationalisierte Welt der Wirtschaft ist für die Religion, die in dem Anderen einen Mitmenschen, ja Bruder sieht, heute endgültig unzugänglich: sie unterscheiden sich nicht in ihrer Logik, sondern in den grundlegendsten Prinzipien. Und wer sich auf Politik einläßt, die die Macht zu ihrem Mittel und Mittelpunkt hat, schließt sogar „mit diabolischen Mächten einen Pakt.“²⁶⁴ Nach Weber ist es ebenso eine Besonderheit der modernen Welt, daß der Mensch, wenn er sich für die Religion entscheidet, eine Art von Rationalität auf sich nimmt, die von der ganzen „Welt“ aus betrachtet gleichmäßig irrational erscheint. „Welt“ ist in diesem Fall ein Sammelwort für eine Mannigfaltigkeit von Ordnungen. Politik, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft kämpfen in ihr ihren ewigen Kampf. Da aber die Ordnungen sich je um Werte organisieren, wie Ehre, Gewinn, Schönheit, Heiligkeit und Wahrheit, ist der Mensch gezwungen, mit jedem Schritt, der ihn von der einen Ordnung in die andere führt, Werte zu wechseln, je nach den Gesetzlichkeiten der betreffenden Ordnung. Das Leben des modernen Menschen ist in die Mitte von verschiedenen Lebenssphären gespannt, und ihre zentralen Werte hegen alle einen Anspruch auf Ausschließlichkeit. Die Kultur zeigt im Querschnitt keine Einheit, ihre Konflikte sind daher in gültiger Weise nicht auszutragen. Die Welt und vielmehr das Innere des Menschen ist als eigenstes paradoxes Werk zum Schauplatz eines Kampfes von Werten geworden, die durch die Rationalität des Denkens nicht mehr zu versöhnen sind. Es ist das „Schicksal unserer Kultur“, „daß wir uns dessen wieder deutlicher bewußt werden, nachdem durch ein Jahrtausend die angeblich oder vermeintlich ausschließliche Orientierung an dem großartigen Pathos der christlichen Ethik die Augen dafür geblendet hatte.“²⁶⁵

„Je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches *für ihn* der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch. Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des 'Einen, das not tut' –

²⁶⁴ *Politik als Beruf*, S. 444.

²⁶⁵ *Wissenschaft als Beruf*, S. 605.

und hat dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser 'Alltag'. 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. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird [...], ist: einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein. [...] Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können."²⁶⁶

Der moderne Mensch sieht sich einer mit Werten reich erfüllten Welt gegenüber, einer Welt der vielen (alten) „Götter“, wie der archaische Grieche auch. Ihre Welten und ihre Stellungen in ihr sind trotzdem nicht gleich. Dazwischen liegt nämlich eine andere Welt und ihr einziger Gott, worauf in einem ersten Schritt die „Entzauberung“ der Welt und in einem zweiten der „Tod Gottes“ folgt.

Nachdem der Mensch die Welt in seinem Denken zu einer ins Unendliche laufende Entwicklungsreihe umgestaltet hat, zum endlosen „Strom des unermesslichen Geschehens“,²⁶⁷ was nach den Bisherigen bedeutet, daß er in seiner Welt in erster Linie einen bloß kausalen Mechanismus entdeckt, findet er sich in einen sinnleeren Raum hineingestellt. Seine Einsamkeit in der Welt hat er aus dem puritanisch geprägten Protestantismus geerbt. Der Unterschied der Gestalten, in denen diese Einsamkeit auftritt, ist jedoch nicht unbedeutend. Für den Protestantismus bleibt ja die bestehende Ordnung der Welt, „in die der einzelne von Gott hineingestellt ist“,²⁶⁸ trotz aller Kreatürlichkeit ein direkter Ausfluß göttlichen Willens; dies ist der Raum, in dem er sich zum Gottes Ruhm zu betätigen hat. Indem Weber zur Bezeichnung der Wirklichkeit, die den modernen Menschen umgibt, diesen Ausdruck wieder aufgreift, steht das „Hineinstellen“ schon ohne Subjekt da. Die vom Protestanten bearbeitete Welt rückt allmählich in unendliche Ferne von Gott. Der Mensch verliert jedoch die Möglichkeit nie aus dem Gesicht, in seinem Inneren eine direkte Beziehung zum *deus absconditus* herzustellen, der inzwischen an die Stelle des Himmlischen Vaters des Neuen Testaments getreten ist.²⁶⁹ Die vollkommene Transzendenz des fernen Gottes schließt jegliche mystische Vereinigung mit ihm aus, die menschliche Aktivität wendet sich nun mit steigender Bedenkenlosigkeit der Welt zu. In der Welt bleibt er andererseits zutiefst allein, da deren Kreatürlichkeit seiner Annäherung zu Gott nur im Wege stehen kann. Der Einzelne reißt all die Bande innerlich konsequent ab, die ihn bis dahin mit der Welt verbunden

²⁶⁶ ebd. S. 604 f.

²⁶⁷ „Objektivität“, S. 184.

²⁶⁸ *Die protestantische Ethik*, S. 76.

²⁶⁹ Vgl. *Die protestantische Ethik*, S. 92.

haben: seine Beziehung zu den Anderen organisiert sich auf der unpersönlichen Ebene des beruflichen Verkehrs. Der Einzelne tut am besten daran, daß er sich „mit den Anderen nur vorsichtig einläßt, wesentlich allein mit Gott und mit sich selber redet“;²⁷⁰ das Meiste seiner Sorge soll er auf Gott und auf sein eigenes Seelenheil aufwenden. Die Menschen sind zwar diejenigen Geschöpfe der kreatürlichen Welt, die zu Gott in nächster Verwandtschaft stehen, aber nicht einmal diese Gemeinsamkeit vermag echte zwischenmenschliche Bünde zu schließen. Jeder steht allein für sich „vor Gott“, der jedem einzeln ewiges Heil oder genauso ewige Verdammnis aufgebürdet hat. Die Vereinsamung des Menschen kann wohl nur dann noch tiefer werden, wenn er in seinem Inneren keine Brücke mehr zu einem Jenseits zu schlagen fähig ist.

Dem modernen „Polytheismus“, d. h. der Entleerung der Welt jeden vorgegebenen Sinnes und dem völligen Auf-sich-Gestelltsein des Menschen ist der „Tod“ des jüdisch-christlichen Gottes vorausgegangen, genauer das Bewußtwerden seines „Todes“.²⁷¹ Es war Nietzsche, der in der Vision der prophetischen Gestalt des „tollen Menschen“ die gottfremd gebliebene Welt mit der ganzen Gewalt seiner Beredsamkeit zuerst beschrieben hat. Wie weit der Eintritt des Todes und seine Entdeckung auseinanderliegen können, ist aus dem Unverständnis der den Tollen auslachenden Masse ersichtlich. „Was taten wir als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten?“ Es war der eine Gott, der der Welt ein letztes Mal Sinn und Richtung zu geben vermochte, sie ist daher mit der des zentralen Bezugspunkts orientierungslos und der Mensch in ihr unendlich einsam geworden. Der Mensch, hat er den Mut, dem Verlust ins Auge zu sehen, ist nach Nietzsche nur dann kein Verlierer des Prozesses, wenn er auch die Kraft hat, diesen Verlust als eigene Tat auf sich zu nehmen. Werden die meistgeschätzten Werte der metaphysischen Welt als eigene Wertschätzungen des Menschen enthüllt, ist es an der Zeit, sie zurückzunehmen. Von diesem Augenblick an betrachtet Nietzsche die Erschaffung einer „neuen“ Welt als seine höchste philosophische Aufgabe; die Werte und Ziele, mit einem Wort der Sinn dieser Welt wird von einem Menschen gestiftet, der über den Menschen der Gegenwart hinausweist, indem er sich selbst schafft.

²⁷⁰ S. Kierkegaard: *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, S. 152. Diese Haltung zur Welt und zum Gott wird im Kierkegaardschen Begriff des „Einzelnen“ ins Extreme getrieben, ebd. S. 147 ff. – Zur innerlichen Isolierung des Menschen siehe *Die protestantische Ethik*, S. 92 ff.

²⁷¹ F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* 125, in: *Werke* Bd. 2, S. 127. Vgl. zum folgenden Gy. Tatár: *Az öröklét gyűrüje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*, Budapest 2000², bes. S. 52 ff.

Der Frage nach dem Sinn, die zuerst von Nietzsche gestellt wurde, findet sich jeder gegenüber, der seitdem von „Werten“ spricht.²⁷² Als die Philosophie in Kants Spuren die in Verdacht geratene Ontologie gegen Wertphilosophie eintauscht und zwischen dem leeren Sein der Fakten und der „Geltung“ von Werten einen Unterschied macht, sucht sie eigentlich nach Gültigkeit und Verbindlichkeit in einer nachmetaphysischen Epoche. Der Zwischenbereich zwischen Sein und An-sich-Sein ist ja dazu berufen, den Sinn des Seins und des Daseins vom Nihilismus zurückzuerobern.²⁷³ Diese Normativität im umfassenden Sinne wird von Weber als „Stellungnahme“ bezeichnet.

Nach dem Tod Gottes sieht Weber die „alten Götter“ ihren Gräbern entsteigen und für ihr eigenes Recht gleich aufgerüstet in Kampf zu ziehen. Weber weist wohl auf die religionswissenschaftliche Auffassung des Polytheismus hin, die die einzelnen Götter des Pantheons als die funktionellen Hüter der verschiedenen Weltsphären und der entsprechenden menschlichen Tätigkeiten versteht.²⁷⁴ Sie nehmen keine einmaligen Taten und Abläufe in ihre Obhut, sondern Phänomene, die einem bestimmten Typus angehören – ohne daß ihr Kompetenzbereich jemals seine „Plastizität“ verliert. Verschiedene Götter können eine bestimmte Handlung unter ihrer Aufsicht haben – aus den verschiedensten Interessen. Die Menschenähnlichkeit der Götter blieb vor den Hellenen nicht verborgen: die Mythen erzählen unbeschönigt von ihrer Zwietracht. Die zwischengöttlichen Spannungen konnten jedoch keine innermenschlichen Spannungen hervorrufen. Der Mensch opfert abwechselnd vor seinen Göttern, wie auch die Götter selbst sich gelegentlich versöhnlich verhalten und miteinander die verschiedensten Bündnisse eingehen können. Diese alten und zugleich neuen Götter sind mit der entzauberten – endgültig zur „Welt“ rationalisierten – Welt zu unpersönlichen und weltlichen Mächten entzaubert worden; sie steigen aus der Höhe des Olympos herab und der alleinige Schauplatz ihres nunmehr verbitterten Kampfes ist unsere Welt. Im diesem innerweltlichen Pantheon gibt es keine vorgegebenen Haupt- und Nebenplätze, und es ist gerade die Unpersönlichkeit der Götter, die die echten innergöttlichen Beziehungen verhindert: auch ihr Kampf ist eher gegenseitige Gleichgültigkeit. Wer „dem Schicksal der Zeit [...] in sein ernstes Antlitz blicken“ kann, wird dessen gewahr, daß er die Haltung des antiken Menschen nicht unvermittelt nachahmen darf. In seinem Inneren konnten noch – wenigstens für ein entzaubertes Auge – die schreiendsten Gegensätze der Lebensführung zusammenbestehen. Der neue Auftritt der

²⁷² Vgl. dazu H. Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, S. 197 ff.

²⁷³ Als das Unternehmen in dieser Form mißglückt, sucht Rickert erneut Wege zurück zum An-sich-Sein der Werte. In seinem Aufsatz „Vom System der Werte“, in: *Logos* 4 (1913), meint er „die übergeschichtliche Rangordnung der Werte“ schematisch abzuleiten (S. 300).

²⁷⁴ Vgl. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 250 ff.

Götter erreichte den modernen Menschen, der sein Leben um ein einziges Prinzip zu rationalisieren sucht, in der Form einander prinzipiell ausschließender Alternativen. Weber bezweifelt keinen Augenblick, daß sie alle wertvoll sind und „überempirisch“ gelten. Es ist menschenwürdig und angemessen, sie zum eigenen „Gott“ – oder eben „Teufel“ zu wählen. Das Neue ist lediglich die Unabwendbarkeit der persönlichen Wahl und das Gebot der Konsequenz.²⁷⁵

„Das Verflachende des ‚Alltags‘ in diesem eigentlichsten Sinn des Wortes besteht ja gerade darin: daß der in ihm dahinlebende Mensch sich dieser teils psychologisch, teils pragmatisch bedingten Vermengung todföindlicher Werte nicht bewußt wird und vor allem: auch gar nicht bewußt werden *will*, daß er sich vielmehr der Wahl zwischen ‚Gott‘ und ‚Teufel‘ und der eigenen letzten Entscheidung darüber: welcher der kollidierenden Werte von dem einen und welcher von dem andern regiert werde, entzieht. Die aller menschlichen Bequemlichkeit unwillkommene, aber unvermeidliche Frucht vom Baum der Erkenntnis ist gar keine andere als eben die: um jene Gegensätze wissen und also sehen zu müssen, daß jede einzelne wichtige Handlung und daß vollends das Leben als Ganzes, wenn es nicht wie ein Naturereignis dahingleiten, sondern bewußt geführt werden soll, eine Kette letzter Entscheidungen bedeutet, durch welche die Seele, wie bei Platon, ihr eigenes Schicksal: – den Sinn ihres Tuns und Seins heißt das – *wählt*.“²⁷⁶

In einer „gottfremden und prophetenlosen Zeit“²⁷⁷ kennt der Mensch keinen ihm äußeren Bezugspunkt, nach dem er sein Leben und seine Welt einrichten könnte. Das Leben, „solange es in sich selbst beruht und aus sich selbst verstanden wird“, kennt „nur den ewigen Kampf jener Götter miteinander [...] – unbildlich gesprochen: die Unvereinbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt *möglichen* Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also: zwischen ihnen sich zu *entscheiden*.“²⁷⁸ Der moderne Mensch sieht sich einer absoluten Pluralität von Möglichkeiten gegenüber, die sich ohne jede transzendente Verankerung gegeneinander aufstemmen. Statt auf eine mögliche Vermittlung bauen zu können, ist der moderne Mensch dazu verdammt, die Paradoxien Paradoxien auszuhalten und eine Wahl zwischen mehreren möglichen letzten Stellungnahmen zu treffen. Das ist der Webersche Begriff der „Persönlichkeit“.²⁷⁹ Bevor wir aber darauf näher angehen, müssen wir an

²⁷⁵ Vgl. dazu W. Schluchter: „Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an Max Weber“, in: ders.: *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, S. 223 ff.

²⁷⁶ „*Wertfreiheit*“, S. 507.

²⁷⁷ *Wissenschaft als Beruf*, S. 610.

²⁷⁸ ebd. S. 608.

²⁷⁹ Zum zeitgeschichtlichen Kontext des Begriffs im Protestantismus siehe F. W. Graf: „*Rettung der Persönlichkeit*“, in: Bruch, R. vom – Graf, F. W. – Hübinger, G. (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*,

dieser Stelle einen weiteren Punkt kurz ansprechen, der von Webers Metaphorik nahegelegt wird. Indem er die in sich geschlossene Welt „Gehäuse“ bezeichnet, aus dem der beseelende Geist entwichen ist, und in das der heutige Mensch als Fremder – als gezwungener Asket – hineingeboren wird, zieht er die Terminologie der Gnosis heran. Diese Kategorien eröffnen einen Durchgang zwischen zwei einander fremden aber sich gegenseitig deutenden Epochen.²⁸⁰

Die existentielle Situation des modernen Menschen, „hineingestellt“ in eine an sich sinnlose Welt, scheint mit der Situation der Gnosis und ihrer Welterfahrung verwandt. In der Geschichte des Okzidents ist es zum ersten Mal in der Gnosis geschehen, daß der Mensch die Welt durch die Trennung von Schöpfung und Erlösung als leere Hülle und seinen eigenen Geist als Gefangenen dieser Welt erkannte. Der Gott der Welt hat aufgehört, Gott zu sein, seine gottlosen Gesetze binden daher den Menschen nicht länger. Die Weltfremdheit des menschlichen Individualismus bricht jede wesentliche Beziehung zur Welt ab, der Gnostiker nimmt die Haltung der außerweltlichen Askese auf sich.²⁸¹ Was ist nun der Unterschied zwischen der menschenfremden Welt der Gnosis und dem mechanisch eingerichteten modernen Kosmos, da der Dualismus zwischen bestehender Welt und menschlichem Geist dem existentialistischen Gedanken genauso vertraut ist. Der Gnostiker hat offenbarungsmäßige Kenntnis von einem „unbekannten Gott“, der zwar für die weltliche Orientierung keine Anweisungen zu Gebote stellt, aber sein Wort, das die Hüllen der Welt durchbricht, ruft das im Menschen Wertvolle zu sich. Der Kampf muß zwischen dem mühsam erkennbaren aber unzweifelhaft Guten und dem erfahrungsmäßig Bösen ausgetragen werden. Die entscheidende Abweichung von den gnostischen Konstruktionen ist, trotz aller bildhaften Nähe, das Fehlen des sicheren „Wissens“ – eben der „Gnosis“ – und die Hoffnungslosigkeit der von außen einbrechenden Erlösung. Inzwischen vollzog sich die wissenschaftliche Rationalisierung der Welt. Die Entzauberung rollte am Weltganzen ab und der moderne Mensch weiß nicht mehr von der Möglichkeit des „ganz Anderen“. Der Dualismus ist vollständig nach innen verlegt, der Geist verlor seine Stütze und Zuflucht in einer Hinterwelt, obwohl die Werte genauso Geltung heischend an ihn herantreten. Die Frage nach der

Wiesbaden 1989, S. 103 ff.

²⁸⁰ Vgl. *Die protestantische Ethik*, S. 203 f. J. Taubes bettet Webers Konzeption in den gedanklichen Kontext der Gnosis ein, „Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder Ein Streit um Marcion, einst und jetzt“, in: ders.: *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München 1996, S. 173 ff. – Zum folgenden siehe auch H. Jonas: „Gnosis, Existentialismus, Nihilismus“, in: ders.: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963, S. 5 ff.

²⁸¹ Ihr Akosmismus schlägt wohl gelegentlich in Anarchismus um, indem sie die Moral als etwas zur Ordnung der Schöpfung Gehöriges aufgeben; die Literatur ist in dieser Frage uneinheitlich, vgl. K. Rudolph: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990³, S. 261 ff.

Sinnhaftigkeit der Welt, die in der Erfahrung ihrer den Menschen angehenden Irrationalität wurzelt und die für Weber den Fluchtpunkt der Kultur überhaupt darstellt, wird zum ersten Mal in der Religionsgeschichte vom neuzeitlichen Okzident zu ihren letzten Konsequenzen vorgetrieben: der Orientierungslosigkeit des Menschen in der Welt. Die unendliche Mannigfaltigkeit weist nicht über sich hinaus. Dies gehört zum „Schicksal unserer Kultur“.

In der Sprache der Werte bedeutet dies: „Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit“,²⁸² jeder Wert bedarf der subjektiven Wertung. Die historische Schule war bis zuletzt „von dem Vorhandensein objektiver Grundlagen für die Aufstellung von Normen“ überzeugt, sie wagte sich nie bis zur Einsicht fort, den Stellungnahmen „nur *subjektive* Bedeutung zuzugestehen“.²⁸³ Die radikale Trennung von Geschehen und Sinn traf im okzidentalen Denken, wie wir gesehen haben, die Religion am radikalsten, da sie in ihrer Mitte – in den Begriffen „Offenbarung“ und „Menschwerdung“ – Historisches mit Überhistorischem vereinigt. „Mit jeder Zunahme des Rationalismus der empirischen Wissenschaft wird dadurch die Religion zunehmend aus dem Reich des Rationalen ins Irrationale verdrängt und nun erst: *die* irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin.“²⁸⁴ Indem Weber in seiner Wissenschaftslehre jede „Brücke“ sprengt, die die historische Wirklichkeit mit den letzten menschlichen Stellungnahmen verbindet, und an einer anderen Stelle sogar meint, daß aus der Welt der „Tatsachen“ ein dialektikfremder „salto mortale“ in die „Welt der Werte“ hinüberführt,²⁸⁵ knüpft er sich bildlich an eine geschichtsphilosophische Tradition vom Ende des 18. Jahrhunderts an. Das paradoxe Verhältnis von Glaube und Geschichtlichkeit sowie das sich anbahnende Scheiden beider wird zuerst bei Lessing im ungeheuchelten inneren Ringen festgeschrieben, was übrigens kaum zufällig zeitgleich mit der Geburt der modernen Geschichtsphilosophie geschieht. Der Kontext ist ebenso religionsphilosophisch wie geschichtsphilosophisch geprägt. Lessing widmet der Frage eine kurze Streitschrift, inwieweit die vom Jesu zeitlich immer ferner gerückten Geschlechter der Christen ihren Glauben auf das Zeugnis der einst kanonisierten zeitgenössischen Schriften gründen können. Das durch die Aufklärung hindurchgegangene und in beschleunigendem Tempo historisierende Selbstbewußtsein des Menschen kennt seinerseits keine Wunder, statt dessen hat er mit Berichten von jahrhundertealten

²⁸² *Wissenschaft als Beruf*, S. 612.

²⁸³ *Roscher und Knies*, S. 38.

²⁸⁴ *Zwischenbetrachtung*, S. 57.

²⁸⁵ *Roscher und Knies*, S. 61; *Stammler*, S. 304.

Wundertaten zu tun, in denen der „Beweis des Geistes und der Kraft“ inzwischen erschlaffte.²⁸⁶

Obwohl darüber keine Zweifel bestehen kann, daß die Lessingsche Problemstellung sowie die von ihm ausgelöste heftige Debatte erst durch die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Bibel überhaupt ermöglicht worden war, ging es nur für wenige um die Glaubwürdigkeit der biblischen Tradition im engeren Sinne. Lessing stellt nach wenigen einleitenden Sätzen fest, daß die Ohren- und Augenzeugenschaft der fraglichen Wundertaten an sich noch lange nicht die Sicherheit des Glaubens an die Gottmenschlichkeit Jesu verbürgen. „Wenn ich zu Christi Zeiten gelebt hätte, so würden mich die in seiner Oerson erfüllten Weissagungen allerdings auf ihn sehr aufmerksam gemacht haben.“²⁸⁷ Aber die im Neuen Testament festgelegten Wahrheiten – die Aussagen über die Gottesnatur Jesu – erheben Anspruch auf ewig gültige Wahrheit, obwohl ihre Wahrheit am wenigsten evident sei, ja sie widerspricht dem nüchternen Menschenverstand. Ihr Gegenteil ist jedenfalls genauso möglich und besitzt dieselbe Wahrscheinlichkeit, wie ihr Ausbleiben, und dies ist eben ein charakteristisches Merkmal der geschichtlichen Tatsachen. Die Platonische Ontologie der Kontingenz des Historischen wird von Lessing auf die Christologie ausgedehnt. Dadurch wird eigentlich das Argument des „Griechentums“ wiederbelebt, wonach gerade die Geschichtlichkeit der geoffenbarten Wahrheit – mit Paulus – als unverdauliche „Torheit“ gilt. „...wer leugnet es – ich nicht –, daß die Nachrichten von jenen Wundern und Weissagungen ebenso zuverlässig sind, als nur immer historische Wahrheiten sein können? – Aber nun, wenn sie *nur* ebenso zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauche auf einmal unendlich zuverlässiger? [...] Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts *durch* historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: *Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden.*“²⁸⁸ Hält man sich an die übliche und angemessene Handhabung der historischen Werke auch im Falle der Evangelien, kann man höchstens erfahren, das der auferstandene Christus – sich für den Sohn Gottes ausgegeben hat und ihn seine Jünger dafür gehalten haben. „Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, sooft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.“²⁸⁹

²⁸⁶ G. E. Lessing: „Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777)“, in: ders.: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 1965, 31 ff.

²⁸⁷ ebd. S. 32.

²⁸⁸ ebd., S. 34. Lessing hat die von Leibniz geprägte Unterscheidung zwischen „Erfahrungswahrheiten“ und „Vernunftswahrheiten“ auf Religionsphilosophie übertragen, vgl. G. W. Leibniz: *Monadologie* § 33.

²⁸⁹ ebd., S. 36.

Sowohl historisch als auch inhaltlich befinden wir uns offensichtlich im Quellgebiet der Krise des Historismus. Lessings Denken bewahrt dieselbe Distanz zur „buchstabentreuen“ Orthodoxie wie zur Aufklärung, die den vernünftigen Erweis von Glaubensinhalten in sein Programm aufnimmt.²⁹⁰ Er ist der erste in der Neuzeit, der die persönlichsten „Absolutheiten“ der menschlichen Subjektivität anvertraut.²⁹¹ Die christliche Wahrheit ist keine Sache des vernünftigen Beweises, sie gehört der persönlichen Entscheidung an – sie ist, als Offenbarung, weder auf Vernunft zu reduzieren, noch läßt sie sich einfach mit eigenen Kategorien beurteilen. Die von Lessing aufgestellte Alternative hat sowohl für den weiteren Verlauf der protestantischen Theologie als auch für den Gang der Geschichtsphilosophie die Diskussionsfronten vorstrukturiert. Die theologische Diskussion fand ihre Fortsetzung in der Leben-Jesu-Forschung, die schließlich in ein konsequent eschatologisches, d.h. gegenweltliches Verständnis des Christentums einmündete.²⁹² Die Geschichte der Geschichtsphilosophie rekonstruiert sich im Rückblick als die Geschichte eines Prozesses, der die glaubensmäßig aufrechterhaltenen Wahrheiten aus der Geschichte verdrängt. Ein halbes Jahrhundert später ging Hegel mit dem festem Willen an die Geschichtsphilosophie, den „Plan der Vorsehung“, der gerade von der Theologie in Frage gestellt worden war, an den Tag zu bringen und in seiner Stellung zu festigen. Kaum ein halbes Jahrhundert nach diesem Vorhaben erkennt Nietzsche im Christentum, das sich inzwischen im Wissen vom Christentum aufgelöst hat, ein Musterbeispiel für die Auswirkungen der historischen Behandlung.²⁹³

Webers äußerste Folgerichtigkeit verbietet es, die historischen Wahrheiten mit den glaubensmäßigen methodologisch oder existentiell zu versöhnen. Keine Anhäufung des Wissens vermag es, zwischen beiden Bereichen einen Übergang zu öffnen. Der Mensch, durch seine elementare Betroffenheit historisch interessiert, findet sich inmitten des alles mitreißenden Stroms des Geschehens und orientiert sich an Werten, die er

²⁹⁰ Für Letzteres finden wir ein schönes Beispiel in Kants Religionsphilosophie (1793), die sich innerhalb den Rahmen der bloßen Vernunft bewegt und die Entscheidung über Wahrheit und Unwahrheit von religiösen Glaubenssätzen der praktischen Vernunft zuweist.

²⁹¹ Lessing ist andererseits einer der ersten Wiederentdecker des *Ewigen Evangeliums* Johannis: menschliche Freiheit und göttliche Vorsehung vereinigt sich bei ihm im Begriff der „Erziehung“. Aus seiner Zwischenposition beschreibt er die Geschichte der Menschheit als moralische Läuterung des durch Judentum und Christentum erzogenen Menschengeschlechts, bis zu einem Punkt – seiner nächsten Zukunft, die wir als „vergangene Zukunft“ kennen –, an dem der Mensch „das Gute tun wird, weil es das Gute ist“ und nicht, weil es in der Schrift vorgeschrieben wird. (*Die Erziehung des Menschengeschlechts* § 85).

²⁹² Vgl. A. Schweitzer: *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), Tübingen 1984⁹.

²⁹³ Vgl. G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 41 f. sowie F. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, S. 79.

im gegenwärtigen Weltzustand an konkreten geschichtlichen Trägern haftend vor sich findet. Die in ihrer Verwirklichung erkannten Werte öffnen ihm selbständige Existenzmöglichkeiten. Dies und nicht mehr ist die Macht, die die Geschichte auf ihn ausüben kann und darf – soviel und nicht mehr darf er von dieser Macht auf sich nehmen. Andererseits muß er der Tatsache ins ernste Angesicht schauen, daß sein kontingenter Tod, „hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen“, ²⁹⁴ einem an sich kontingenten Leben ein Ende setzt, das er ohne Zuhilfenahme von etwas Transzendtem selbst mit Sinn zu bekleiden hat. Weber nennt den Menschen, der der Träger eines solchen – irgendwelchen – Sinnes ist, da sein Leben keine höhere Macht über sich selbst kennt, „Persönlichkeit“. ²⁹⁵ Die Persönlichkeit entfaltet sich bei ihm als existentielle Kategorie, für eine echte Persönlichkeit ist das größte Lebensproblem der Tod.

Daß der moderne Mensch sich als tätiges Individuum versteht und nicht etwa als einen Weltflüchtigen, ist zutiefst religiös bestimmt. Die virtuose Geste der Menschen des Orients lehnt jeden Trieb im Sinne der Leidenschaftlichkeit als wichtigste Hürde ab, die vor seiner aus eigener Kraft zu vollziehenden Erlösung steht. In der Wurzel jedes Leidens wird das individuell geformte Leben gesehen und daher streng vermieden. ²⁹⁶ „Das occidentale Ideal der aktiv handelnden, dabei aber auf ein, sei es jenseitig religiöses, sei es innerweltliches, Zentrum bezogenen ‚Persönlichkeit‘“ ²⁹⁷ erlangte seine letzte Ausprägung im Protestantismus. Es ist zum ersten Mal für den Protestanten zur inneren Notwendigkeit geworden, sein ganzes Leben im Zeichen eines einzigen Prinzips – der Bewährung des eigenen Seelenheils – durchzurationalisieren. Die bedeutet aber, eine „Lebensführung“ im strengen Sinne zu entwickeln. Seine konsequente, kohärente Persönlichkeit erbaute er mit Hilfe „eingeübter“ Motive, während er alles Unsystematische in sich methodisch absterben ließ. ²⁹⁸

In einer Welt, die der religiöse Geist als sinnleeres Gehäuse hinterlassen hat, bewahrt der heutige Mensch aus der Persönlichkeit des Protestanten das Gebot einer von konstanter Reflexion geleiteten Lebensführung. In dem Begriff der Persönlichkeit sind Geschichte und eigenes Selbstverständnis bis zu diesem Punkt eng verbunden. Die bis zur äußersten Konsequenz

²⁹⁴ *Wissenschaft als Beruf*, S. 594.

²⁹⁵ Eine ethische Interpretation von Webers Persönlichkeitsbegriff im Zusammenhang mit seiner Wissenschaftslehre findet sich bei D. Henrich: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen 1952, S. 105 ff. Vgl. ferner W. Schlachter: *Religion und Lebensführung* Bd. 1, bes. S. 200 ff.; neulich J. Weiß.: „Max Weber: Die Entzauberung der Welt“, in: J. Speck (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen*, Göttingen 1991, S. 9 ff.

²⁹⁶ Vgl. *Hinduismus und Buddhismus*, S. 331 ff. Zum „außerweltlichen“ Individuum des Orients und zu seiner „Unabhängigkeit“ siehe L. Dumont: *Essais sur l'individualisme*, Paris 1993, Kap. 1.

²⁹⁷ *Hinduismus und Buddhismus*, S. 538.

²⁹⁸ Vgl. *Die protestantische Ethik*, S. 115 ff.

vorgetriebene Selbstkontrolle und die Systematisierung der Lebensführung hat jedoch keinen jenseitigen Gesichtspunkt in ihrem Kern. In der Mitte des Menschen liegen Werte und Stellungnahmen, die dem Lebensganzen einen Sinn geben können, über die er aber selbst verfügt. Soll das Leben nicht wie ein Naturereignis dahingleiten, sondern bewußt geführt werden, dann muß jede einzelne wichtige Handlung und das Leben als Ganzes „eine Kette letzter Entscheidungen“ bedeuten, „durch welche die Seele, wie bei Platon, ihr eigenes Schicksal, und das bedeutet den Sinn ihres Tuns und Seins wählt.“²⁹⁹ Konstanz und Einheit der Persönlichkeit kann die bloß naturgegebenen Einheit des sich vorfindenden Individuums nur dann übertreffen, wenn sie sich als Produkt eines stätigen und konsequenten Entscheidungsprozesses ergibt. Ihr Verhältnis zu „bestimmten letzten ‚Werten‘ und Lebens-‘Bedeutungen‘“³⁰⁰ ergreift ihr ganzes Selbst. Man wird nicht als Persönlichkeit geboren, sondern macht sich durch die Konstanz seiner Stellungnahmen und die Kohärenz seiner Entscheidungen dazu.

Das Leben kennt nur „die Unvereinbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also: zwischen ihnen sich zu entscheiden.“³⁰¹ Die Gegensätze der inzwischen versteinerten Lebensordnungen, ihre Genese und Konsequenzen sind erkennbar und erschließbar, ihre inneren Zusammenhänge stehen dem deutenden Menschen zur Verfügung. Ja, Weber wird nicht müde zu betonen, daß der sein Leben bewußt führende Mensch, der das unablässige Geschehen nicht von außen betrachten kann, sondern in seiner Mitte steht, dies auch tun soll. Die Geschichtlichkeit ist als „uns umgebende Wirklichkeit“ in den Begriff der Persönlichkeit eingebaut: seine Möglichkeiten schöpft er aus der Situation, seine Entscheidungen aber aus sich selbst. In einer gegebenen Situation, in die er sich „hineingestellt“ weiß, handelt er nach eigenen letzten Stellungnahmen.

Diese Entscheidung liegt jenseits aller Arten der Rationalität: der Regress der Beweise von Prämissen ist prinzipiell unendlich und kann nirgends abgeschlossen werden, es sei denn willkürlich. Indem der Mensch seine Entscheidung trifft, entscheidet er im vollen Bewußtsein dessen, daß er sich auch anders entscheiden könnte, die Entscheidung selbst *weiß* er aber nicht mehr. Sein „Sprung“ in das Gewählte ist wohl eine reflektierte aber keine intellektuelle Leistung mehr. Die Konsequenz des Denkens ist bis zum äußersten erreichbaren Punkt vorgedrungen, aber die Instanz der Sinngebung liegt außerhalb der Sphäre des intellektuell Zugänglichen. Jedes Leben, das Sinn und Einheit erzielt, hat jenseits der Grenze aller rationalen

²⁹⁹ „Wertfreiheit“, S. 507 f.

³⁰⁰ Roscher und Knies, S. 132.

³⁰¹ *Wissenschaft als Beruf*, S. 608.

Diskurse so oder so das „Opfer des Intellekts“ zu bringen.³⁰² Sinn ist nicht durch Kontinuität, nur durch „Sprung“ herzustellen.³⁰³ Die Momente der Entscheidung sind Augenblicke der Innerlichkeit, die auch der Virtuose der Religiosität kennt. Er unternimmt jedoch seinen Sprung in dem Glauben, daß Gott am anderen Ufer auf ihn wartet, wann auch immer er den Sprung wagt. Indem er sich entscheidet, kann er gleichsam von der ganzen „Weltgeschichte“ absehen, als ob sie gar nicht stattgefunden hätte: die Möglichkeit der „Gleichzeitigkeit“ mit dem Ewigen besteht an jedem Punkt des Geschehens. Wer keiner Absolutheit habhaft werden kann und seine Ideale „aus der eigenen Brust“³⁰⁴ zu schöpfen hat, dem lastet eine weitaus größere Schwere auf seinen Bewegungen, als auf denen des Protestanten. Sinn und Bedeutung sind ihm anheimgegeben in einem Maße, das früheren Möglichkeiten des Menschseins verschlossen gewesen ist. An dieser Stelle muß jedoch eine weitere Eingrenzung und eine weitere Verschärfung erfolgen.

Der Freiheitsgrad der persönlichen Entscheidung ist ja keineswegs unendlich: die inzwischen selbständig gewordenen und machtvollen Ordnungen der Welt bilden die äußeren Notwendigkeiten seiner Taten. Die Aufgabe, „sich seine letzten Ideale autonom zu stecken“,³⁰⁵ tritt an den Einzelnen in diesem Medium heran. Der soziologische Aspekt der innermenschlichen Spannungen ist der Gegensatz von Alltäglichkeit und Außeralltäglichkeit. Dem Alltag vermag nur derjenige würdig gerecht zu werden, der sein Schicksal in einer Kette von außeralltäglichen Entscheidungen wählt. Die Persönlichkeit mobilisiert gegenüber der verflachenden Macht des Alltags außeralltägliche Kräfte in ihrem Inneren, ihre Entscheidungen nehmen dadurch charakteristische Züge der Religiosität an, ihre Haltung ist eine virtuose Leistung. Mit seinen Wahltaten stellt der Mensch sich selbst Anforderungen, denen er, „außer in großen Höhepunkten seines Daseins, generell nicht gerecht zu werden vermag, die als Richtpunkte seines Strebens im Unendlichen, wegweisend, liegen.“³⁰⁶ Die Weber vorschwebende virtuose Persönlichkeit ist jedoch,

³⁰² Zum „Opfer des Intellekts“ im Zusammenhang mit den Religionen siehe *Zwischenbetrachtung*, S. 564 ff. – Die folgende Beschreibung ist freilich von einer spezifischen Einseitigkeit belastet, da sie natürlich nur für eine moderne, intellektuell geprägte Religiosität in vollem Umfang zutrifft. Außer Webers Darstellung vgl. Kierkegaards Phänomenologie des „Glaubensritters“, der den Sprung vollbringt und dem die Verheißungen seines Lebens noch in diesem Leben in Erfüllung gehen, in: *Frygt og Bæven*, bes. S. 27 ff.

³⁰³ Es ist S. Kierkegaard, der den „Sprung“ zur existentialen Kategorie erhebt, siehe vor allem seine *Philosophiske Smuler*, København 1995⁴, S. 34 ff. – Daß Weber alles Irrationale in die Stellungnahme schiebt, ist der Stein des Anstoßes für G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954.

³⁰⁴ *Debattenreden*, S. 420.

³⁰⁵ *Roscher und Kies*, S. 40.

³⁰⁶ MWG II/5, S. 399.

seinen Intentionen nach, das allgemein Menschliche, wie auch schon der „Einzelne“ Kierkegaards es war, der sich vor allem von der ihm selbst innewohnenden „Menge“ abgrenzt.³⁰⁷ Jeder sollte die Absicht haben, sich aus dem ungeschiedenen Grund des natürlichen Lebens herauszuheben, oder um Kierkegaard zu paraphrasieren, jeder kann Persönlichkeit werden und soll es auch tun, will er kein „Ordnungsmensch“ werden oder sein Leben in Unbewußtheit zu führen.³⁰⁸ Der einzige Richtpunkt des Über-sich-Hinausstrebens der Persönlichkeit ist sie selbst. Ihre Selbsterhebung ist eine fortwährende Selbstüberwindung gegenüber den Verlockungen des Alltags. So ist der echte Widerpart der Persönlichkeit das Nicht-Entscheiden, d.h. der in ihr selbst steckende Ordnungsmensch mit geschrumpftem Entscheidungswillen, der am ganzen Wesen bebt, „wenn diese Ordnung einen Augenblick wankt“.³⁰⁹

Das paradigmatische Vorbild für das Pathos des außergewöhnlichen Augenblicks und der außergewöhnlichen Persönlichkeit ist für Weber der Prophet, der in der Mission seines Gottes vor- und aufgeht. Die von Weber gemeinte Idee des Menschen als Persönlichkeit ist, wenigstens in den Höhepunkten ihres Daseins, mit dem jüdischen Propheten verwandt. Die Leistung der Prophetie ist „die systematische Orientierung der Lebensführung an *einem* Wertmaßstab von innen heraus“.³¹⁰ Der Prophet³¹¹ weiß sein Volk jeden Augenblick vor Alternativen gestellt und ruft sein Wort in der alleinigen Hoffnung auf Gottes Verheißungen in die Situation hinein. Er erhebt sich nicht über den bedrohlichen Gang der Geschehnisse, sondern fordert eine Entscheidung. Darin unterscheidet er sich vom Verkünder der Apokalypse, der seine Einblicke in kommende Äonen verkündet, unabhängig von Zeit und Ort. Der Prophet kennt keine festgelegte Zukunft. Die Gegenwart versteht er als entscheidenden Augenblick, das Schicksal der Zukunft entscheidet sich im Besitz des deutungsbedürftigen aber klaren göttlichen Worts wahrlich an den Taten der angedeten Gemeinde. Der Prophet hält es für seine leidenschaftliche

³⁰⁷ Vgl. S. Kierkegaard: *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, bes. S. 145 ff.

³⁰⁸ Unter anderem wird auch diese Frage diskutiert in: D. Henrich – C. Offe – W. Schluchter: „Max Weber und das Projekt der Moderne. Eine Diskussion“, in: Gneuss, Ch. – Kocka, J. (Hg.): *Max Weber. Ein Symposium*, München 1988, S. 155 ff. Offe wirft Weber Elitismus vor, woran Weber selbst wohl nicht ganz unschuldig ist. – Zu Kierkegaard: „Der Einzelne, nicht der im Sinne des Ausgezeichneten und des besonders Begabten Einzelne, sondern der Einzelne in dem Sinne, in welchem jeder Mensch, unbedingt jeder Mensch es sein kann und soll...“ (ebd. S. 161)

³⁰⁹ *Debattenreden*, S. 414.

³¹⁰ *Konfuzianismus und Taoismus*, S. 521.

³¹¹ Zu diesem Begriff des Propheten siehe M. Buber: *Der Glaube der Propheten*. – „Die ‚Entdeckung‘ der geschichtlichen Welt und der geschichtlichen Existenz, deren Sinn in der Zukunft liegt, ist nicht das Ergebnis philosophischer Einsicht, sondern das Produkt einer hoffnungsvollen Erwartung“. K. Löwith: „Vom Sinn der Geschichte“, in: ders.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1983, S. 377 ff.

Aufgabe, das Volk in einer gegebenen historischen Situation nach Gottes Führung zu richten. Die Gegenwart ist vollständig Gottes „Sache“³¹² untergeordnet.

Aus dem Blickwinkel einer entzauberten Welt erheben sich aus dem Strom des Geschehens an den Stellen der welthistorischen Individuen Hegels charismatische Persönlichkeiten. Sie sind das Bild eines Menschen, der den Sinn seines Lebens selbst stiftet und dessen schöpferische Kraft sogar ausreicht, um eine neue Ordnung zu schaffen und ihre Wahrheit für Andere dauerhaft zu heiligen.³¹³ Der Mensch der Neuzeit weiß sich ebenso in eine historische Situation hineingestellt, von Alternativen umgeben, wie der Prophet. Ist er aber wirklich autonom, schöpft er seine „Sache“ aus sich selbst. Mit dem Nachlassen der normativen Kraft der Vernunft der Geschichte nimmt der „Sprung“ des heutigen Menschen die Richtung nicht auf etwas Absolutes. Er bewahrt jedoch trotz aller Illusionslosigkeit³¹⁴ die ungebrochene Kraft von Idealen in sich. „Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit *Leidenschaft* tun kann.“³¹⁵ Er verinnerlicht seine letzte Gewißheit mit einer heroischen Geste und widmet sich rückhaltlos seiner gewählten Sache. Diese kennt nur die Grenzen der Realisierbarkeit und schreibt die „Forderung des Tages“ von nun an eindeutig vor. Die von Weber gemeinte Persönlichkeit hält sich in ihrer letzten Stellungnahme allein an sich und „redet wesentlich nur mit sich selbst“. Ihr gewählter Gott, ihre letzten Stellungnahmen werden sich in der Geschichte nie göttlicher zeigen, als andere Götter. Für seine gewählte Sache, genauer für die Wahl selbst bietet die Geschichte keine äußeren Kriterien. Ideale lassen sich durch Tatsachen weder bekräftigen, noch widerlegen. Auf die Politik angewendet: „*Wie* die Sache auszusehen hat, in deren Dienst der Politiker Macht erstrebt und Macht verwendet, ist Glaubenssache. Er kann nationalen oder menschheitlichen, sozialen und ethischen oder kulturellen, innerweltlichen oder religiösen Zielen dienen, [...] kann im Dienst einer 'Idee' zu stehen beanspruchen oder unter prinzipieller Ablehnung dieses Anspruches äußeren Zielen des Alltagslebens dienen wollen, – immer muß irgendein Glaube *da* sein.“³¹⁶ Bürdet er die Verantwortung für seine Taten sich selbst auf, „antwortet“ seine Ver-antwortung eigentlich auf seine eigene Entscheidung und betrifft

³¹² *Das antike Judentum*, S. 287.

³¹³ Vgl. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 654. Dies ist ein wichtiger Punkt, der Religions- und Herrschaftssoziologie miteinander verknüpft.

³¹⁴ Zum Ernst der Illusionslosigkeit der Weltimmanenz, die keine Ausflüchte kennt, siehe E. Voegelin: *Die Grösse Max Webers*, München 1995, bes. S. 85 ff. Er sieht jedoch bei Weber eine gewisse „Transzendenzoffenheit“ sich in der „Leidenschaft“ herzustellen (S. 101.).

³¹⁵ *Wissenschaft als Beruf*, S. 598.

³¹⁶ *Politik als Beruf*, S. 437 f.

nur die Realisierbarkeit der „Sache“, da sie keine höhere Instanz über sich kennt.

Diese Verantwortung eröffnet keinen Raum zwischen Mensch und Mensch; da sie allein seiner Eigenverpflichtung gegenüber konsequent sein kann, schließt sie sich letztlich in sich zusammen. Die Tatsache, daß die Entscheidungen der sich gleichzeitig Entscheidenden zusammentreffen, hat in einer „gottfremden, prophetenlosen Zeit“, abgesehen von dem nach wie vor starken Einfluß der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, eine bloß statistische Bedeutung. Die letzten Stellungnahmen prallen unversöhnlich aneinander, ihre letzte Berührung ist das gegenseitige Verstehen des gemeinten Sinnes. Von letzter Stellungnahme zur letzten Stellungnahme führt kein zwischenmenschlicher Weg.³¹⁷ Darin liegt die Tragik einer jeden Handlung.

³¹⁷ Jaspers' Erschütterung ist bekannt, der nach Jahrzehnten des Philosophierens „im Blick auf“ Weber erkannte, daß Weber seine Philosophie wohl höchstens als eine unter vielen Positionen tolerieren würde. Hinter den soziologisch aufgedeckten Anomien des Daseins meinte Jaspers eine höhere kommunizierbare Einheit zum Vorschein zu kommen, auch wenn das Denken im Denken dieser Einheit notwendigerweise „scheitert“. Vgl. D. Henrich: „Karl Jaspers: Denken im Blick auf Max Weber“, in: Mommsen, W. J. – Schwentker, W. (Hg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen 1988, S. 722 ff.

Literatur

Die benutzten Werke Max Webers:

- Weber, M.: „Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik“, in: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1921, S. 7 ff.
- Weber, M.: „Agrarverhältnisse im Altertum“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, S. 1 ff.
- Weber, M.: „Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnts“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, S. 508 ff. (zitiert als *Altgermanische Sozialverfassung*).
- Weber, M.: „Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie (1903-1906)“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988⁷, S. 1 ff. (zitiert als *Roscher und Knies*).
- Weber, M.: „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904)“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988⁷, S. 146 ff. (zitiert als „Objektivität“).
- Weber, M.: „Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik (1906)“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988⁷, S. 215 ff. (zitiert als *Kritische Studien*).
- Weber, M.: „R. Stammlers ‚Überwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung (1907)“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988⁷, S. 291 ff. (zitiert als *Stammler*).
- Weber, M.: „Nachtrag zu dem Aufsatz über R. Stammlers ‚Überwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988⁷, S. 360 ff. (zitiert als *Nachtrag*).
- Weber, M.: „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1913/1917)“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988⁷, S. 489 ff. (zitiert als „Wertfreiheit“).
- Weber, M.: „Wissenschaft als Beruf (1919)“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988⁷, S. 582 ff.
- Weber, M.: „Politik als Beruf“, in: *Gesammelte politische Schriften*, München 1921, S. 396 ff.
- Weber, M.: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-1905/1920)“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.*, Tübingen 1988⁹, S. 1 ff. (zitiert als *Die protestantische Ethik*).

- Weber, M.: „Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.*, Tübingen 1988⁹, S. 237 ff. (zitiert als *Einleitung*).
- Weber, M.: „Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.*, Tübingen 1988⁹, S. 276 ff.
- Weber, M.: „Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltafnehnung“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.*, Tübingen 1988⁹, S. 536 ff.
- Weber, M.: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus, =*Max-Weber-Gesamtausgabe I/20*“, hg. von H. Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit K.-H. Golzio, Tübingen 1996.
- Weber, M.: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das Antike Judentum“ =*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. III*, Tübingen 1921.
- Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1980⁵.
- Weber, M.: *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, hg. v. S. Hellmann und M. Palyi, München–Leipzig 1923, 3., ergänzte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann 1958 (zitiert als *Wirtschaftsgeschichte*).
- Weber, M.: „Debattereden auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909“, in: *Geammelte Aufsätze zur Soziologie u. Sozialpolitik*, Tübingen 1924, S. 412 ff. (zitiert als *Debattenreden*).
- Weber, M.: *Briefe 1906-1908* (=Max–Weber–Gesamtausgabe II/5, hg. von M. R. Lepsius und W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit B. Rudhard u. M. Schön), Tübingen 1990.
- Weber, M.: *Briefe 1909-1910* (=Max–Weber–Gesamtausgabe II/6, hg. von M. R. Lepsius und W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit B. Rudhard u. M. Schön), Tübingen 1994.

Weitere Literatur:

- Abramowski, G.: *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*, Stuttgart 1966.
- Arendt, H.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Aristoteles: *Metaphysik*, ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson, Jena 1907.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson, Jena 1909.
- Assmann, J.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

- Assmann, J.: *Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1995.
- Assmann, A.: „Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers‘ Begriff der Achsenzeit neu betrachtet“, in: Eisenstadt, S. N. (Hg.): *Kulturen der Achsenzeit 2*, Frankfurt a. M. 1992, S. 330 ff.
- Bauer, G.: „*Geschichtlichkeit*“, *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963.
- Baumgarten, E.: *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen 1964.
- Bendix, R.: *Max Weber – Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse* (ursprünglich: *Max Weber. An intellectual Portrait*), München 1964.
- Blumenberg, H.: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. 1974.
- Buber, M.: *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg 1984.
- Buber, M.: „Die Frage an den Einzelnen“, in: ders.: *Das dialogische Prinzip*, S. 199 ff.
- Bultmann, R.: *Theologie des Neuen Testaments (1948)*, Tübingen 1984⁹.
- Burckhardt, J.: *Weltgeschichtliche Betrachtungen (1905)*, Stuttgart 1963.
- Burger, T.: *Max Weber’s Theory of Concept Formation, 2nd*, extended edition, Durham 1987.
- Burger, T.: „Deutsche Geschichtstheorie und Webersche Soziologie“, in: Wagner, G. – Zipprian, H. (Hg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1994, S. 29 ff.
- Cancik, H.: „Die Rechtfertigung Gottes durch den ‚Fortschritt der Zeiten‘. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen“, in: *Die Zeit*, München–Wien–Oldenburg 1983, S. 257 ff.
- Cassirer, E.: *Die Philosophie der Aufklärung*, Stuttgart 1932.
- Cassirer, E.: „Die ‚Tragödie der Kultur‘“, in: ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1961, S. 103 ff.
- Coakely, S.: *Christ Without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch*, Oxford 1988.
- Colpe, C.: „Die Zeit in drei asiatischen Hochkulturen“, in: *Die Zeit*, München–Wien–Oldenburg 1983, S. 225 ff.
- Dilthey, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M. 1970.
- Dilthey, W.: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (=Gesammelte Schriften Bd. 8), Leipzig 1931.
- Dilthey, W.: „Rede zum 70. Geburtstag“, in: ders.: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* (=Gesammelte Schriften Bd. 5), Leipzig 1924.
- Dumont, L.: *Essais sur l’individualisme*, Paris 1993.
- Eliade, M.: *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, Chicago 1974.

- Foucault, M.: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: Conrad, Ch. – Kessel, M. (Hg.): *Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*, Stuttgart 1998, S. 43 ff.
- Gerhardt, V.: *Friedrich Nietzsche*, München 1992.
- Graf, F. W.–Ruddies, H.: „Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“, in: Speck, J. (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Neuzeit* Bd. 4, Göttingen 1986, S. 128 ff.
- Graf, F. W.: „Die ‚antihistoristische Revolution‘ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre“, in: Wenz, J. – Rohls, G. (Hg.): *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (Festschrift für W. Pannenberg)*, Göttingen 1988, S. 377 ff.
- Graf, F. W.: „Rettung der Persönlichkeit“, in: Bruch, R.vom–Graf, F. W.–Hübinger, G. (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Wiesbaden 1989, S. 103 ff.
- Halbwachs, M.: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1924.
- Hegel, G. W. F.: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, in: ders.: *Werke* Bd. 2, S. 9 ff.
- Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, (=Werke Bd. 10), Frankfurt a. M. 1979.
- Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (=Werke Bd. 7), Frankfurt a. M. 1979.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart 1987.
- Hegel, G. W. F.: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955⁵.
- Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, (=Werke 18), Frankfurt a. M. 1986.
- Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961.
- Hennis, W.: *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*, Tübingen 1987.
- Henrich, D.: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen 1952.
- Henrich, D.: „Karl Jaspers: Denken im Blick auf Max Weber“, in: Mommsen, W. J.–Schwentker, W. (Hg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen–Zürich 1988, S. 722 ff.
- Henrich, D.–Offe, C.–Schluchter, W.: „Max Weber und das Projekt der Moderne. Eine Diskussion“, in: Gneuss, Ch.–Kocka, J. (Hg.): *Max Weber. Ein Symposium*, München 1988, S. 155 ff.
- Herder, J. G.: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: ders.: *Sämtliche Werke* Bd. 5, Berlin 1891, S. 475 ff.
- Iggers, G.: *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*, Wien–Köln–Weimar 1997.

- Iggers, G.: „Historismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs. Eine kritische Übersicht der neuesten Literatur“, in: Scholz, G. (Hg.): *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*, Berlin 1997, S. 102 ff.
- Jaeger, F.–Rüsen, J.: *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992.
- Jaeger, F.: *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*, Göttingen 1994.
- Jaspers, K.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.
- Jaspers, K.: *Max Weber. Gesammelte Schriften*, München 1988.
- Jonas, H.: „Gnosis, Existentialismus, Nihilismus“, in: ders.: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963, S. 5 ff.
- Kahler, E. v.: *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlin 1920.
- Kant, I.: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)“, in: ders.: *Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen* (= Werke Bd. 6), Köln 1995, S. 143 ff.
- Kierkegaard, S.: *Philosophiske Smuler* [Philosophische Brosamen], København 1995⁴.
- Kierkegaard, S.: *Indøvelse i Christendom* [Einübung im Christentum], in: ders.: *Samlede vaerker* (forthin: Sv) Bd. 16, København 1962⁵.
- Kierkegaard, S.: *Afsluttende uvidenskabelige Efterskrift til de Philosophiske Smuler* [Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophische Brosamen], =Sv. Bd. 9-10, København 1962⁵.
- Kierkegaard, S.: *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* [Der Gesichtspunkt meiner schriftstellerischen Wirksamkeit], in: ders.: Sv. Bd. 18, København 1962⁵.
- Kierkegaard, S.: *Frygt og Bæven* [Furcht und Zittern], in: ders.: Sv. Bd 5., København 1962⁵, S. 7 ff.
- Kippenberg, H. G.: „Intellektuellen-Religion“, in: Antes, P. – Pahnke, D. (Hg.): *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg 1989, S. 181 ff.
- Kippenberg, H. G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.
- Kippenberg, H. G.: „Religionsentwicklung“, in: Kippenberg, H. G. – Riesebrodt, M. (Hg.): *Max Webers Religionsystematik*, im Erscheinen.
- Kippenberg, H. G.: „‘Meine Religionsystematik‘“, in: Kippenberg, H. G. – Riesebrodt, M. (Hg.): *Max Webers Religionsystematik*, im Erscheinen.
- Kocka, J.: „Max Webers Bedeutung für die Geschichtswissenschaft“, in: ders. (Hg.): *Max Weber, der Historiker*, Göttingen 1986, S. 13 ff.
- Koselleck, R.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979.

- Koselleck, R.–Meier, Chr.: „Fortschritt“, in: Brunner, O. – Conze, W. – Koselleck, R. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 2, Stuttgart 1972 ff., S. 351 ff.
- Kracauer, S.: „Die Wissenschaftskrisis. Zu den grundsätzlichen Schriften Max Webers und Ernst Troeltschs (1923)“, in: ders.: *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt a. M. 1977, S. 197 ff.
- Küenzlen, G.: *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin 1980.
- Leibniz, G. W.: *Monadologie*, in: ders.: *Philosophische Schriften* Bd. 6, hg. von W. v. Engelhardt und H. H. Holz, Wiesbaden 1959 ff.
- Lessing, G. E.: „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, in: ders.: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 1965, S. 7 ff.
- Lessing, G. E.: „Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777)“, in: ders.: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 1965, S. 31 ff.
- Lessing, Th.: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1919.
- Lessing, E.: *Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs*, Hamburg–Bergstedt 1965.
- Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (urspr.: *Meaning in History*), Stuttgart 1953.
- Löwith, K.: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1995.
- Löwith, K.: „Vom Sinn der Geschichte“, in: ders.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1983, S. 377 ff.
- Löwith, K.: „Max Weber und Karl Marx“, in: ders.: *Sämtliche Schriften* Bd 5, Stuttgart 1988, S. 324 ff.
- Löwith, K.: „Max Webers Stellung zur Wissenschaft“, in: ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 5, Stuttgart 1988, S. 419 ff.
- Lukács, G.: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954.
- Mannheim, K.: *Ideologie und Utopie*, 3., vermehrte Aufl., Frankfurt 1952.
- Mannheim, K.: „Historismus“, in: ders.: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, S. 246 ff.
- Marx, K.: „Das Elend der Philosophie“, in: ders.: *Die Frühschriften*, hg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, S. 486 ff.
- Meinecke, Fr.: *Die Entstehung des Historismus*, München 1936.
- Meinecke, Fr.: „Kausalitäten und Werte in der Geschichte“, in: F. Stern (Hg.), *Geschichte und Geschichtsschreibung. Texte von Voltaire bis zur Gegenwart*, S. 275 ff.
- Meyer, Ch.–Engels, O.–Koselleck, R.: „Geschichte, Historie“, in: Brunner, O.–Conze, W. –Koselleck, R. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 2,

- Stuttgart 1972 ff., S. 593 ff.
- Meyer, E.: *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle 1902.
- Mommsen, W. J.: „Universalgeschichte und politisches Denken“, in: ders.: *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt 1974, S. 97 ff.
- Mommsen, W. J.: „Max Webers Begriff der Universalgeschichte“, in: Kocka, J. (Hg.): *Max Weber, der Historiker*, Göttingen 1986, S. 51 ff.
- Nietzsche, Fr.: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1873), Frankfurt a. M. 1989.
- Nietzsche, Fr.: *Werke in drei Bänden*, hg. von Karl Schlechta, München 1960².
- Oldenberg, H.: *Aus dem alten Indien. Drei Aufsätze über den Buddhismus, altindische Dichtung und Geschichtsschreibung*, Berlin 1910.
- Oexle, O.-G.: „‘Historismus‘. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs“, in: ders.: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen 1996. S. 41 ff.
- Oexle, O. G.: „Troeltschs Dilemma“, in: Graf, F. W. (Hg.): *Der Historismus und seine Probleme*, (= Troeltsch-Studien, Bd. 11), Gütersloh 2000.
- Peukert, D.: *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989.
- Platon: *Der Staat* (= *Sämtliche Werke* Bd. 2), Berlin 1940, übersetzt von Wilhelm Wiegand.
- Quecke, K.: „Der indische Geist und die Geschichte“, in: *Saeculum* 1 (1950), S. 362 ff.
- Rad, G. v.: *Theologie des Alten Testaments* 2 Bde., Gütersloh 1960.
- Ranke, L. v.: *Fragment aus den sechziger Jahren*, in: Stern, F. (Hg.): *Geschichte und Geschichtsschreibung. Texte von Voltaire bis zur Gegenwart*, München 1966.
- Rendtorff, T.: „Einleitung zu Troeltschs ‚Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte‘“, Berlin-New York 1998, S. 1 ff.
- Rickert, H.: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, 3., umgearb. Aufl., Heidelberg 1924.
- Rickert, H.: „Vom System der Werte“, in: *Logos* 4 (1913), S. 295 ff.
- Rickert, H.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1926⁶.
- Rossi, P.: „Weber, Dilthey und Husserls Logische Untersuchungen“, in: Wagner, G.–Zipprian, H. (Hg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1994, 199 ff.
- Rossi, P.: *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft (Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1985)*, Frankfurt a. M. 1987.
- Rudolph, K.: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990, 3., durchges. und erg. Aufl.
- Savigny, Fr. C. v.: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg 1814.

- Scheler, M.: *Mensch und Geschichte*, Zürich 1929.
- Schluchter, W.: „Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ‚Ethik‘ und ‚Welt‘ bei Max Weber“, in: ders.: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt a. M. 1980, S. 9 ff.
- Schluchter, W.: *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents* (urspr.: *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* 1979), Frankfurt a. M. 1998.
- Schluchter, W.: *Religion und Lebensführung* 2 Bde., Frankfurt a. M. 1988,
- Schluchter, W.: „Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf“, in: ders.: *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, S. 9 ff.
- Schluchter, W.: „Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an Max Weber“, in: ders.: *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, S. 223 ff.
- Schnädelbach, H.: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M. 1983.
- Schnädelbach, H.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg–München 1974.
- Schnädelbach, H.: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1987.
- Schulz, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.
- Schwartz, B. I.: „The Age of Transcendence“, in: ders. (Hg.): *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millenium B. C. (Daedalus, Spring 1975)*, S. 3 ff.
- Schweitzer, A.: *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), Tübingen 1984.
- Schwinn, Th.: „Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen“, in: Bienfait, A.–Wagner, G. (Hg.): *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters ‚Religion und Lebensführung‘*, Frankfurt a. M. 1998, S. 270 ff.
- Simmel, G.: „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, in: ders.: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*, mit einem Nachwort von J. Habermas, Berlin 1983, S. 183 ff.
- Steenblock, V.: *Transformationen des Historismus*, München 1991.
- Stern, A.: *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, München–Basel 1967.
- Stern, F. (Hg.): *Geschichte und Geschichtsschreibung. Texte von Voltaire bis zur Gegenwart*, München 1966.
- Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* 2 Bde, München 1923.
- Stückrath, J.: „Der Sinn der Geschichte“. Eine moderne Wortverbindung und Vorstellung?“, in: Müller, K. E. – Rösen, J. (Hg.): *Historische*

- Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungstrategien*, Reinbeck b. H. 1997, S. 48 ff.
- Tatár, Gy.: „Történetírás és történetiség”, in: ders.: *Pompeji és a Titanic*, Budapest 1994, S. 127 ff.
- Tatár, Gy.: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*, Budapest 2000².
- Taubes, J.: *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947.
- Taubes, J.: Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder Ein Streit um Marcion einst und jetzt, in: ders.: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, München 1996, S. 173 ff.
- Tenbruck, F. H.: „Das Werk Max Webers“, in: ders.: *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, hg. von H. Homann, Tübingen 1999, S. 59 ff.
- Thulstrup, N.: „Indledning til Philosophiske Smuler” (Einleitung zu den „Philosophischen Brocken”), in: S. Kierkegaard: *Philosophiske Smuler*, København 1995, S. V-XLIII.
- Troeltsch, E.: „Die Krisis des Historismus”, in: ders.: *Die neue Rundschau* (33) 1922, S. 572 ff.
- Troeltsch, E.: „Über historische und dogmatische Methode”, in: ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Tübingen 1889, S. 729 ff.
- Troeltsch, E.: *Der Historismus und seine Probleme. Erstes (einziges) Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, (=Gesammelte Schriften Bd. 3), Tübingen 1922.
- Troeltsch, E.: „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen“ in: ders.: *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingel. u. hg. v. F. v. Hügel., Berlin 1924, S. 62 ff.
- Troeltsch, E.: „Ethik und Geschichtsphilosophie“, in: ders.: *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingel. u. hg. v. F. v. Hügel., Berlin 1924, S. 1 ff.
- Troeltsch, E.: „Meine Bücher”, in: ders.: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, (=Gesammelte Schriften Bd. 4), Tübingen 1925, S. 3 ff.
- Troeltsch, E.: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/12)*, (=Ernst-Troeltsch-Gesamtausgabe Bd. 5, hg. von T. Rendtorff), Berlin–New York 1998.
- Troeltsch, E.: „Die Revolution in der Wissenschaft“, in: H. Albert – E. Topitsch (Hg.): *Werturteilstreit*, Darmstadt 1971, S. 92 ff. (auch in ders.: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen 1925, S. 653 ff.).
- Turner, B. S.: „Preface to K. Löwith: ‚Max Weber and Karl Marx‘“, London-New York 1993, S. 1 ff.
- Turner, B. S.: *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*, London 1996.

- Voegelin, E.: *Die Grösse Max Webers*, München 1995.
- Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926.
- Weiß, J.: *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München etc. 1992 (2., überarbeitete und erweiterte Auflage).
- Weiß, J.: „Max Weber: Die Entzauberung der Welt“, in: Speck, J. (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart* Bd. IV, Göttingen 1991, S. 9 ff.
- Weiß, J.: „Troeltsch, Weber und das Geschichtsbild des Kulturprotestantismus“, in: Müller, H. M. (Hg.): *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992, S. 230 ff.
- Wieland, W.: „Entwicklung, Evolution“, in: O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 2, Stuttgart 1972 ff., S. 199 ff.
- Winckelmann, J.: „Die Herkunft von Max Webers ‚Entzauberungs‘-Konzeption. Zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (32) 1980, S. 13 ff.
- Wittkau, A.: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen 1992².
- Yerushalmi, Y. Ch.: *Zachor! Erinnere dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988.