Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 20 (1994)

Heft: 3

Artikel: Eisenstadts Verhältnis zu Weber : die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus als Testfall

Autor: Kalisch, Volker

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814930

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz. Z. Soziol./Rev. suisse sociol., 20 (3), 1994, 657–697

EISENSTADTS VERHÄLTNIS ZU WEBER: DIE PROTESTANTISCHE ETHIK UND DER GEIST DES KAPITALISMUS ALS TESTFALL

Volker Kalisch
Humboldt-Universität zu Berlin

Dem Andenken Friedrich H. Tenbrucks

Max Weber formulierte 1919 in seiner berühmt gewordenen Rede *Wissenschaft als Beruf* das Paradigma, unter dem er nicht nur die Erkenntnisse anderer, sondern auch seine eigenen wissenschaftlichen Arbeiten und Beiträge verstanden und bewertet wissen wollte: „Jeder von uns ... in der Wissenschaft weiß daß das, was er gearbeitet hat, in 10, 20, 50 Jahren veraltet ist. Das ist das Schicksal, ja: das ist der *Sinn* der Arbeit der Wissenschaft, dem sie, in ganz spezifischem Sinne gegenüber allen anderen Kulturelementen, für die es sonst noch gilt, unterworfen und hingegeben ist: jede wissenschaftliche ‚Erfüllung' bedeutet neue ‚Fragen' und *will* ‚überboten' werden und veralten. Damit hat sich jeder abzufinden, der der Wissenschaft dienen will" <GAWL, 592>*.

Was Weber dabei jedoch voraussetzte, war eine adäquat und unmittelbar reagierende „scientific community", was er nicht bedachte, ist die bisweilen ungenaue und oberflächliche Aneignungs- wie Auseinandersetzungspraxis eines Wissenschaftsbetriebs, der sich aus theoretischen Bruch- und Versatzstücken zusammensucht, was ihm gerade opportun auf dem Markt billiger Ideenangebote erscheint. Das Heraustreten aus bestimmten liebgewonnenen Rezeptions- wie Urteilsstereotypen wird deshalb dort zur Pflicht, wo Indizien dafür sprechen, daß es in dem von Weber selbst angezeigten „Erfüllungs"tatbestand um Bezugnahmen geht, die nur schwer oder gar nicht mehr mit dem ursprünglich Intendierten korrelieren wollen. Dort ist auch die Aktualität eines Gedankens selbst nach fünfzigjähriger Laufzeit nicht veraltet. Webers umfassende Studie Über den Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* die Weber – im Folgenden der Einfachheit halber mit dem gängigen Kürzel „PE" zitiert – das erste Mal im 20. (1904) und 21. (1905) Band des „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" veröffentlichte, ist hierfür ein gutes, ihn anscheinend selbst widerlegendes Beispiel. Die Auseinandersetzung mit dieser Abhandlung kann mittlerweile nicht nur auf eine höchst aktiv geführte Rezeptionsgeschichte von

* Die im vorstehenden Aufsatz verwendeten Klammern geben spitz <> ausschließlich Weber-Fundstellen an, während runde () alle übrige herangezogene Literatur nachweisen.

über 90 Jahren und mit weit über die Fachgrenzen hinausreichender Beteiligung zurückblicken, sondern kann sich auch noch heute in der Gewißheit wähnen, daß in nächster Zukunft trotz mehrfacher und beachtenswerter Aneignungsversuche so schnell nicht mit ihrer „Bewältigung" zu rechnen ist. An der Fülle der bestehenden Arbeiten jedoch, die sich bereits an einer Interpretation versucht haben, Weber genauer und besser zu verstehen als dieser sich selbst, heben sich einzelne Deutungen dadurch ab, daß sie der bereits stattgefundenen Rezeption Richtung gewiesen haben, zudem einen Diskussionsstand repräsentieren, hinter den die neuen Versuche nicht zurückfallen dürfen.

Einer, der ohne Zweifel einen Markstein für die Weber-Rezeption und speziell für ein Verständnis von Webers PE-Arbeit gesetzt hat, ist Shmuel Noah Eisenstadt. Seine Lesart hat Weber ganz wesentlich für die „Modernisierungsforschung" erschlossen und hat von dorther der anknüpfenden Weber-Rezeption unzweifelhaft den Weg gewiesen. Eisenstadts Weber-Interpretationen, was sie kennzeichnet, worin ihre Verdienste liegen, in welchem Zusammenhang Eisenstadt auf Weber gestoßen ist, aber auch, wo die Grenzen seiner Interpretationsversuche liegen, was Eisenstadt von Weber möglicherweise unterscheidet, das werden daher Leitfragen sein, denen nachfolgende Überlegungen gewidmet sein sollen.

I.

Bevor ich mich der Darstellung, Interpretation und Diskussion von Eisenstadts Weber-Deutung zuwende, will ich versuchen, einige zentrale Gedanken und Aspekte, wie sie Weber in seiner PE-Studie ausgebreitet und durchgeführt hat, in Erinnerung zu rufen. Dabei kann es sich nicht darum handeln, möglichste Vollständigkeit anzustreben oder gar walten zu lassen, zumal anerkannt werden soll, daß Weber noch immer für sich selbst besser sprechen kann als alle seine Interpreten. Tatsächlich ist Webers wichtige Arbeit im allgemeinen mehr dem Titel nach bekannt als wirklich gelesen worden. Abgesehen davon ist sie sicherlich keine einfach zu rezipierende, außerdem materialreiche und deshalb bisweilen verwirrende Lektüre. Eine klare Verständigung darüber, was denn in Webers Abhandlung wirklich steht, ist daher notwendig, gibt es doch bis heute – soweit ich sehe – keine allgemein anerkannte PE-Lesart. Die massenhaft existierende Sekundärliteratur über Webers PE scheint sich vielmehr durch ihre Divergenzen auszuzeichnen sowie durch das Manko, häufig einem Textverständnis aufzuruhen, das sich nur schwer oder überhaupt nicht mit Webers Text bzw. Intentionen in Einklang bringen lassen will.

Worum geht es Weber also in seiner berühmten Studie? Dieser Frage soll zunächst nachgegangen werden; die Durchzählung der thesenartig formulierten Kerngedanken impliziert dabei keine logische Wertung oder Hierarchie, sondern soll lediglich die Verständigung über einzelne, aber konstitutive Aspekte vereinfachen, die alle zusammen Eingang in die PE gefunden haben und dort zur verstehenden Aufschlüsselung eines bestimmten Phänomenbereichs methodisch zusammenwirken.

Eine weitere klärende Bemerkung zum im Folgenden verwendeten Kürzel „PE" sei ebenfalls noch vorausgeschickt. Auch hier weist die Sigle PE im wesentlichen auf die in Webers Abhandlung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* eingeführte, weit über den soziologischen Fachkreis hinaus rezipierte und diskutierte „Protestantismus-Kapitalismus-These" hin. Wer sich der lohnenden Mühe unterziehen will, Webers Gedankengang an den ursprünglichen Publikationsorten nachzulesen, sei nachdrücklich darauf hingewiesen, daß der hier nur im Kürzel erfaßte Titel in Wirklichkeit ein eng aufeinander bezogenes, inhaltlich zusammenhängendes Textkonglomerat meint, das zumindest aus drei unterschiedlichen Textgruppen besteht, nämlich aus den beiden, die PE zusammen ergebenden Aufsätzen (1905), aus Webers verschiedenen Repliken (1909/10) auf die von H. Karl Fischer und Felix Rachfahl erhobenen kritischen Einwendungen sowie aus dem ursprünglich in der „Frankfurter Zeitung" 1906 veröffentlichten Aufsatz, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (Samuelsson, 1 [Anm. 1]; Oakes, 81 f.). Und auch der zweiteilige Kerntext, der schließlich noch von Weber selbst in seine *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* <GARS I> aufgenommen wurde, erfuhr für diesen Zweck gegenüber der Erstveröffentlichung im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" eine gleichsam auf mehreren Schichten vollzogene Ergänzung und Überarbeitung (Küenzlen, 11 f.), die hier allerdings nicht berücksichtigt werden können (vgl. hierzu Weiß/Lichtblau). Zu der den GARS vorangestellten *Vorbemerkung* sei lediglich vermerkt, daß inhaltlich betrachtet nichts hinzukommt, was nicht schon in der PE steht, und sich durch erstgenannte auch nicht der Stellenwert der zweitgenannten Abhandlung ändert. Die in PE erarbeiteten Erkenntnisse werden jedoch in der *Vorbemerkung* systematisiert, auf eine andere, methodologisch abstraktere Reflexionsebene gehoben sowie in einen weltgeschichtlichen Kontext gestellt. Daß die von Johannes Winckelmann besorgte, bequem zugängliche Textsammlung in noch nicht absehbarem Umfang ebenfalls keinen originalen bzw. philologisch einwandfreien Text vorlegt und die kursierenden englischsprachigen Übersetzungen alle mehr oder weniger auf die von Talcott Parsons ausgearbeitete, der die PE bekanntlich für ein Fragment hielt (vgl. engl. Übersetzung Parsons, 11;

Giddens, XIV), zurückgreifen, sei hier ebenfalls nur vermerkt, im Folgenden aber nicht weiter berücksichtigt.

1. Titel wie Inhalt von Webers Studie PE sind mißverständlich und sind tatsächlich häufig mißverstanden worden. Weber hat den Schwerpunkt seiner Untersuchung weder auf *den* Protestantismus noch auf *den* Kapitalismus gelegt, was leider auch die Chiffre von *der* „Protestantismus-Kapitalismus-These" fälschlich nahelegt, sondern auf „Ethik" und „Geist". Bei näherer Betrachtung stellt sich zudem heraus, daß Weber auch nicht die Ethik des Protestantismus, sondern die einer seiner historisch herausgebildeten Formen, nämlich die des „Calvinismus", im Blick hat, wie es ihm ebensowenig um den Geist des Kapitalismus allgemein geht, sondern spezifisch um den in seiner modernen Form. *Gegenstand* ist ihm also, um es mit einer Formel zu versuchen, das im Prädestinationsgedanken des Calvinismus begründete Motiv zur innerweltlichen Askese, das Anhänger dieser Lehre nachdrücklich zur Berufsarbeit und darüber hinaus zur Reproduktion wie Kumulation bereits erzielter Leistungen bzw. erwirtschafteter Überschüsse (Gewinne) anhält. Weber will dabei das Motiv für solches Handeln aus dessen Wertbezug erklären, nämlich als „innerweltlicher Indikator für außerweltliche Auserwähltheit" (s. u.) auf der Individualebene zu fungieren und deshalb auf gesellschaftlicher Ebene erfolgsorientiertes (wirtschaftliches) Handeln durch den Nachweis seiner Verknüpfung mit entsprechenden religiösen Vorschriften (Prädestinationslehre) zu rechtfertigen. Gelingt diese Verknüpfung, was sich nur geschichtlich zeigen kann, dann schafft sie Entlastung für den Einzelnen vom Legitimationsdruck für sein Handeln auf persönlicher Ebene insofern, als in allgemeiner Übereinstimmung mit einer anerkannten, übergeordneten Norm tatsächlich „der erzielte wirtschaftliche Erfolg als innerweltlicher Indikator für außerweltliche Auserwähltheit" genommen werden kann (Matthes II, 57). Im Zentrum von Webers Studie steht damit die historische Herleitung und gesellschaftlichen Konsequenzen nachspürende Analyse eines bestimmten, richtungsweisenden *Lebensführungsprinzips* das allgemein sinnbegründetes Handeln individuell wie kulturell verbindlich zu stiften wie zu definieren vermag und im besonderen wirtschaftlichem Handeln seine (spezifische kapitalistische) Charakteristik verleiht.

2. Als sich Weber 1904/05 zur Veröffentlichung seiner Studie entschloß, führte er zwar beileibe kein neues Thema in die damals rührige Diskussion um Genese und Wesen des modernen Kapitalismus ein (Küenzlen, 10, 13 ff.; Dülmen, 89) – darin liegt ihre Bedeutung nicht –, er stellte dieselbe jedoch auf ein *neues Fundament.* Weber wandte sich nämlich in und mit der PE gegen zwar allgemein geläufige, meist aber unhinterfragte Prämissen: a) der Kapitalismus sei dynamisch und kontinuierlich aus den ihm vorhergehenden Wirtschaftsformen entstanden, b) die Entwicklung hin zum Kapitalismus sei als ein ökonomischer

wie gesellschaftlicher Fortschritt im Sinne eines Sieges des zukunftsorientierten Rationalismus über den rückgewandten, von irrationalen Momenten durchzogenen Traditionalismus zu preisen; c) nehme mit „Überwindung des ökonomischen Traditionalismus" zunehmend Autorität wie Einfluß kirchlich-religiöser Lebensführungsprinzipien ab (Küenzlen, 18); außerdem stelle sich d) in jeder Analyse der auf dem Kapitalismus basierenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung auch die Frage nach dessen Schicksal und zukünftiger Bedeutung (Küenzlen, 17)

3. Die Bedeutung von Webers Abhandlung PE liegt nun wesentlich und im Gegensatz zu eben aufgezählten Erkenntnisprämissen in erkenntnistheoretischer Hinsicht sozusagen im Schritt zurück. Weber greift gleichsam eine damals gängige Thematik auf, indem er zugleich und mit ihr seine eigene, eigentümliche *methodische Vorgehensweise* exponiert. Und diese ist es, die, wenn auch differenziert und der jeweiligen Sachproblematik gemäß angeglichen, für sein soziologisches Denken charakteristisch, zentral und konstitutiv ist. Zu denken ist dabei im einzelnen genauso an das a) hier eingeführte und erprobte begriffliche Instrumentarium <z. B. „Idealtypus"; PE, 55 [Anm. 49, 93]> wie es b) die Kategorien sind, die sich der erkenntnisbezweckten Bildung von idealtypischen Konstruktionen im historisch-soziologischen Vergleich verdanken <„Kulturbedeutung"; PE, z. B. 205 [189]>. Darüber hinaus ist es c) die darin begründete universalhistorische Perspektive, in der das zu erklärende soziale Phänomen erst seine ganze kulturelle Tragweite entfaltet, und ist es vor allem d) das Thema selbst, das immer um die konsequenzenbedenkende Verknüpfung von Weltanschauung und sozial bedeutsamem Handeln kreist. Wenn man auch nicht notwendigerweise und in jeglicher Hinsicht der inzwischen gängigen, durchaus diskussionswürdigen Bewertung der „Religionssoziologie" – nach „Verabschiedung von Wirtschaft und Gesellschaft" (Tenbruck 1977) – als dem eigentlichen Hauptgedanken Webers zuzustimmen braucht (Weiß, 103; Küenzlen, 4 f., 10 f.; Tenbruck 1991, 38 f.), so wird in PE doch zumindest die Frage nach Herkunft und Genese der „Moderne" aufgeworfen, die Weber in allen seinen Schriften wie eine Art roter Faden beschäftigt und die über Webers eventuelles Sonderinteresse hinaus, sich in eine der maßgeblichen Fragestellungen der auf ihre eigene kulturelle Ambivalenz reflektierenden Jahrhundertwende einklinkt (Dülmen, 89).

4. *Kapitalismus* im Sinne einer mehr oder weniger gerissenen oder erfolgreichen „Geschäftsklugheit" <PE, 33 [42]>, eines „rücksichtslosen, an keine Norm innerlich sich bindenden Erwerbs" <PE, 42 [48]>, also einer ausschließlich direkt nach Übervorteilung strebenden ökonomischen Praxis, gab es nach Weber zu allen Zeiten und in allen Kulturen. Diese Praxis ist nicht Gegenstandsbereich von Webers Studie. Weber hat vielmehr die typisch moderne Form des

Kapitalismus im Blick (Oakes, 84 ff.), dem ursprünglich ein kennzeichnendes und ihn bestimmendes Ethos innewohnt (z. B. Berufsverständnis), das gleichzeitig das wirtschaftliche Handeln des Einzelnen bestimmt, seine Form, Ziele und Grenzen reguliert sowie sich als eine allgemeine, wertbezogene Haltung gesamtgesellschaftlich manifestiert. In ihm wirken wenigstens drei Momente, nämlich a) Pflichtgefühl, b) planend-rechnendes Wirtschaften, c) Selbstbeherrschung mit Maßhaltung zusammen <PE, 47 [53]>. Doch ein solches Wirtschaftsdenken läßt sich geschichtlich nicht vor Ausbildung und Einfluß einer spezifisch protestantischen Ethik nachweisen (Oakes, 87). Webers Blick auf ein geschichtlich sich allmählich herausbildendes und sich dann wesentlich wandelndes Ethos kennzeichnet also seinen Ansatz, verlagert freilich die Perspektive weg von den eher äußerlichen (unwesentlichen) Gegebenheiten wie z. B. Arbeitsorganisation, Preis-, Tarif- oder Schichtungsfragen usw. (wie z. B. bei Bendix 1963) und stellt sie neu auf innere Einstellungsfragen, Berufsauffassungen, *Lebensführungsprinzipien* usw. ein.

5. Weber ist außerdem wenig an einer generellen Definition des Phänomens *Religion* oder Protestantismus interessiert. Das Wesen der Religion bestimmt sich bei Weber, worauf Joachim Matthes zu Recht hingewiesen hat, im Rahmen seines allgemeinen soziologisch-theoretischen Ansatzes, „nämlich seiner Theorie vom sozialen Handeln" (Matthes I, 26), die gerade nicht das Wesen der Religion an sich focussiert, sondern sich an Religion als eine bestimmte Art von Gemeinschaftshandeln, an dessen Bedingungen und Wirkungen hält. „Religion" wird also hinsichtlich ihrer „Kulturbedeutung" thematisiert und analysiert, in der sich zumindest zwei Ebenen verschränken. Bedeutsam ist Religion auf einer subjektbezogenen Ebene, dies allerdings nur und insofern sie nachweislich, objektiver Wertung entzogen, dem individuellen Handeln Sinn zu verleihen vermag. Bedeutsam ist sie in objektiver Hinsicht, insofern sie, die individuelle Bedeutungsschicht transzendierend, dem Handeln einer ganzen Gruppe über einen bestimmten geschichtlichen Zeitraum hinweg nachweislich als Orientierung und Bestimmung dient. Das religiöse Handeln zeichnet sich also durch Momente aus, die Weber als qualitative Bestimmungen dem seiner Soziologie zugrundeliegenden Handlungsbegriff auch allgemein supponiert. Diese sind: a) Sinnhaftigkeit, b) diesseitige Ausrichtung und c) „mindestens relative" Rationalität (Matthes I, 26 f.). Weber verknüpft dabei sein spezifisch religionssoziologisches mit seinem allgemeinen, „verstehenden" Erkenntnisinteresse gleichsam auf doppelte Weise: durch die Analyse geschichtlicher, phänomengebundener Wirkfaktoren im sozialen Handeln bindet Weber erzielte konkrete Einsichten automatisch an seinen grundlegenden allgemeinen Handlungsbegriff zurück, so wie er über den Aufweis der rational bedingten und Rationalität freisetzenden Qualitäten im konkreten (religiösen) Handeln seine

Ergebnisse an eine übergeordnete, seine gesamte Soziologie durchziehende und sie bestimmende Fragestellung koppelt (Matthes I, 27).

6. Ausgehend vom Ansatz (Programm) seines *soziologischen Verstehens* bei konkreten Handlungsweisen, bei deren formalen Charakteristiken, deren sinnstiftender Inhaltlichkeit wie sozialrelevanten Wirkungen wendet sich Weber den Legitimations-"Instanzen" zu, die die anthropologisch begründete und deshalb den Menschen ständig begleitende Sinnfrage zu befriedigen vermögen. Diese sind nach Weber in erster Linie Anschauungen, Auffassungen, Lehren, Ideen sowie deren systematische Verknüpfungen in und zu Weltbildern, Systemen, Ideologien oder Theorien wie z B. Religionen, Philosophien, Weltanschauungen. Soziologische Relevanz mißt Weber dabei nicht so sehr der dogmatischen Dimension der Theoriediskussion zu, etwa deren Systemcharakter, Geschlossenheit oder Stringenz, als vielmehr deren Inhalte und ihre geschichtlich sich vollziehenden Wirkungen auf das Handeln <PE, 37 [45 f.]>. Die „Wirkung" selbst wird als ein Interdependenzverhältnis zwischen *verschiedenen* gesellschaftlichen Faktoren interpretiert, die ihre je eigene, kulturbedeutsame Dynamik und diese durchaus in wechselnder Intensität wie Gerichtetheit entfalten. Weber bezeichnet dieses Interdependenzverhältnis mit dem Goetheschen Begriff der „Wahlverwandtschaft", die Verknüpfungen in mehreren Hinsichten und auf unterschiedlichen Ebenen meint und begrifflich anzeigt.

Für die methodische Analyse des supponierten Beziehungsgeflechts empfiehlt Weber daher zu untersuchen: „ob [a] und wieweit [b] religiöse Einflüsse bei der qualitativen Prägung und quantitativen Expansion jenes ‚Geistes' über die Welt hin *mit*beteiligt gewesen sind und welche konkreten *Seiten* [c] der auf kapitalistischer Basis ruhenden *Kultur* auf sie zurückgehen. Dabei kann nun angesichts des ungeheuren Gewirrs *gegenseitiger Beeinflussungen* [Hervorhebung von V. K.] zwischen den materiellen Unterlagen, den sozialen und politischen Organisationsformen und dem geistigen Gehalte der reformatorischen Kulturepochen nur so verfahren werden, daß *zunächst* untersucht wird, ob und in welchen Punkten bestimmte ‚Wahlverwandtschaften' zwischen gewissen Formen des religiösen Glaubens und der Berufsethik erkennbar sind. Damit wird zugleich die Art und allgemeine *Richtung* [d], in welcher infolge solcher Wahlverwandtschaften die religiöse Bewegung auf die Entwicklung der materiellen Kultur einwirkte, nach Möglichkeit verdeutlicht. *Alsdann* erst, wenn dies leidlich eindeutig feststeht, könnte der Versuch [e] gemacht werden, abzuschätzen, in welchem Maße moderne Kulturinhalte in ihrer geschichtlichen Entstehung jenen religiösen Motiven und inwieweit sie anderen zuzurechnen sind" <PE, 83 [77]>.

7. Im analytischen Vergleich verschiedener christlicher Ethiken und deren Auswirkungen auf das wirtschaftliche *Handeln* kann Weber nachweisen, daß weder Katholizismus noch Luthertum, sondern einzig und allein Calvinismus/ Puritanismus Werte propagieren, die gleichermaßen den „Geist" des modernen Kapitalismus hervorgebracht haben müssen. Trotz durchaus „kapitalistischer" Praxis der Amtskirche und ihrer Repräsentanten (z. B. Bischöfe, Päpste) gilt dem *Katholizismus* der erwirtschaftete Gewinn prinzipiell für religiös bedenklich. Die Entlastung, die die Kirche durch Gewährung der Gnadenmittel (Beichte, Absolution) im Falle einer unmoralischen, an Äußerlichkeiten (Gewinn) orientierten Lebensführung bereithält, „verhindert" allerdings geradezu die Ausbildung einer rationalistischen, innerweltlich legitimierten Lebensführung (Küenzlen, 21).

Im Luthertum wird der Beruf sowie die Berufsarbeit zwar religiös verbrämt, insofern sie der Ort sind, an den der Einzelne durch Gottes Fügung zur (wenn auch nicht rastlosen) Pflichterfüllung gestellt ist. Insofern soll der Einzelne arbeiten, wenn er dabei auch nicht nach der Diesseitigkeit des Gewinns schielen soll. Mit der lutherischen Rechtfertigungslehre wird dem Einzelnen aber theologisch versichert, gerade im Falle eines unmoralischen Vergehens durch gläubige, bußfertige Reue Gottes Gnade und Vergebung jederzeit erwirken zu können. Die jederzeitige Gnadengewährung steht einer methodischen Lebensführung geradezu entgegen (Küenzlen, 22).

Nur der Calvinismus mit seinen ihm verwandten Richtungen <Pietismus, Methodismus, Täuferbewegung; PE, 84 [115]> weist das methodische Element einer aktiven innerweltlichen Askese auf, die sich ihrerseits aus dem calvinistischen Prädestinationsglauben herleitet. Da Calvin grundsätzlich die Möglichkeit einer direkten Heilsvergewisserung ausschließt, kann sich der Einzelne nur durch gleichsam symbolisch zu interpretierende Hinweise trösten, eventuell zur Schar der im unerforschlichen und außerweltlichen Ratschluß Gottes Auserwählten zu gehören. Diese vor allem zeitlich *nach* Calvin systematisch entwickelte Indikatorensymbolik bildet das Fundament der Lehre, nach der „der einzelne durch rastlose Arbeit Gottes Ruhm mehren, durch asketische Lebensführung seine Erwählung bewähren müsse *und* daß am Erfolg und Ertrag solch rastlos-asketischer Arbeit, die Erwählung selbst sich und den anderen bewiesen werden könne" (Küenzlen, 23). Zu beachten ist dabei die für den Puritanismus typische Haltung, die sich nicht grundsätzlich gegen die Erwirtschaftung von Wohlstand und Besitz richtet, sondern die eine bestimmte Erwerbsart sowie die damit verbundenen Konsequenzen kritisiert und ablehnt (Oakes, 89).

Damit ist jedoch *die* Wendung im Vergleich zu den anderen christlichen Ethiken eingeleitet und später auch vollzogen worden, die das menschliche, ja wirtschaftliche Handeln symbolisch zum Erkenntnisgrund für die Auserwähltheit der Einzelperson erhebt und innerweltliche Lebensführung direkt mit dem Motiv religiöser Gnadensicherung verknüpft (Küenzlen, 23). Freilich nicht, um die angestrebte „Seligkeit zu erkaufen, sondern: [um] die Angst um die Seligkeit loszuwerden" <PE, 110 [131]>. Dem Gewinnstreben selbst wird so die Aura der religiösen Pflichterfüllung verliehen und gesichert, indem es zum Index religiöser Gnadengewährung avanciert. Der ausgesprochen moralische Pflichtcharakter des Gewinnstrebens schließt dabei eudämonistischen Genuß aus, ja, verwirft sogar ein Verständnis des erworbenen Reichtums als persönlichen Besitz, weil diese Form asketischen Protestantismus' „Reichtum" nur und ausschließlich als ein funktionales Mittel gelten lassen will, um durch sowie im tatsächlich methodisch wie zielgerichtet (rational) herbeigeführten Gewinnzuwachs Gottes Ruhm beständig und unablässig zu mehren (Küenzlen, 24).

In dieser Ethik und in den durch sie freigesetzten Konsequenzen sieht Weber nun die Momente begründet und festgelegt, die gleichermaßen den „Geist" des modernen Kapitalismus erzeugten: a) das ausgesprochene Pflichtbewußtsein dem Betrieb gegenüber, b) das Zurücktreten der Person hinter die wirtschaftlichen Aufgaben, c) das planende, kalkulierende sowie Risiken abwägende Wirtschaften, d) das spezifisch bürgerliche Berufsethos, dessen Haltung sich aus einem Bewußtsein speist, im Beruf wie in der Berufserfüllung einen Dienst an einer höheren Sache zu begreifen (Küenzlen, 24 f.). Das asketische Moment (e) tritt dort in Erscheinung, wo es darum geht, Verzicht zu üben im etwa unbefangenen Genießen des eigenen Daseins sowie Erwirtschafteten bzw. wo angewiesen wird, ein gleichsam unmoralisch geltendes Ausruhen auf das bereits Erwirtschaftete unbedingt zu meiden. Der Sinn der Arbeit und damit auch des Wirtschaftens wird selbstzweckhaft in die Aktivität selbst aufgehoben durch die Bewertung emsigen Agierens als einem geeigneten Mittel zur Lobpreisung Gottes.

8. Dynamik und geschichtlicher Übergang von einem hauptsächlich verinnerlichten religiösen zu einem hauptsächlich veräußerlichten kapitalistischen Weltverständnis wird als ein geschichtliches, aber sich in qualitativen Schritten wandelndes Kontinuum interpretiert, das durch die Tendenz zur immer umfassenderen und durchdringenderen *„Rationalisierung"* angetrieben wie gesteuert wird. In der von Weber analytisch aufgezeigten Verbindung von Religion und Kapitalismus über den Aufweis einer je in ihnen wirksamen Rationalität läßt die geschichtlich sich entfaltende, von Weber auch „Entzauberung der Welt" <PE, z. B. 123 [94], 133 [114]> genannte Rationali-

sierung mindestens drei, ineinander verschränkte und doch unterscheidbare Dimensionen erkennen (vgl. Weiß, 137 ff.).

Eine erste Bedeutung der „Rationalisierung" begreift dabei die gedankliche Bewältigung der in bestimmten Weltinterpretationen gegebenen und sie fundierenden Grundaussagen – sozusagen das „Zu-Ende-Denken" (Weiß, 137) einer gedanklichen Konstruktion hinsichtlich a) ihrer systematischen Durchdringung wie Verknüpfung von unterschiedlichen Theorieelementen, b) der zu bewältigenden, systemimmanenten „äußersten Konsequenzen" sowie c) der Freilegung und Benennung der letzten Prinzipien, dem ein gedankliches, Welt deutendes System aufruht. Von dieser Weise des systematischen Rationalisierens (1.) nimmt Weber an, daß sie nicht nur Anliegen eines spezifisch theologisch gewendeten religiösen Denkens sei, sondern daß sie als strukturierender Wirkfaktor in jeder individuellen Lebensführung wiederkehre, darüber hinaus leitendes Paradigma aller empirischen, rational verfahrenden Wissenschaften darstelle.

Hinsichtlich einer zweiten, der ethischen (2.), die individuelle Lebensführung betreffenden Dimension besagt „Rationalisierung" das In-Einklang-Bringen angeeigneter bzw. vermittelter kultureller Werte mit dem als Handlungsinstanz begriffenen individuellen Selbstbewußtsein. „Persönliche Verantwortlichkeit ist nur möglich bei höchstmöglicher Klarheit über die Ziele, Mittel und Umstände des eigenen Handelns und permanenter bewußter Kontrolle desselben. Eine ‚rationale Ethik' in diesem Sinne (nicht zu verwechseln mit einer systematisch durchgearbeiteten Ethik, welche ‚rational' im [ersten] Sinne wäre) findet Max Weber vorzüglich in der ... innerweltlichen Askese des puritanischen Protestantismus. Letzterer verlangte vom Einzelnen nach Weber eine ‚konstante Reflexion' und eine permanente und methodische Kontrolle der Lebensführung, oder, wie Weber ... diese ethische Rationalität [auch] definiert, eine ‚stetige wache Beherrschung aller natürlichen Triebhaftigkeit'" (Weiß, 138).

Als eine weitere, dritte Form von wirksamer Rationalität spricht Weber die vor allem in den neuzeitlichen, empirischen Wissenschaften wirkende (3. säkularisierende Rationalisierung) an. Sie erweist sich als der bestimmende Versuch, hypothetisch vermutete Gesetzlichkeiten und Kausalitäten in den möglichst exakt (mathematisch) bestimmten wie experimentell festgelegten Sachverhalten aufzudecken und zu verifizieren. Der in diesem Sinne „entzauberten Welt" – so Weber – gehe dabei allerdings die Kraft wie die Möglichkeit verloren, noch weiterhin individuell als „Bezugsfeld einer religiösen Sinngebung oder Sinnerfahrung" (Weiß, 137) zu fungieren. Dennoch darf diese, die abendländische „Moderne" bestimmende, säkularisierend wirkende Rationalisierung nicht mit einem geschichtsnotwendigen Prozeß gleichgesetzt und verwechselt werden.

So sehr sie ein Kennzeichen „unserer" Moderne sei, so wenig ist sie ihr Attribut schlechthin. „Und keinesfalls darf Säkularisierung verstanden werden als *Verlust von ‚Religion' überhaupt.* Eine solche Bestimmung würde voraussetzen, daß das, was dem okzidentalen Christentum in einer bestimmten Epoche seiner Geschichte widerfahren ist, *verallgemeinert* wird – daß *ihre* ‚Religion' als ein kulturgeschichtliches Phänomen mit ‚Religion *an sich*' gleichgesetzt wird" (Matthes 1991, 61).

Entscheidend und bedeutsam ist es daher nach Weber, nicht lediglich die verschiedenen Typen der Rationalisierung hinsichtlich ihrer unterscheidbaren Dimensionen auseinanderzuhalten, sondern diese vor allem in ihrer komplexen, sich bisweilen widersprechenden Durchdringung zu erkennen und aufeinander zu beziehen. Nur wenn dies gelingt, wird letztlich eine der leitenden Anliegen Webers in der PE deutlich, nämlich nicht nur die eine bestimmte Theologie (Puritanismus) bzw. ein bestimmtes Wirtschaftsdenken (Kapitalismus) freilich unterschiedlich beeinflussende Rationalität aufzuzeigen, sich also nicht in den Aufweis ihrer äußerlichen Gegensätzlichkeit zu bescheiden, sondern vor allem ihren inneren Zusammenhang analytisch in den Blick zu nehmen. Es gilt, mit anderen Worten, auf die bestehende Kontinuität und gegenseitige Durchdringung aufmerksam zu werden, die zwischen zwei äußerlich so gegensätzlichen Bereichen wie religiöse Überzeugungen und wirtschaftliches Handeln bestehen. Das Provokative dieser Perspektive liegt darin, daß die neuzeitliche Entwicklung eines dominierenden Weltverständnisses nach Strickart des dritten, durch und durch säkularen Rationalisierungstyps, nicht nur einfach als einem theologischen Weltverständnis oder einer auf religiösen Prinzipien aufruhenden Lebensführung entgegengesetzt gedeutet wird, sondern daß sich wissenschaftliches Denken aus derselben religiösen Wurzel speisen wie herleiten soll und dies durchaus in Übereinstimmung mit (nicht Gegensatz zu) der ursprünglich religiösen Intention (Weiß, 154 f.).

9. Weber faßt seine Gedankenführung in der Untersuchung mit folgenden Worten zusammen: „Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der *modernen Kultur* [Hervorhebung von V. K.]: die rationale Lebensführung auf Grundlage der *Berufsidee,* ist – das sollten diese Darlegungen erweisen – geboren aus dem Geist der *christlichen Askese*" <PE, 202 [187]>. In diesem Satz werden mindestens fünf Erkenntnismotive wie in einem Brennpunkt zusammengeführt, denen die PE einerseits nachgegangen ist und die den Erkenntnisertrag (Bedeutung) wie die Beschränkung der PE andererseits ins reflektierende Bewußtsein heben. Dieser Satz kehrt noch einmal Webers Erkenntnisinteresse eindeutig heraus, demzufolge das Erkenntnisziel auf die Moderne, auf die Grundlagen der geschichtlichen Gegenwart gerichtet ist. Manche Weber-Interpreten sahen

sich bezüglich dieser Erklärung deshalb dazu berechtigt, in der PE nicht so sehr eine Studie über die kulturprägende Gestalt und geschichtliche Wirkung des Puritanismus zu lesen, sondern in ihr vielmehr eine Untersuchung zu Genese und Wesen der Moderne (Oakes, 93).

Weber hat durch die aufgewiesenen ethischen Implikationen weder den Kapitalismus in seiner Gesamtheit noch den Geist desselben in seiner Totalität erklärt noch hat er es erklären wollen, sondern er ist nur einigen maßgeblichen von vielen „konstitutiven Bestandteilen" für die Entstehung des *Geistes des Kapitalismus* nachgegangen. Diese Bestandteile sind nicht nur als grundlegend für das untersuchte Phänomen hinsichtlich seiner Herkunft sowie Genese herausgearbeitet und gezeigt worden, sondern sie wirken in Form rationaler Durchdringung der Lebensführung in der Moderne fort. Religion und rationale Lebensführung verhalten sich dabei weder antagonistisch noch wie zwei isolierte Wirklichkeitsbereiche nebeneinander, sondern vermögen sich zu durchdringen, in ihrer Durchdringung eine handlungsbestimmende, spezifische Kulturdynamik freizusetzen. Zu dieser Dynamik gehört jedoch auch die Einsicht nicht nur in ihre geschichtlich tatsächlich und aufweisbar vollzogene Entwicklung, sondern auch der Aufweis ihrer Stagnation und einer möglichen „Entfremdung", wie dies Weber mit dem Hinweis auf die „säkularisierende Wirkung des Besitzes" <PE, 196 [182]> anzeigt. Zur (tragischen) Eigenart moderner geschichtlicher Entwicklungen gehört nämlich die sie begleitende und sie antreibende Säkularisierung, begründet in der Ablösung, Verselbständigung und Autonomisierung bestimmter dynamischer Potentialitäten. Weber schreibt: „Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse", das Weber an anderer Stelle auch ein „stahlhartes" nennt, „entwichen" <PE, 203 f. [188]>.

Die Ablösung des ursprünglich legitimierenden wie antreibenden „religiös-ethischen" Sinns vom Gewinnstreben läßt nicht nur die ursprüngliche Verbindung des kapitalistischen Geistes mit seiner religiösen Herkunft zunehmend als unvernünftig und irrational erscheinen, sondern entfremdet das kapitalistische Wirtschaften dem es (einst) hervorbringenden Menschen selbst. Das macht sozusagen die innere Tragik des dem Puritanismus ursprünglich entstammenden, hoch ethisch motivierten Wirtschaftshandelns aus: daß es sich von seinen ihm eigenen Maximen löst (Oakes, 93). Indem das ethische Motiv im neuen kapitalistischen Wirtschaften aufgehoben wird, entfällt auf einer ersten Stufe „weithin die Erfordernis, die ethischen Maximen subjektiv anzueignen, denen diese Ordnung ihren Ursprung verdankt" (Matthes I, 92), was dann auf einer zweiten

Stufe, einer vollständigen Loslösung von der ethisch gebundenen Ausgangslage sowie Einführung einer vollständig säkularisierten neuen Handlungsweise Vorschub leistet. Kapitalismus wird und ist in der Tat zu einem ökonomischen Getriebe „auf mechanischer Grundlage" geraten, der in dieser Gestalt die Fähigkeit verliert, die gleichsam anthropologisch verankerte und sich jedem Einzelnen beständig aufdrängende Sinnfrage nach seinem eigenen Tun und Handeln noch hinreichend beantworten zu können. Das Nichtbeantworten bzw. das Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen der Sinnfrage schafft aber lediglich einen Leerraum, der dem Einströmen neuer, alter, modifizierter oder anderer Anschauungen nicht nur nichts entgegenzusetzen hat, sondern der gleichsam jenen Wertesog erzeugt, in dem sich neue Werte und Gesichtspunkte mit ihren je eigenen, durchaus andersgerichteten Kulturprägungen festsetzen und weitreichende Veränderungen einleiten können. Welche Werte dies sind, läßt sich freilich nicht vorherbestimmen; aufzeigen lassen sich hingegen krisenhafte Prozesse und Wirkungsweisen, die ein solches Wertevakuum schaffen.

10. Die Beschränktheit sowie die *Grenzen* der in PE verfolgten Perspektive werden von Weber selbst und dort thematisiert, wo er gleichsam programmatisch auf die sich ergebenden Desiderate in gegenstandsbezogener wie methodischer Hinsicht verweist. Dabei unterscheidet Weber zwischen den Einflüssen, die vom Calvinismus ausgehend noch auf andere, ebenfalls ethisch regulierte Bereiche anzunehmen seien, und jenen Einflüssen, die den Calvinismus selbst sowie in seiner geschichtlichen Entwicklung mitkonstituierten. Weber reflektiert also von Beginn an (selbst-)kritisch, was gerade neuere Weberkritiker bei ihm zu vermissen glauben (Samuelsson, 100). Die tatsächliche Kulturbedeutung des asketischen Protestantismus wäre erst dann aufgewiesen, so merkt er an, wenn a) seine Mitwirkung ebenfalls für Ausbildung und Inhalt der sozialpolitischen Ethik gezeigt, b) seine Beziehung zum humanistischen Rationalismus und dessen Lebensidealen, desgleichen c) zum philosophischen und wissenschaftlichen Empirismus untersucht sowie d) seiner Auflösung in den reinen Utilitarismus nachgespürt werden würde. Darüber dürften aber e) nicht die Rückwirkungen vergessen werden, die die „Gesamtheit der gesellschaftlichen Kulturbedingungen" auf den asketischen Protestantismus selbst genommen hätten <PE, 204 f. [189 f.]>. Denn nur in der gegenseitigen Verschränkung der kulturprägenden und sie antreibenden Momente sei es gewährleistet, der bereits zurückgewiesenen „materialistischen" Kultur- wie Geschichtsdeutung entgegenzutreten, ohne deshalb einer „ebenso einseitigen spiritualistisch kausalen" zu verfallen <PE, 205 [190]>.

*

Soweit einige Kerngedanken und Thesen, wie sie die PE kennzeichnen und ihr innewohnen. Was aber erschließt Weber in seiner Studie in mehr theoretischer bzw. methodologischer Hinsicht?

Weber analysiert die Werte einer bestimmten Kultur und der sich darin entfaltenden Gesellschaft und untersucht deren kulturprägende Bedeutung. Nicht jedoch, indem er den dogmatischen Gehalt der Werte selbst diskutiert oder deren philosophische(n) Grundlage(n) in Frage stellt, sondern indem er ihre gerichtete Wirkungsweise für das Handeln des Einzelnen in seinem gesellschaftlichen Kontext herausarbeitet. Die Kennzeichnung als „gerichtet" zielt dabei auf die Konsequenzen und der sich daraus wiederum ergebenden Auswirkungen ab, die jedoch keinesfalls im Sinne etwa eines (wie z. B. von Kurt Samuelsson) anzunehmenden Kausalverhältnisses verstanden werden dürfen. Das anthropologisch verankerte und kulturell überformte Sich-Orientieren an bestimmten Werten schließt vielmehr die bewußt oder unbewußt vollzogene Entscheidung ein, die eine entsprechend andersgerichtete Wertelagerung sogar ausschließen kann und damit die theoretisch unbegrenzten Handlungsmöglichkeiten, da wertbezogen, begrenzt bzw. relativiert. „Handeln" wird ganzheitlich begriffen, das sich deshalb auch nicht etwa nur auf eine aktuelle, beliebige Tätigkeit in der Verwirklichung gewisser Ziele beschränkt, sondern das die handlungsmitkonstituierenden Sinndimensionen, also das, was dem Handeln seine Legitimation, seine Werthaftigkeit wie seinen Antrieb verleiht, bewußt miteinbezieht.

Nicht zuletzt die Rückbindung dieser kulturgenerierten wie ihrerseits kulturstiftenden Werte an Motivation wie Handlungsweise des Einzelnen hat zu der Kritik geführt, Weber habe dem Ansatz nach das Verständnis für Religion in unzulässiger Weise anthropologisiert (Matthes I, 28). Ein Vergleich mit den konkurrierenden religionssoziologischen Ansätzen zu Webers Zeit (hierzu Tenbruck 1991, 1993) mag verdeutlichen, was damit eigentlich ausgesagt wird. *Karl Marx's* Religionsverständnis, das er mit Anspruch und im Gestus einer Religionskritik formulierte, wollte der Tendenz nach in Religion nichts weiteres als das „unsinnige Produkt einer prälogischen Phantasie" erkennen (Tenbruck 1991, 31), deren Existenzgrundlage schnell entfallen würde, sofern nur ihr dienender Zweck für die herrschenden Interessen (ibid. 30), ihre ideologische Epiphänomenalität, aufgedeckt und entschleiert werden würde, etwas, was wissenschaftliche Aufklärung verbunden mit Ideologiekritik zu leisten hätte. Der Gedanke, Religion könne oder solle einen tieferen, gestaltenden Einfluß auf gesellschaftliches Zusammenleben nehmen, war auch *Emile Durkheim* fremd, der Religion ihrem Wesen nach ebenfalls als ein durch und durch

determiniertes, rein soziales Epiphänomen begriff, in der sich die vorgeordnet und als Entität gedachte Gesellschaft grundsätzlich nachgeordnet widerspiegele und symbolisiere (Matthes I, 15–21; Tenbruck 1991, 34 f.; 1993, 63 .f). Für *Joachim Wach* schließlich läßt sich das Phänomen Religion „allein vom transzendentalen Charakter der religiösen Sinngebung" her verstehen (Matthes I, 28), eine Position, die sich darin bescheidet, in der universalen Tatsache von Religion ein Wirken und Ausfließen letztlich eines unerforschlichen, göttlichen Willens zu vermuten, dem mit dem wissenschaftlich-soziologischen Erkenntnisinstrumentarium ohnehin nur unvollständig und inadäquat beizukommen sei (Matthes I, 21–24). Allen diesen Setzungen, mögen sie noch so „unheilige Allianzen" eingegangen sein oder sich unversöhnlich gegenüberstehen, mangelt es aber zumindest an einem entscheidenden Punkt, der allerdings für Webers Ansatz konstitutive Bedeutung besitzt: nämlich Religion als einen Akt der Sinngebung zu verstehen, der freilich abstrakt bliebe, würde er nicht subjektiv erfahrbar sein und so auch erfahren werden.

Wenn auch ein Sich-selbst- oder Welt-Auslegen und -Definieren in diesem oder jenen Religionsverständnis nicht zwingend ist, so wird es das in jenem Moment, wenn einmal die (bewußte oder unbewußte) Entscheidung (Bekenntnis) für diese und nicht jene Religion gefallen ist. Gemäß der ihr jeweils innewohnenden Werte, Dogmen und Weltbilder ermöglicht und entläßt Religion bestimmte, mit ihr Übereinstimmende („zwingende") sowie „gerichtete" Weltverstehens- und Handlungsweisen. Mit Nachdruck ist an Webers eigene Bestimmung der religionssoziologischen Aufgabe zu erinnern, derzufolge es ja um die „Erfassung des Sinnes der Welt *und* des eigenen Daseins" geht <GARS I, 566; kursive Hervorhebung von V. K.)>. Diese Dimension in Webers Ansatz ist jedenfalls gemeint, wenn von manchen Weberexegeten (wie z. B. auch von Eduard Baumgarten; vgl. Matthes I, 27 f.) oder -kritikern (wie z. B. Samuelsson) auf Webers anthropologisierende Grundlage in seiner „Religionssoziologie" verwiesen wird.

Tatsächlich trägt dieses Verständnis deutlich Spuren des Einflusses der zu Webers Zeit aktuellen neokantianistischen Schule und verweist gerade im Versuch einer anthropologischen Fundierung der Werte bzw. Wertentscheidungen auf Philosophen wie *Heinrich Rickert* und im besonderen auf *Wilhelm Windelband* hin. Nicht zuletzt diese anthropologische Wendung vermag auch den Ernst zu verdeutlichen, mit dem sich Weber auf die konkrete Untersuchung der Kulturbedeutung der ihn interessierenden Phänomene einläßt, unterstreicht doch dieser Ansatz, wie wenig die angesichts von Wert- und Orientierungsfragen getroffenen Entscheidungen des handelnden Subjekts zufällig, beliebig, austauschbar oder sittlich indifferent sind. Vielmehr tritt deren volle Bedeutung dort zu Tage, wo deren Entscheidungswirkungen und -konsequenzen im Hori-

zont einer allgemeinen, ethischen und universalen Geltungsmöglichkeit erörtert werden. In diesem Sinne muß auch die Bemerkung Webers gelesen und verstanden werden, wo er gleichsam anthropologisierend – obwohl und gerade im konkreten Beispiel bleibend – die Bedeutung der ethischen Dimension der puritanischen Askese unterstreicht: „Die puritanische – wie jede ‚rationale' – Askese arbeitete daran, den Menschen zu befähigen, seine ‚konstanten Motive', insbesondere diejenigen, welche sie selbst ihm ‚einübte', gegenüber den ‚Affekten' zu behaupten und zur Geltung zu bringen: – daran also, ihn zu einer ‚Persönlichkeit' in *diesem* formal-psychologischen Sinne des Worts zu erziehen. Ein waches bewußtes helles Leben führen zu können, war ... das Ziel, – die Vernichtung der Unbefangenheit des triebhaften Lebensgenusses die dringendste Aufgabe, – *Ordnung* in die Lebensführung derer, die ihr anhingen, zu bringen, das wichtigste *Mittel* der Askese" <PE, 117 f [135 f.]>.

Für die Ausarbeitung und Konkretisierung der religionssoziologischen Aufgabenstellung ist Weber in die Breite wie Tiefe der für die Sinnfrage relevanten geschichtlichen Materialien gestiegen, um zunächst die Fragestellung selbst sowie die in diesem Zusammenhang entwickelten „Methoden" an den zunächst vertrauten europäischen Kultur- bzw. Religionsphänomenen, genauer an einer bestimmten Form des Protestantismus', zu erproben. Weber blieb aber weder auf diesem Materialstand noch bei einer puren Methodenapplikation stehen, sondern prüfte und modifizierte bereits Eingesehenes wie die sie bedingenden Methoden durch Vergleich als auch durch Übertragung auf andere religiöse Systeme zusammen mit deren maßgeblichem Einfluß auf das Handeln des Einzelnen in seinem gesellschaftlichen Kontext. Dies aber war weder explizites Anliegen noch Perspektive der PE, sondern vielmehr eine methodologisch gewendete Einsicht, die Weber erst später, wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Niederschrift der berühmten „Zwischenbetrachtung" in *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915) gewann (Tenbruck 1988, 365 [Anm. 94]). Dennoch wohnt dieser Differenzierung bzw. Modifizierung der Fragestellung keine qualitative, wohl eher eine systematische, ausgesprochen phänomenbezogene Neuorientierung inne. Denn die Hinwendung zu weiteren und anderen Religionen erforderte bisweilen die Entwicklung eines modifizierten begrifflichen Instrumentariums, ließ neue oder andere Zusammenhänge zwischen religiös bedingten Ethiken und wirtschaftlichem Handeln aufscheinen, erforderte immer wieder die Erweiterung bestimmter Kategorien sowie deren neue bzw. neu überdachte systematische Einbindung, was aber insgesamt gar nichts oder doch nur sehr wenig an Webers religionssoziologischem Frage- bzw. Erkenntnisinteresse – im Sinne der exponierten und eingegangenen „Leitfragen" – änderte.

Aber auch in methodologischer Hinsicht sorgte Webers in der PE exponierte und durchgeführte Fragestellung für neue Standards. Bei allen zusammengetragenen Belegmaterialien für den Aufweis eines prägenden Kulturzusammenhangs zwischen Protestantismus und Kapitalismus konzentrierte sich Webers Augenmerk unter dem methodischen Gesichtspunkt nicht so sehr auf die Tatsache selbst, die ja bereits von manchen Autoren vor ihm erkannt, vermutet oder postuliert worden war, sondern auf das konkrete *„wie": wie* nämlich der immer wieder nur angenommene bzw. behauptete Zusammenhang analytisch – und zwar schlüssig und plausibel – aufzuweisen sei (Dülmen, 90).

Webers abschließende Bemerkungen in der PE und auch die dazugehörigen, unbedingt zu lesenden Anmerkungen, sind rückblickend noch einmal und explizit genau diesem Problem und damit der Methodenreflexion gewidmet. Bekanntlich lehnt Weber das Aufzeigen einer „Einwirkung religiöser Bewußtseinsinhalte auf das ‚materielle' Kulturleben" <PE, 205 f., Anm. 3 [276, Anm. 308]> nach Maßgaben einer „materialistischen" wie „spiritualistischen" „Kultur- und Geschichtsdeutung" strikt ab <PE S. 205 [190]>. Beide Wege führten nicht zur, sondern an der Wahrheit, die sich für Weber als eine historische zeigt, vorbei und seien, wie Weber sich scharf ausdrückt, das Geschäft von „Dilettanten" <PE, 206, Anm. 3 [277, Anm. 308]>. Was seine methodologische Kritik dabei herausfordert, schafft sich Luft in den beiden Vorwürfen des verallgemeinernden Verfahrens der logischen Deduktion (Materialismus) bzw. des in Einheitlichkeitsbestrebungen befangenen Reduktionversuchs auf eine, alles erklärende Formel <Idealismus; PE, 205 f., Anm. 3 [276 f., Anm. 308]>. Weber selbst merkt wörtlich an: „Denn die vorstehende Skizze [Weber meint damit seine Abhandlung PE; V. K.] hat mit Bedacht nur die Beziehungen aufgenommen, in welchen eine Einwirkung religiöser Bewußtseinsinhalte auf das ‚materielle' Kulturleben naheliegend ist. Es wäre im übrigen ein leichtes gewesen, darüber hinaus geradewegs zu einer ‚Konstruktion', die *alles* an der modernen Kultur ‚Charakteristische' aus dem protestantischen Rationalismus logisch *deduzierte,* fortzuschreiten." Aber derartige Unterfangen sollen eben laut Weber besser jenem Typus von Dilettanten vorbehalten bleiben, der „an die ‚Einheitlichkeit' der ‚Sozialpsyche' und ihre Reduzierbarkeit auf *eine* Formel" glaubt (PE, 205 f., Anm. 3 [276 f., Anm. 308]>.

In diesem Schlußabschnitt und auch schon an einer weitaus früheren Stelle in der PE, wo sich Weber zwar explizit gegen den „materialistischen Standpunkt" wendet, ohne dabei Marx oder den zeitgleichen „kantischen Materialismus" (z. B. eines Friedrich Albert Langes) beim Namen zu nennen, scheint schärfer auf, was er dabei sozusagen als das methodologische Manko beider Ansätze im Blick hat: nämlich deren gemeinsam geteilte Prämisse, nach „Kausalverhältnissen" zu suchen <PE, 38, 205 [46, 190]>. „Wahlverwandtschaften",

nicht „Kausalverhältnisse" seien in der kulturellen Wirklichkeit anzutreffen, zieht Weber als begriffliche, wenn auch stark metaphorische Charakterisierung des ineinander verschränkt zu denkenden Wechselverhältnisses zwischen Protestantismus und Kapitalismus vor, und er meint damit eine Beziehungsstruktur, die Joachim Matthes treffend einmal als „zuzuordnende gleichgerichtete Verhaltens- und Einstellungsstile" (Matthes II, 63) und Richard van Dülmen als „Entsprechungen" (Dülmen, 96) umschrieben hat.

Hiermit wird auf das Lose, nicht Monokausale, nicht einbahnartig Deterministische im Verhältnis der beiden auseinander zu erklärenden Größen Protestantismus und Kapitalismus aufmerksam gemacht, auf das Dynamische und ineinander Verschränkte zwischen ihnen, ohne deshalb deren Aufeinanderbezogenheit als Tatsache sowie Qualität allfälliger Beliebigkeit oder Willkür, Zufälligkeit oder Konstruktion preiszugeben. Webers „verstehende Soziologie" beansprucht, ein methodisches Vorgehen anzubieten, das sich, weil primär phänomenbezogen, in Abhängigkeit zu seiner Fragestellung weiß, und sich deshalb – quasi paradoxal – jeder festgeschriebenen, phänomenisolierten und frageentbundenen „Methode" geradezu verweigert. Gerade in methodologischer Hinsicht erreicht Weber dabei einen Punkt, wo er, ohne deshalb auf Sprache, Erkenntnistheorien bzw. Vertreter der in ebenfalls zeitlicher Nachbarschaft entstehenden „Phänomenologie" zu rekurrieren, einem phänomenzentrierten Forschen oder – wenn man so will – Explorieren und Reflektieren in soziologischer Perspektive nahekommt.

II.

1979 erschien in deutscher Übersetzung die Studie *Tradition, Wandel und Modernität,* die Shmuel Noah Eisenstadt bereits 1973 unter dem Titel *Tradition, Change and Modernity* einem seiner theoretischen Hauptarbeitsgebiete gewidmet hatte: der Kritik der „klassischen" Modernisierungstheorien (E 1979, 7). Diese Arbeit ist in mehrerer Hinsicht typisch und repräsentativ für Eisenstadts soziologischen Ansatz wie für sein Denken, wies sie den Autor nicht nur kompetent und von nun an untrennbar mit seinem Namen verbunden für einen bestimmten soziologisch wesentlichen Gegenstandsbereich aus – eben den der Modernisierung und des sozialen Wandels –, sondern steckte auch theoretisch das Feld für die z. B. 1978 nachfolgende, wichtige Studie *Revolution and the Transformation of Societies. A Comparative Study of Civilizations* (deutsch 1982 als *Revolution und die Transformation von Gesellschaften. Eine vergleichende Untersuchung verschiedener Kulturen)* ab. Sie introduzierte und befestigte ein bestimmtes begriffliches Instrumentarium sowie methodische Zu-

gänge, und setzte ihrerseits konsequent fort, was Eisenstadt bis dahin gedanklich erarbeitet und anhand bestimmter Beispiele aus unterschiedlichsten Gesellschaften sich selbst und anderen analytisch erschlossen hatte. Die *Modernität,* so hat uns Eisenstadt in den bereits erwähnten Büchern gelehrt, sei das Ergebnis historischer Prozesse, wie sie sich zuerst in Europa gezeigt und vollzogen hätten, dabei sich manchmal durchaus der Form „dramatischer Manifestationen" bedienend, wie z. B. die der großen politischen Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts. Unter Absehung von ihren jeweiligen konkreten politischen Inhalten, ihren Zielen, Strategien, ideologischen Rückbindungen und geschichtlichen Verläufen im einzelnen, interessiert sich Eisenstadt im herausgegriffenen 9. Kapitel seines erstgenannten Buches, für eine „Neubetrachtung der Modernität, vor allem der Verschiedenartigkeit moderner sozialer und kultureller Ordnungen" (E 1979, 227). Der dort eingeschlagene Denkweg soll uns zunächst beschäftigen, um uns so Eisenstadts „strukturtheoretischem" Ansatz in einem ersten Durchgang paradigmatisch zu nähern.

Um Eisenstadts besonderem Interesse an den von ihm herausgehobenen strukturellen Merkmalen sozialer Prozesse gerecht zu werden, muß zunächst noch eine klärende Vorbemerkung vorangestellt werden, die seinem Verständnis des (und vor allem seinem erkenntnisbezweckten Interesse am) Strukturalismus gilt. Denn wie Eisenstadts strukturtheoretische Position einerseits von der älteren z. B. eines Karl Marx, des angelsächsischen Strukturfunktionalismus (Bronislaw Malinowski, Talcott Parsons), Mertons Rollentheorie oder der „formalen Soziologie" (Georg Simmel) abzugrenzen ist, so sehr muß die theoretische Bezugnahme auf Claude Levi-Strauss („symbolischer Strukturalismus") bedacht und verdeutlicht werden (vgl. E 1981). Inhaltlich wirkt sich dies nämlich so aus, daß es Eisenstadt wie Levi-Strauss in ihren (soziologischen) Arbeiten vor allem darum geht, auf die Bedeutung der „symbolischen" Dimension im menschlichen Handeln hinzuweisen, in der sich die dem menschlichen Geist innewohnenden Gesetzmäßigkeiten spiegelten (E 1981, 169). Diesen Anspruch hat Eisenstadt bis in die von ihm entwickelte und verwendete Begrifflichkeit hinein verfolgt, z B. dort, wo er über die vielzitierten „codes" und deren Analyse schreibt. Ein Autor übrigens, an dem er wiederholt Bedeutung und Funktionsweise solcher „codes" zu exemplifizieren sucht, ist dabei Max Weber. Präziser ist das, was Max Weber spezifisch in seinen religionssoziologischen Studien thematisiert und gezeigt hat: nämlich, daß die Bedeutung z. B. einer bestimmten Art zu Wirtschaften nur zu einem Teil erfaßt werde, wenn man lediglich deren inhärente, aus ökonomischer Perspektive zu fordernde Rationalität bzw. Widersprüchlichkeit freilegte. Ihre tiefere, in jedem Falle soziale Bedeutung erschließe sich nur dem, der mit der genauen Analyse des Wirtschaftens zugleich auch die Frage nach dessen Bedeutung für die „Lebens-

führung" stelle (E 1981, 173). Nur demjenigen zeige sich die ganze Sinnfülle, der, anders gewendet, die handlungsleitenden oder entscheidungsbestimmenden Werte im Wirtschaften selbst aufsuchen würde, von denen anzunehmen sei, daß diese gleichzeitig auch ihren Platz und Bedeutung im System der Werte, z. B. in einer bestimmten Handlungs- oder Gesinnungsethik, bestritten. Diese „Bestimmungen", die Analyse der Zielorientierung, Funktionsweise und Wirkungsrichtung bestimmter Werte oder ganzer Wertekomplexe, belegt Eisenstadt mit dem Begriff des „codes", Webers Soziologie ist ihm dafür u. a. eine seiner theoretischen Garanten, weil Weber der erste gewesen sei, der – in dieser Hinsicht nur unzureichend rezipiert – die Symbolebene des menschlichen Handelns, deren Bedeutungshorizont, erschlossen hätte (E 1981, 171 ff.). Ich werde darauf ausführlich weiter unten zurückkommen.

Worauf Eisenstadt nun sein Augenmerk im besagten 9. Kapitel seines Buches *Tradition, Change and Modernity* richtet und was ihm die dort erstrebte Neubewertung der Modernität ermöglicht, dafür hat er bereits auf den vorhergehenden Seiten die Grundlagen entwickelt: es ist dies eine ineinander verschränkte und doch nicht kongruente „Kombination" aus strukturellen („strukturell-ökonomischen") und symbolischen Prozessen (E 1979, 228). Im konkreten Fall der europäischen Moderne, historisch markiert und eingeleitet durch die „großen Revolutionen" (Freiheitskampf der Niederlande, Great Rebellion und Glorious Revolution in England, amerikanischer Bürgerkrieg und Französische Revolution; E 1982, 186), zentrieren sich besagte „Prozesse" um das eigentliche Problem einer Bewältigung und Einbindung der expansiven Ausweitung der Partizipationschancen für die am politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen usw. Geschehen teilnehmenden gesellschaftlichen Glieder. Das Modell, das Eisenstadt der Deutung dieser Prozesse zugrundelegt, ist das von „center and periphery", das von einem gesellschaftlich etablierten, traditionellen und definierten Macht-Zentrum und seiner durchaus möglichen dynamischen Beziehung zu seinen als Außenbereiche gefaßten, vorrangig politisch Betroffenen. Es ist dies übrigens eine Modellvorstellung, die Eisenstadt Edward Shils verdankt, und die er zum Zweck eines Entwurfs einer alternativen Modernisierungstheorie aufgreift, vor allem aber in instrumentalisierter Form analytisch anwendet (vgl. Shils, 250 ff.). Worauf sich Eisenstadt durch solcherart Theorieanknüpfung bei einer Neubetrachtung der Moderne theoretisch festlegt, ist der dynamisch angenommene Prozeß zwischen einer zunehmend zentrale Bedeutung beanspruchenden sowie erlangenden Peripherie einerseits und einem sich ständig weiter ausdehnenden, machtstrukturierenden Zentrum andererseits, welches im utopischen Fall keine Peripherie mehr kennen würde (E 1979, 228 f.). Das moderne, neuzeitliche Macht-Zentrum hat sich folglich in den verschiedenen Umgestaltungsversuchen

mit zumindest vier generellen Partizipationsforderungen auseinanderzusetzen, die jede für sich und alle zusammen aus der Sicht des Zentrums qualitativ Machtphänomene bzw. Machtverhältnisse strukturieren, darüber hinaus (räumlich-)quantitativ Machtausübung expandieren. Konkret umfaßt dies (und kehrt als Kernbestand verschiedenster politischer Forderungen wieder):

1. die von Eliten verlangte Erweiterung ihrer politischen Mitwirkungsmöglichkeiten;
2. eine Reformierung des wirtschaftlichen und/oder administrativen gesellschaftlichen Bezugsrahmens;
3. die Neuregelung der Verteilungsprinzipien für die vermehrten, das Macht-Zentrum bildenden oder an ihm beteiligten Gruppen;
4. schließlich (und an drittens anknüpfend) ihre eigene vollständige Integration sowie eine sich daraus notwendig ergebende Neudefinition der Zentrum-Peripherie-Relation (E 1979, 228).

Was nun den Wandel der zunächst im Modell als relativ stabil gedachten Zentrum-Peripherie-Beziehungen auslöst und antreibt, sind die gestellten Forderungen, die – wie gesagt – häufig genug die Form des Protests annehmen, der sich wiederum um „die ewig gleichen Protestthemen" (E 1979, 229) dreht und sich im wesentlichen gegen drei Strukturmerkmale der üblichen Festlegung des Verhältnisses von Zentrum-Peripherie richtet. Diese sind:

1. Protest gegen die institutionelle Autorität bestimmter Zentren;
2. Protest gegen das gesellschaftlich ausgebildete Schichtungssystem, welches mit symbolischer Bedeutung das Strukturverhältnis von Zentrum und Peripherie repräsentiert;
3. Protest gegen die Familie als primären Ort der für das System essentiell wichtigen Sozialisation sowie als Quelle der Strukturerneuerung durch Bereitstellung von Systemresourcen (E 1979, 229).

Wie gesagt, die „Protestthemen" selbst sollen sowohl ihrem Kernbestand nach als auch in der geschichtlich-revolutionären Wirklichkeit „die ewig gleichen" sein, sind im deshalb einzelnen nicht eigentlicher Gegenstand von Eisenstadts Analyse. Vielmehr geht es ihm um deren vergleichbare Eigenschaften, insbesondere um deren machtstrukturierende Wirkung, weshalb deren geschichtlich singuläre Ausformung im Grunde vernachlässigt wird. Wer dennoch Näheres über die Protestinhalte erfahren will, tritt eigentlich aus Eisenstadts Blickrichtung heraus und wird sich sogleich mit Verständnisschwierigkeiten in Eisenstadts Herausarbeitung ihres „allgemeinsten Nenners" (E 1979, 230) konfrontiert

sehen. Wo Eisenstadt dennoch auf Protest*gehalte* zu sprechen kommt, da gruppierten sich diese denn auch mehr begrifflich zugespitzt denn geschichtlich konkret um im wesentlichen vier Themenblöcke, nun allerdings von Eisenstadt angeführt und aufgelistet nach angeblich abnehmender gesellschaftlicher Reichweite und Dringlichkeit (Relevanz). Den „allgemeinsten Nenner des Protests" bestimmt Eisenstadt wie folgt:

1. Protest gegen die „soziale Struktur und die [bestehenden; V. K.] Prinzipien der sozialen Ordnung und Gerechtigkeit" (E 1979, 230);
2. Protest gegen die „bestehende Legitimation des Zentrums im allgemeinen und der herrschenden Gruppen im besonderen" (E 1979, 230);
3. konzentriert sich die geführte Diskussion auf die „Beschaffenheit der neuen zivilen, politischen und kulturellen Gemeinschaft" (E 1979, 231);
4. geht es um die „Beziehungen zwischen Individuum oder Gemeinschaft und den gesamtgesellschaftlichen und kulturellen Werten" (E 1979, 231).

Wo sich aus der geführten gesellschaftstheoretischen Diskussion um die unter 1 bis 4 genannten Kernthemen so etwas wie Alternativen oder „Lösungen" abzeichnen, da seien diese freilich „von den Traditionen jeder nationalen oder ethnischen Gemeinschaft und von der Definition der zentralen gesellschaftlichen Symbole geprägt" (E 1979, 231), die in strukturtheoretischer Sicht von differenzierender Konsequenz sind.

Mit diesen „Indices", wie es auch im englischen Originaltext heißt, will Eisenstadt freilich noch nicht vollständig Genese, Struktur und Inhalt der Moderne erklärt haben. Er selbst erkennt in ihnen wohl Merkmale, wie sie vielfältigen und unspezifischen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen zu eigen seien. Aus diesem Grund qualifiziert Eisenstadt ein bereits aufgeführtes Strukturmerkmal und weist mit dem Anspruch, jetzt das oder ein entscheidendes Spezifikum der Moderne zur Sprache zu bringen, darauf hin, daß „der grundlegende Protest ... nicht mehr nur intellektuell [ist], sondern ein Symbol der kollektiven Identität und ihrer Bezugspunkte. Er steht in engem Zusammenhang mit den wechselnden Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie – mit dem zunehmenden Einfluß des Zentrums auf die Peripherie oder dem umgekehrten Vorgang" (E 1979, 230). Spezifisch, nach Eisenstadt sogar „einzigartig" (E 1979, 232), sei dieses Merkmal insofern, als den modernen Revolutionierungs- bzw. Reformierungsversuchen und dem entsprechenden, reaktiv vollzogenen gesellschaftlichen Wandel eine – geschichtlich betrachtet – völlig neuartige, grundlegende wie weitreichende „Annahme" zugrundeliege, die es für möglich erachte, daß es den Menschen überhaupt gelingen

könnte, „eine neue sozio-politische Ordnung auf den Grundlagen von Universalismus und Gleichheit zu schaffen" (E 1979, 233).

Hier schafft Eisenstadt in seiner modellhaften, strukturorientierten Modernisierungstheorie zum ersten Mal Raum für so etwas, was da in den von ihm kritisierten „klassischen" Modernisierungstheorien Ideologie, Weltanschauung oder Wert heißen könnte. Er verknüpft, strukturtheoretisch reflektiert, die eher (räumlich-)quantitativ (entgrenzend) wirkenden, auf Machtbeteiligung abzielenden Partizipationsforderungen mit deren impliziten Konsequenzen hinsichtlich Umfang und Gehalt (der qualitativ) zu erwartenden neuen Werteschöpfungen. Was damit konkret gemeint ist, beschreibt Eisenstadt an anderer Stelle unter dem Aspekt der (nachlassenden Fort-)Wirkung bestimmter, Gesellschaften kennzeichnender Tradition einmal so: „The crux of such a breakthrough lies in the weakening of normative limitations on the contents of the symbols of the center, in their secularization, and in the growing emphasis on values of human dignity and social equality. Larger groups demand participation – even if intermittent or partial – in the formulations of the society's central symbols and institutions" (E 1973, 6). Was Eisenstadt deshalb neu akzentuierend und richtungsweisend in die modernisierungstheoretische Diskussion einbringt, ist die Erkenntnis des Umschlagens zunächst quantitativ erscheinender Partizipationsforderungen in qualitative (normative) Bedingungen für eine zu erwartende, sich im Rahmen neu definierter gesellschaftlicher Strukturbedingungen ergebenden Kultur. Keinesfalls sei von einer „unilinearen", gleichförmigen Entwicklung auszugehen, sondern von einem qualitativen Sprung (E 1973, 7)! Solcher Modernisierungstheorien, die daran festhielten, aus einigen „indices" Aus- bzw. Vorhersagen auf gesellschaftliche Entwicklungen machen zu können, sind deshalb als zu eng und als zu wenig differenzierend zurückzuweisen (E 1973, 2).

Es geht hier nicht darum, Eisenstadts bekannte, einflußreiche und ihrerseits prämissenverhaftete Modernisierungstheorie im einzelnen zu diskutieren. Ihre Meriten sind ihr bereits dadurch bezeugt, daß sie in der neueren modernisierungstheoretischen Literatur rezipiert worden ist und selbst einen theorieweisenden Platz eingenommen hat. Müßig und meiner Auffassung nach gänzlich inadäquat wäre erst recht, ihr das Fehlen irgendeines Strukturmoments, die Überbewertung eines Systemaspekts oder die mangelnde Plausibilität des Zentrum-Peripherie-Modells nachzuweisen. Es geht mir vielmehr darum, auf die analytisch-theoretische Art und Weise, auf die Theorieprämissen bzw. – wenn man so will – auf Eisenstadts „Methode" grundsätzlich aufmerksam zu machen, mit der er (und mit welchen damit verbundenen Konsequenzen) nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit deshalb „greift".

Der Schlüssel allen Verständnisses von Eisenstadts soziologischer Denkweise findet sich gleichsam beiläufig in Bemerkungen versteckt, die Eisenstadt sinngemäß, mit größter Selbstverständlichkeit und in verschiedenen Varianten – auch in dem hier interpretierten Kapitel – mehrfach einflechtet: „Der konkrete Inhalt derartiger Forderungen [nämlich, daß verschiedene ‚Gruppen sowie ... Eliten ... selbst aktiver am politischen Prozeß teilnehmen können und einen direkten Zugang zum Zentrum erhalten'; V. K.] variiert natürlich je nach den strukturellen Bedingungen – Urbanisierung, Wandel auf dem Land, Erweiterung der Bildung usw. –, aber es gibt immer allgemeine Forderungen, die für die moderne Situation typisch sind" (E 1979, 228; vgl. auch hierzu Eisenstadts Rede von den „ewig gleichen Protestthemen", S. 229, und dem „allgemeinsten Nenner des Protests", S. 230).

Eisenstadt ist überall am Typischen, am Allgemeinen interessiert, dem er ohne viel Bedenken immer wieder das Spezielle und Besondere opfert. Das hat freilich seinen erkenntnisbezweckenden Grund und ist (allgemeiner) Bestandteil nahezu jeder (soziologischen) Theoriebildung. „Gesellschaftliche Wirklichkeit" wird dabei anhand indifferenter Elemente oder formaler Strukturen aufgezeigt, deren allgemeine, von konkreten geschichtlichen Zusammenhängen, Zielen sowie Inhalten abstrahierende Formulierung offensichtlich dazu dient, „Theorien", hier eine bestimmte „Modernisierungstheorie", bilden oder ableiten zu können. Die Begriffsbildungen erfüllen dabei in erster Linie eine beschreibende Funktion, zu der das Begreifen wie Vergleichen gleichermaßen gehören, sie überhaupt erst ermöglichen. Freilich erfüllt sich darin noch nicht Sinn und Zweck des Benennens von „Strukturen", „Indices", „Symbolen", „codes" und dergleichen mehr. Eisenstadt beansprucht ja mit der strukturfreilegenden Gesellschaftsanalyse darüber hinaus gesellschaftliche Wirklichkeit schlechthin zu bestimmen. Wenn auch nicht „unilinear", sondern „komplex", so wollen die strukturtheoretischen Einsichten nicht nur den Ist-Zustand einer bestimmten Wirklichkeit begreifen, sondern „Wirklichkeit" überhaupt, sofern und wo immer sie sich als eine geschichtlich-gesellschaftliche erweist, bestimmen. Es sollen also auch Aussagen darüber möglich werden, wie Wirklichkeit sein wird, wenn sie bisher so war und ist. Genau an diesem Punkt wird die analytische Deskription in Richtung nomothetischer Vorhersage verlassen, wird aus der logischen Verknüpfung typisierter Wirklichkeitsmerkmale sowie aus deren Position und Funktionieren im modellhaft angenommenen Gesellschaftssystem auf die Fortentwicklung gesellschaftlicher Wirklichkeit geschlossen. Immer wieder erklärt Eisenstadt sein vor allem theoretisch ausgerichtetes Interesse angesichts der tatsächlichen, auch von ihm ja durchaus wahrgenommenen Vielfalt und Heterogenität unterschiedlicher Modernisierungsverläufe wie -konsequenzen, hebt er selbst hervor, daß es ihn besonders reize, eine (homogene)

Theorie zu gewinnen, die durch alle bestehenden Unterschiede hindurch, Modernisierung als eine spezifische Form von „civilization" bzw. als ein eigenständiges gesellschaftliches „phenomenon" erkennen lasse (E 1987, VII). Seine Erkenntnisabsicht verpflichtet sich auf Theorie, deren Verhältnis zur Wirklichkeit jedoch merkwürdig unthematisch bleibt.

Gesetzmäßigkeiten, postulierte Zusammenhänge und aufweisbare Funktionsbeziehungen sollen dabei für den intendierten Erklärungsversuch konkreter gesellschaftlicher Modernisierungsvorgänge methodisch so gewonnen werden, daß die lediglich latent oder verdeckt vorhandenen, Modernität herbeiführenden Entwicklungen (Prozesse) aus freilich theoretischer Perspektive für die Betroffenen wie Beobachter einer Gesellschaft deutlich werden sollen. Die inhaltliche Abgehobenheit und Abstraktheit der sich zum Theorie*system* fügen sollenden Einzelbestimmungen wie Strukturen erklärt Eisenstadt zu deren erkenntnistheoretischem Vorteil, gewährten doch nur sie Raum für theoriegenerierte Folgerungen und theoriegenerierende Verknüpfungen, im weiteren Sinne auch Voraussagemöglichkeiten, wie sie konkrete geschichtliche Wirklichkeit, weil komplex, unübersichtlich, unsystematisch, indiskret bezüglich der in ihr wirksamen Momente nicht erlaube.

Daß diese Interpretation von Eisenstadts soziologischem Denken ihm nicht einfach eine wirklichkeitsfestlegende Absicht von außen imputiert, läßt sich einerseits anhand der überall errichteten Begriffsabstraktionen ablesen (s. o.), andererseits anhand der eingestreuten, erkenntnisleitenden Intentionsbekundungen belegen. Um sich nur auf den Zentralbegriff der ganzen Studie, auf den der Modernisierung selbst zu kaprizieren, so bleibt in der ganzen, über 400 Seiten umfassenden Modernisierungsabhandlung eigentlich unausgemacht, warum gerade die erweiterten Zugangsmöglichkeiten zu den Machtzentren (wie die erhöhten Partizipationschancen an ihr auf der Grundlage des Substitutsglaubens an eine Ersetzung der traditionellen Werte durch demokratischere) als ihr spezifisches Kennzeichen zu gelten hätten. Und warum denn immer wieder nur die geschichtlichen Beispiele der westlichen Welt letztlich als „the model for the world" (E 1987, 2) fungieren müssen. In diesem Sinne „modern" wären dann doch auch schon die attische Demokratie gegenüber der Königs- und Optimatenherrschaft gewesen oder hätten – in einem Atemzug – Lenins Oktoberrevolution, Mussolinis faschistisches Italien und Maos kommunistische Befreiung Chinas echte Modernisierungstaten dargestellt. Bezeichnenderweise klammert Eisenstadt diese historischen „Revolutionen" jedoch aus, weil sie offensichtlich nicht in die aus den vier genannten Revolutionen deduzierte Modernisierungstheorie hineinzupassen scheinen. Wie erklärt doch Eisenstadt sein Theorieinteresse?: „Wir sehen die Modernisierung eher als eine Reihe von Prozessen mit einem gemeinsamen Kern, der ähnliche Probleme [weltweit;

V. K.] generiert" (E 1979, 234). So also wird die geschichtliche Realität konkreter gesellschaftlicher Phänomene zunehmend ausgeblendet, diese dabei zugunsten zunehmend abstrakter und anonyme Strukturen, Prozesse und Modellvorstellungen aufgehoben.

Die Vergleichbarkeit der gesellschaftlichen Wandlungs- bzw. Modernisierungsprozesse, ihre „Strukturen", hängen demnach zu einem nicht unerheblichen Teil davon ab, inwieweit es gelingt, sie begrifflich nur abstrakt und allgemein genug zu fassen. Bedenklich schnell Machen entsprechende Abstraktionen die geschichtliche Spezifik ihrer Anlässe, Verläufe, Ziele, sozialen Träger usw. bis zu einem sehr hohen Grad vergessen. Wegen ihrer Ausrichtung auf eine Verallgemeinerungsfähigkeit der Erkenntnisse führen auch alle weiteren Überlegungen zu kaum etwas anderem als zu Generalitäten, denen unbenommen ihrer investierten intellektuellen Abstraktionsleistung und Konstruktionskompetenz weitgehend die Gefahr droht, an substantieller Aussagebedeutung oder Erkenntniswert zu verlieren. So vermögen die im Modernisierungsprozeß konstitutiven Strukturen z. B. nur schwer neue Einsichten darauf zu eröffnen, worin denn die auch von Eisenstadt zu Recht hervorgehobene Spezifik der zwar in Europa Ausgang nehmenden, sich schließlich aber weltweit durchsetzenden kulturellen Bedeutung der „Modernität" liegt.

Die „besondere kulturelle Bedeutung" – dies ist das Stichwort, das an Max Weber erinnert. Für Weber ist es die Zentral*frage* seiner „verstehenden Soziologie", für Eisenstadt ist es *die* soziologische *Perspektive*, die durch Thematisierung der jeweiligen Besonderheiten die Aufhebung eindeutiger, systematischer und theoriegenerierender Aussagekomplexe zu einer Theorie zumindest erschwert. Die Gegensätze könnten nicht schärfer benannt und markiert werden. Weber setzt bei einzelnen Kulturwerten ein, untersucht deren Genese, Bedeutung, soziale Träger, richtungsweisende Wirkung usf.; Eisenstadt löst sie in theoretische Abstraktionen auf, die in ihrer Begrifflichkeit wie mit ihrem wirklichkeitsrasternden Kausalitätsversprechen Allgemeinheiten formulieren, die in merkwürdiger Ambivalenz zwar für den Kenner einerseits noch den Bezug zur besonderen geschichtlichen Situation erkennen lassen, andererseits einen Anspruch austragen, der nun gerade von der Bedeutung geschichtlicher Besonderheiten absehen will. Weber ist an einer spezifischen kulturellen Wirklichkeit, an der Möglichkeit, sie inhaltlich zu verstehen, zu erklären und zu deuten, interessiert; Eisenstadt an Theoriebildung, die unter dem Zwang, in sich stimmig sein zu müssen, bisweilen über die konkrete geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit hinwegsieht.

Dieser theoretischen Differenz war und ist sich Eisenstadt jedoch bewußt. Zu Eisenstadts respektgebietenden theoretischen Bemühungen zählt deshalb, sich immer wieder dieser Differenz und ihrer Herausforderung gestellt zu haben, sich also wiederholt mit Weber auseinanderzusetzen – und dies anläßlich durchaus konkreter Theorie-Wirklichkeits-Divergenzen. An dem nämlichen Punkt in der strukturtheoretischen Erörterung des Phänomens „Modernisierung", wo der Tendenz nach so ziemlich jeglicher gesellschaftlicher Wandel den Charakter einer Entwicklung hin zur „Modernität" anzunehmen beginnt, bliebe er lediglich an eine Ausweitung der Partizipationschancen hinsichtlich „Macht" gekoppelt, an genau diesem Punkt also bringt Eisenstadt selbst Max Weber in den Theoriediskurs ein. Ich gebe die Stelle, wo und mit welchem Argument dies geschieht, ausführlich wieder; Eisenstadt schreibt:

> *In Europa und in anderen Gesellschaften ... wurde die Entwicklung einer post-traditionellen, sozialen, politischen und kulturellen Ordnung durch die Modelle einer solchen Ordnung und durch die spezifische Kombination von darin vorherrschenden Codes, durch grundlegende strukturelle Merkmale und durch Struktur, Orientierung und Ort heterodoxer Bewegungen stark beeinflußt. Die wichtigsten Elemente der europäischen Codes und Traditionen, die einen großen Einfluß auf die Kristallisierung der europäischen Modernität ausübten, hingen eng mit den Traditionen der Imperien, Stadtstaaten und Feudalgesellschaften früherer Zeiten zusammen ...*
>
> *Im Rahmen dieser symbolischen und strukturellen Merkmale der europäischen Zivilisation entwickelten sich die spezifischen Bedingungen, die die Modernisierung erleichterten. Zu den für die europäische Modernität wichtigen historischen Prozessen gehörte der Protestantismus. Hier zeigen sich Bruch und Kontinuität der europäischen Tradition am deutlichsten.*
>
> *Die Bedeutung des Protestantismus für die europäische Modernität, wie sie in Max Webers berühmter These über die protestantische Ethik dargestellt wird, entfachte bekanntlich eine Reihe gelehrter Kontroversen. Diese sollen uns hier als Ausgangspunkt für eine Analyse der spezifischen Merkmale der europäischen Modernität dienen* [E 1979, 236].

Genau an der Stelle also, wo Eisenstadts Modernisierungstheorie konsequenterweise, sähe sie tatsächlich von allen konkreten kulturellen Implikationen ab, zu einer Struktur-Supertheorie von „Gesellschaft" überhaupt drängen würde, da gewinnt die geschichtliche Spezifik der europäischen „Modernität" offensichtlich theorieeinfordernde Bedeutung. Der Anspruch konkreter kultureller Ideen oder Werte steht den weitgreifenden Vereinnahmungstendenzen genereller

„codes" und „Strukturen" entgegen. Die Frage also liegt nahe, was also Eisenstadts Weber-Verständnis ist und welche Bedeutung Webers Einsichten für Eisenstadts strukturtheoretischen Ansatz besitzen?

*

Eisenstadt hat sich in der Tat des öfteren mit Weber beschäftigt und gilt als einer seiner profunden Kenner. Das zehnte Kapitel seines Buches, *Tradition, Wandel und Modernität,* aus dem soeben zitiert wurde, ist dabei keineswegs die umfangmäßig ausführlichste Stelle, wo sich Eisenstadt auf Weber bezieht, und kann auch nur in einem ersten, aber eben nicht unwesentlichen Eindruck Eisenstadts Weber-Lesart verdeutlichen, obschon es weitgehend bis in den Wortlaut hinein mit einer Arbeit identisch ist, in der sich Eisenstadt ausschließlich mit der Interpretation von Webers Denken beschäftigt hat.

1968 veröffentlichte Eisenstadt gleich mehrere Arbeiten zu Weber, wobei die Publikationen, die er exklusiv der PE widmete und die 1970 zunächst als Aufsatzfolge, dann ein Jahr später als separates Büchlein auch auf Deutsch erschien, wohl am nachhaltigsten seinen Ruf als Weber-Kenner begründete. Aus dieser Arbeit entstammt besagtes Kapitel im zitierten Buch. Die ausführliche Einleitung jedoch, die Eisenstadt ebenfalls 1968 der Auswahl von Webers Schriften zum Thema „Charisma and Institution Building" beisteuerte, sollte ergänzend zum Verständnis von Eisenstadts Weberinterpretation hinzugezogen werden. Findet sich doch hier, wenn auch mit anderen thematischen und sachlichen Bezügen und Gewichtungen wie in der PE-Arbeit, dasselbe Weberbild sozusagen nur in einem anderen Zusammenhang wieder. Auf andere Weber-Arbeiten (E 1971a) bzw. -Stellen in Eisenstadts Schriften (z. B. E 1987, 2) sei hier lediglich verwiesen, ihre Existenz ausdrücklich erwähnt.

Eisenstadt ist sicherlich einer der ersten, der die Rezeption und stattgefundene Auseinandersetzung um Webers Schriften zu ihrer Interpretation mit hinzugezogen hat, um sie für ein Verständnis dessen, um was es Weber denn eigentlich gehe, aufzuschließen und fruchtbar zu machen. Dabei arbeitet Eisenstadt am Beispiel der PE die beiden hauptsächlich gegen Weber erhobenen Einwendungstypen – abgesehen vom Nachweis fehlerhafter bzw. unzureichender Einzelbehauptungen – heraus; nämlich Webers angebliche Konstruktion eines Kausalnexus zwischen Protestantismus und Kapitalismus sowie die durch weitere Aspekte notwendig zu ergänzende sowie geschichtlich später anzusetzende Genese des „kapitalistischen Geistes". Eisenstadt spürt diesen kritischen Argumentationsfiguren nach, nicht ohne diesen wiederum ihre Gewolltheit, falsche Bezogenheit oder Inadäquatheit kritisch aufzudecken. Die Auseinandersetzung

mit der durch Mißverständnissen und Fehldeutungen verstellten Rezeption Weberscher Einsichten wie deren methodologischen Begründung führt Eisenstadt zu einem neuen Weberverständnis, das dort (zumindest dem Anspruch nach) mit Weber über Weber hinausgeht, wo einzelne, aus Weber herausgelesene (Theorie-)Elemente zu einer eigenen Modernisierungstheorie verknüpft und verdichtet werden. Unter der Leitfrage, was es denn eigentlich sei, welcher Kern oder welche zentrale Hypothese, die eine theoretische Auseinandersetzung mit der PE trotz heftiger Kritik und Anfeindung dennoch lohnenswert erscheinen lasse, meint Eisenstadt als einen „zentralen Aspekt in *Webers* Arbeit" das Theorieinteresse auszumachen, „nach dem Wandlungspotential verschiedener Religionen (oder weltlicher Ideologien) zu fragen und zu untersuchen, in welchem Maße interne Wandlungen möglich sind, die die Entwicklung von neuen sozialen Institutionen und individuellen Motivationen in eine Richtung erleichtern können, die von den ursprünglichen Impulsen und Zielen abweichen" (E 1971, 9).

Wohlgemerkt, Eisenstadt geht es im Grunde genommen nicht um Weber oder um ein z. B. differenzierteres Verständnis von Webers „Protestantismus-Kapitalismus-These", sondern um eine befragende Weiterentwicklung dessen, was Weber bereits zur soziologischen Deutung „gesellschaftlichen Wandels", präziser zu einer soziologischen Bestimmung des Phänomens Modernisierung theoretisch beigetragen hat. Eisenstadt, nicht Weber, stellt die Frage, inwieweit sich in Webers PE-Arbeit Hinweise oder Erklärungsansätze zu „einigen Problemen" des gesellschaftlichen Wandels finden, während er Webers eng an der Sache entlang vorangetriebene und exponierte *Sinnfrage* der Moderne, nämlich wie eine bestimmte religiöse Orientierung über die Ausbildung einer bestimmten Ethik vermittelt am Entstehen des kapitalistischen Geistes und damit eines Strukturmoments der Moderne mitbeteiligt war, zunehmend beiseite schiebt und an deren Stelle die Frage nach den strukturellen Voraussetzungen für Modernisierungsprozesse schlechthin setzt. Phänomen wie Problem der Modernisierung vermögen Eisenstadt ausschließlich im Sinne eines universalistisch verorteten, abstrakt und formal ablaufenden Theorems zu interessieren. Er formuliert: „In diesem Zusammenhang [nämlich einer ‚Neuformulierung der <von Weber in seiner Studie herausgearbeiteten und reflektierten; V. K. > Probleme'] stehen einige Probleme an: Erstens, was innerhalb einer Religion (oder Ideologie) das Auftreten des Wandlungspotentials bewirkt, zweitens, in welche Richtungen sich das Wandlungspotential entwickeln kann. Schließlich ist die Frage nach den Bedingungen in der Gesellschaft aufzurollen, unter denen solche Religionen oder ideologische Gruppen entstehen, die die Institutionalisierung des Wandlungspotentials erleichtern oder verhindern" (E 1971, 9). Eisenstadts theoretisches Interesse kreist demnach um eine prinzipi-

elle Erörterung des Zusammenhangs von wandlungsauslösenden Strukturbedingungen sowie deren wandlungssteuernden Einfluß in Gesellschaften. Er thematisiert den Anteil und das Funktionieren von z. B. Wertorientierungen in Wandlungsprozessen überhaupt, nicht aber, welche kulturprägende Rolle z. B. eine bestimmte Weltanschauung in einem konkreten gesellschaftlichen Wandlungsprozeß spielt, welche konkreten geschichtlichen Entwicklungen verbunden mit welchen kulturellen Konsequenzen eine bestimmte Idee oder ethische Maxime freisetzen bzw. befördern.

Der Unterschied, der zwischen Webers und Eisenstadts Fragestellung besteht, wird zunächst nicht sichtbar und vom Leser eher als zweitrangig, unwesentlich, wenn überhaupt, dann vielleicht als sprachlich und darstellungsbedingt erachtet werden. Nur, was hier im Gewand einer lediglich abstrakteren, auf Theorie bedachten sprachlichen Formalisierung eines wohlbekannten Weberschen Paradigmas einherschreitet, verdankt sich in der Tat einem völlig anderen Fragehorizont sowie den ihn bedingenden, impliziten Vorentscheidungen. Das ist weder Eisenstadt vorzuwerfen noch theoretisch bedenklich, muß aber im Auge behalten werden, wo es darum geht, unterschiedlich Begründetes mit Legitimationsabsichten aufeinander zu beziehen. Eisenstadt fragt nach allgemeinen, generalisierbaren, angeblich universalen Strukturbedingungen eines mehr oder weniger beliebigen gesellschaftlichen „Wandlungspotentials" und nach der Rolle, die „verschiedene Religionen (oder weltliche Ideologien)" dabei spielen. Weber hingegen fragt nach den besonderen Entstehungsbedingungen einer spezifischen Facette der abendländischen, deshalb unverwechselbaren Moderne und nach dem richtungsweisenden Einfluß, den der ethisch motivierte Puritanismus dabei gespielt hat. Eisenstadt ist zunächst an der Ableitung und Gewinnung einer allgemeinen Theorie der Modernisierung interessiert, Weber an dem Aufweis der spezifischen Kulturbedeutung einer relativ klar bestimmbaren Idee aus ihren geschichtlichen Wirkungszusammenhängen (vgl. Tenbruck 1993).

Die Konsequenzen für Eisenstadts weitere Theoriebildung zeichnen sich damit hinsichtlich der Sache wie hinsichtlich seiner verfahrenden Methode ab. Eisenstadt wird eine Modernisierungstheorie erarbeiten, deren Erklärungswert, ungeachtet seiner vielfältigen Anregungen für eine Theoriediskussion im allgemeinen, angesichts konkreter gesellschaftlicher bzw. kultureller „Prozesse" – um ein Lieblingswort Eisenstadts zu gebrauchen – relativ unbestimmt und formal bleibt. Weber hingegen wird eine Art Befangenheit nachgewiesen werden, deren (Webers) Beschränktheit und Verhaftetheit am konkreten geschichtlichen Material ihn zu keiner allgemeinen Theoriebildung befähigen könne.

Was also bewirkt denn nun, um zu Eisenstadts Webertext zurückzukehren und um den bisher nur angedeuteten Bedenken nachzugehen, „innerhalb einer Religion (oder Ideologie) das Auftreten des Wandlungspotentials" (E 1971, 9)? Nach Eisenstadt sind dies folgende, von Weber angeblich explizit oder implizit behandelte Faktoren:

1. „Kombination von ‚Innerweltlichkeit' und Transzendenz" (E 1971, 9);
2. die persönliche Handlungsweise des Einzelnen sowie sein Verantwortungsgefühl dafür (E 1971, 9);
3. „eine direkte Beziehung der Person zu der überlieferten [Glaubens-] Tradition" insofern, als diese bei etwaigen Verhaltens- und Loyalitätsdissonanzen zu konkret bestehenden gesellschaftlichen „Institutionen, Organisationen" usf. handlungsbestimmend bzw. für Entscheidungen richtungsweisend werden können (E 1971, 9 f.).

Der mit der ersten zusammenhängenden zweiten Frage, nämlich „in welche Richtung die Wandlungsfähigkeit wirksam werden kann" (E 1971, 10), nähert sich Eisenstadt, nicht ohne zuvor die Kompliziertheit der Antwortenformalisierung ins Feld geführt zu haben, unter Verweis auf:

1. die Definitionskraft von Religionen bei „spezifisch neuen Rollen mit neuen Zielen, die als autonom galten und nicht an die bestehende [Gesellschafts-] Struktur gebunden" seien (E 1971, 13);
2. „die Entwicklung eines institutionellen organisatorischen und legalen Rahmens, der ... solche neuen Rollen legitimieren, sie mit den notwendigen Ressourcen versorgen und ihr fortdauerndes Funktionieren erleichtern kann" (E 1971, 13);
3. „die Weckung einer Motivation und eines Verständnisses für solche Rollen und der Identifizierung mit ihnen" (E 1971, 13).

Zur dritten Frage, die die Bedingungen zu untersuchen vorgibt, unter denen die Möglichkeit einer Religion, Wandlungen zu erzielen, „wirklich ‚absorbiert' oder institutionalisiert werden konnte" (E 1971, 13), stellt Eisenstadt lapidar fest: „können wir [die Gründe; V. K.] nur sehr kurz streifen. Allgemein scheint es, daß die Möglichkeit solcher Institutionalisierung um so größer ist, je stärker sich innerhalb einer Gesellschaft Grundlagen der Autonomie der sozialen, kulturellen oder politischen Ordnung finden lassen: Die bestehende Autonomie der kulturellen Ordnung erleichtert die Entwicklung von neuen symbolischen Formen, über die der Aufbau zentraler Institutionen unterstützt und legitimiert werden kann, während die Autonomie im Bereich der sozialen Organisation die Entwicklung von neuen organisatorischen Grundformen erleichtert, die an

der Ausbildung lebensfähiger neuer Institutionen mitwirken, ohne jedoch die gesamte Struktur der vorher existierenden Ordnung zu zerstören. Hierdurch wird es der neuen Ordnung ermöglicht, zumindest teilweise auf den Kräften der alten aufzubauen" (E 1971, 13 f.).

Hätte sich Weber tatsächlich im gleichen Fragehorizont wie Eisenstadt bewegt, wäre Weber tatsächlich davon überzeugt gewesen, die Fragen nach dem „Wandlungspotential" und den „Modernisierungsprozessen" (E 1971, 17), wo immer sie ihn *auch* bewegen, von den konkreten Religions-, Kultur- und Gesellschaftsgegebenheiten abziehen zu können, er hätte sich seine großen, umfassenden Untersuchungen zum Konfuzianismus und Taoismus, Hinduismus und Buddhismus, zum antiken Judentum leicht sparen können. Doch zum Signum, zum „Prinzip Weber" gehört es geradezu essentiell, die Frage nach der Kulturbedeutung eben nicht von den Phänomenen, mit denen es der Soziologe zu tun hat, abzulösen und zu verallgemeinern, so wenig wie sich ja auch die verschiedenen Kulturen der Welt letztlich nicht auf eine oder einige gemeinsame universale Strukturen reduzieren lassen. Wer dies dennoch tut, wer also die Verallgemeinerungsfähigkeit gesellschaftlicher Phänomene voraussetzt, um universale Theorien bilden zu können, der folgt nicht nur Weber nicht, sondern mißversteht das Prinzip seiner „verstehenden Soziologie". Diesem Befund widersprechen übrigens gerade Webers eigene Systematisierungen und abstrahierende Zusammenfassungen wie z. B. in *Wirtschaft und Gesellschaft* nicht. So kann und darf, worauf sich die neuere Weberforschung mehrheitlich geeinigt zu haben scheint, die torsogebliebene Abhandlung *Wirtschaft und Gesellschaft* nicht isoliert und abgezogen von Webers materialüberwuchernden Einzelstudien gelesen und interpretiert werden.

Auch diese Bemerkungen wollen den bestehenden Unterschied zwischen Weber und Eisenstadt gerade hinsichtlich der eingegangenen methodologischen Konsequenzen vor allem verdeutlichen und benennen. Wenn Weber davon ausgeht, daß die Frage nach der Kulturbedeutung jeweils neu, anders und eingedenk der spezifischen kulturellen Grundlagen wie gesellschaftlichen Bedingungen der untersuchten geschichtlichen Phänomene sozusagen modifiziert und gegenstandsbezogen entwickelt werden muß, wozu letztlich nur die kritische Reflexion auf das eigene konkrete Fragen verhilft, dann vertritt Eisenstadt mit seinem Ansatz in der Tat eine entgegengesetzte Position. Eisenstadt drängt es geradezu in seiner Weber-Studie – nach eigener Angabe –, über die Feststellung der „hauptsächlichen Richtungen" der selbst ihrer Aussage nach nicht immer unumstrittenen, aber aufgewiesenen „Hypothesen über das Wandlungspotential des Protestantismus" hinaus, um „zu ihrer allgemeinen vergleichenden Anwendung" zu gelangen (E 1971, 16). Ihm geht es um die Suche nach „Äquivalenten" zur „protestantischen Ethik in außereuropäischen Ländern"

(E 1971, 18), letztlich um Applikation einer Theorie, um Deduktion gesellschaftlicher Wirklichkeit, und nicht um bedachte Entfaltung und damit nachvollziehende Modifikation ihres Wechselverhältnisses mit der Sache selbst. Vorrang hat, was dazu beiträgt, Weber als einen vergleichenden Prozeßanalytiker, als einen letztlich dem Strukturfunktionalismus verpflichteten oder vorangehenden Systemtheoretiker zu überführen, der eigentlich die „Natur der modernen Gesellschaft oder Gesellschaften" untersuche, gewürzt mit einigen methodologisch-systematischen Überlegungen zu den „Metaproblemen der sozialwissenschaftlichen Analyse" (E 1990, 8). Eisenstadt bleibt deshalb auch in seiner Weber-Interpretation vor allem seinem eigenen soziologischen Theoriebegriff treu, dessen tatsächlicher Charakter sich dort zu erkennen gibt, wo Eisenstadt eher beiläufig, dafür aber in charakteristischen Formulierungen spricht: „In den folgenden Abschnitten soll versucht werden, eine Reihe allgemeiner, eher formaler Hypothesen über solche Bedingungen aufzustellen und sie durch die Analyse der Modernisierungsprozesse in den wichtigsten asiatischen Kulturen zu veranschaulichen" (E 1971, 21 f.).

Mit Kennzeichnung der methodologischen Unterschiede zwischen Weber und Eisenstadt ist freilich nur ein, wenn auch ein gewichtiger Teilbereich der Differenzen markiert. Eine kritische Besinnung auf die Verschiebung, mit der Eisenstadt auf Weber Bezug nimmt, wäre allerdings unvollständig, würde nicht auch ein Vergleich der inhaltlichen Dimensionen zum Tragen kommen. Um mich diesem Anspruch zu stellen, will ich aus der Fülle der inhaltlichen, (kulturelle Vorgänge) deutenden Aussagen vor allem die zum Hauptthema „Modernisierung" herausgreifen. Dabei werde ich mich nicht nur auf Eisenstadts PE-Arbeit stützen, sondern ausdrücklich auch die bereits genannte *Einleitung* zu Webers Schriftenauswahl mit heranziehen. Dies scheint mir um so mehr angezeigt, weil diese weitere Weber-Arbeit nicht nur zeitgleich erschien, Eisenstadt sich auch hier thematisch ausschließlich auf Weber konzentriert, sondern weil er hier auch selbst mit Querverweisen sowohl auf die PE (E 1968, XXXI f., XLVI ff.) als auch auf seine eigene Weberdeutung (E 1968, Fn. 56) verweist.

Wie aus der bisherigen Eisenstadt-Analyse deutlich geworden sein sollte, geht Eisenstadt hinsichtlich der Fragestellung dort über Weber hinaus, wo es ihm darum geht, Webers theoretischen Beitrag zur Erklärung von „Wandlungspotentialen" bzw. „Modernisierungsprozessen" in der PE zu bestimmen und zu diskutieren. Seine Weberdeutung erweckt dabei bisweilen den Eindruck, Weber sei wegen seiner unglücklichen geschichtlichen Faktenakkumulation einer vagen Modernisierungstheorie zwar auf der Spur gewesen, deren freigelegte und explizite Formulierung habe aber Eisenstadt geleistet, der Weber somit zu seinem eigentlichen Theorieverständnis gebracht habe. Nicht die konkreten Werte oder Ideen sind es dabei, die Eisenstadt in der Dynamik eines kulturel-

len Wandels interessieren. Vielmehr sind es wertabgezogene, formale, gesellschaftliche Strukturen, die „Modernisierung" bewirken, verhindern, fördern, zumindest jedoch kanalisieren sollen. Insofern sieht Eisenstadt in Webers PE auch nichts anderes als den Versuch, den gesellschaftlichen Wandel 1. gemäß den Veränderungen der Strukturbeziehung zwischen persönlichen und kollektiven Identitäten und 2. diese hinsichtlich ihrer konkreten gesellschaftlich-institutionellen Entwicklungs- wie Realisierungsmöglichkeiten zu überprüfen. Eisenstadt faßt zusammen: „Thus, if we look closely at Weber's Protestant Ethic thesis, we see that, whatever the correctness of its details, it is an attempt to explain the transformation of a whole social or cultural system through a change in the type of relations between personal and collective identities, on the one hand, and between them and various concrete institutional activities on the other hand. And it was this symbolic transformation which thus facilitated, even if it did not cause, the emergence of some new institutional developments" (E 1968, XLVIII f.).

Eisenstadts Hauptaugenmerk in der *Einleitung* gilt dabei der bekannten Weberschen Frage, wie denn charismatisch erzeugte Ideen und Vorstellungen sich institutionalisieren lassen, wie überhaupt und was dabei für ein transformatorisches Preisgeld zu entrichten sei. In Eisenstadts PE-Interpretation wird im Grunde genommen dieselbe Frage gestellt, nur daß an die Stelle der charismatisch generierten Wertvorstellungen und Welterklärungen die weitaus komplexeren Gedanken- bzw. Ideensysteme von Religionen und Ideologien treten. Die geradezu klassische Formulierung der Fragestellung Eisenstadts findet sich dabei in der *Einleitung,* wo er schreibt: „It is here that we come to what is probably the central focus of the analysis of the relations between charisma and social change – the analysis of the selftransformative power of charismatic symbols and activities and of their power to transform the societies in which they are embedded" (E 1968, XLV).

Doch so sehr sich Eisenstadts Blickrichtung dem Weberschen Ansatz ähnelt, Eisenstadt sich Weber durchaus ehrlich verpflichtet fühlt, so sehr differiert er von ihm, eben weil sich Eisenstadts Frageinteresse genauso wenig von bestimmten methodologischen Vorentscheidungen ablösen läßt wie das von Weber, wobei Eisenstadts Prämissen jedoch einem völlig anderen, sozusagen strukturorientierten Fragehorizont zugehören. Daß die Transformierungsprozesse um kulturelle Kontinuitätsforderungen kreisen (E 1968, XXI), nicht von geschichtlich-zeitlichen Entfaltungsmöglichkeiten zu trennen sind (E 1968, XLIX), sich hinsichtlich der immer schon vorhandenen „types of social organization and cultural creativity" (E 1968, XIV) auch unterschiedlich umsetzen und entfalten, keine kulturellen Werte außerhalb irgendeiner „institutional framework" existieren (E 1968, XVII) usf. unterscheidet Eisenstadt von Weber anschei-

nend nicht. Was die Kluft zwischen beiden Ansätzen vielmehr markiert, ist die merkwürdige, nach Geschichtsferne strebende und wertindifferente Art, mit der Eisenstadt all diesen zu erklärenden Phänomenen auf den Leib rückt und sie dabei immer wieder auf ein kulturunabhängiges Struktur- und damit formales Funktionsdasein zu reduzieren trachtet.

Modernisierung und deren theoretische Beschreibung gerät bei Eisenstadt deshalb auch zu einer theoretisch zwar sauberen, aber völlig sterilen Konstruktion, die obendrein als einziges strukturelles, qualitativ umschlagendes Kriterium zur Wesens- und Wirkungsbedingung die Expansion der Partizipationschancen für die Peripherie an den Entscheidungsprozessen und Machtausübungen des Zentrums erhebt. Gerade die geschichtlich fundierte Einsicht Webers, daß die ideen- und wertgesteuerten Modernisierungsbestrebungen in einer Gesellschaft, selbst wenn sie unter dem emphatisch von Religion und Philosophie gestützten Postulat der Rationalität durchgeführt werden, nicht automatisch ein Mehr, geschweige denn ein Besser einbringen – erinnert sei nur an Webers skeptische Warnung vor dem qualitativen Umschlagen des Rationalitätsstrebens in ein „stahlhartes Gehäuse" –, hat in Eisenstadts strukturtheoretischer Sicht keinen, jedenfalls keinen konsequenzenfordernden Platz. Modernisierung verharrt bei Eisenstadt in der Bestimmung der Quantität, nicht der Qualität, formalisiert, funktionalisiert und verabschiedet deshalb die kulturelle Konkretheit der Wertaspekte, die bisher noch alle Modernisierungsbemühungen in jeder Gesellschaft freigesetzt und geleitet hat sowie verschieden stark, in unterschiedlicher Richtung und in gegenseitiger Wechselbeziehung mit bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen wirkt. Das aber läßt sich vor allem in einer geschichtlich fundierten Analyse der Kulturbedeutung eines konkreten Werts, einer Idee oder Weltanschauung zeigen. Für Weber kann es letztlich keine allgemeine Modernisierungstheorie im Sinne Eisenstadts geben, wie Eisenstadt umgekehrt Webers soziologischen Ansatz mißversteht, wenn er einer strukturorientierte Theorie unter Absehung von konkreten Ideen, geschichtlichen Tatsachen sowie deren komplexen Wechselwirkung mit bestimmbaren Gesellschaftsformationen bildet. Das Verhältnis zwischen Eisenstadt und Weber ist daher auch keines, welches darin wurzelt – um ein Wort Eisenstadts aufzugreifen –, aus Weber das zu „extrapolieren" (E 1968, XLVI), was in seinem Ansatz angeblich bereits implizit angelegt, aber theoretisch eben nur undeutlich ausformuliert sei. Richtig ist vielmehr, daß sich Eisenstadt Webers Schriften für seine eigenen theoretische Zwecke zu Nutze macht, die jedenfalls nicht nur wenig mit den ursprünglichen Erkenntnisinteressen Webers zu tun haben, sondern diesen geradezu zuwiderlaufen.

Doch hat Eisenstadt selbst die Dissonanzen zwischen seiner eigenen Weber-Interpretation und der möglichen Bedeutung der von ihm herangezogenen

Weber-Schriften gespürt. Es zeichnet, worauf bereits hingewiesen wurde, Eisenstadt aus, sich wieder und wieder Weber interpretierend genähert zu haben, um so zu einem anderen Weber-Verständnis zu gelangen. Gerade in letzter Zeit, in welcher Eisenstadt an prominenter Stelle über den Zusammenhang von „Kultur und Sozialstruktur" nachgedacht hat, findet sich in konzentrierter Form eine Art Zusammenfassung, die schlaglichtartig belegt, wofür Weber, wofür vor allem Webers religionssoziologische Arbeiten für Eisenstadt noch immer stehen. Er schreibt:

> *In seiner gegegenstandsbezogenen Analyse konzentrierte er* [Weber; V. K.] *sich auf das Problem der relativen Bedeutung beziehungsweise des Stellenwertes von kulturellen Komponenten im Aufbau institutioneller Formationen und Dynamiken. Im Hinblick auf beide Probleme bestritt Max Weber mit Nachdruck die Legitimität eines dichotomen Ansatzes – sei es auf methodologischer oder auf sachlicher Ebene. Seine verstehende Soziologie versuchte, die methodologische Rolle vermeintlich „kultureller" Kategorien im sozialen Handeln nachzuweisen. In seinen gegenstandsbezogenen Analysen – vor allem in den* Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie *– zeigte er, wie grundlegende religiöse Orientierungen nur dann, wenn sie in „Wirtschaftsethik" umgewandelt und von bestimmten sozialen „Trägergruppen" artikuliert werden, zu wesentlichen Komponenten eines Musters sozialer Interaktion oder institutioneller Formationen werden* [E 1990, 16].

Auch diese Deutung hat mehr mit Eisenstadts eigenem theoretischen Ansatz als mit Webers „verstehender Soziologie" zu tun. Weber hat in Werten, Ideen, Anschauungen, Ideologien gerade deren handlungsbestimmende, nicht „relative" Bedeutung geschichtlich aufgewiesen, in diesen schon gar nicht einzelne „kulturelle Komponenten" eines gesellschaftlichen Ganzen erblickt, sondern in ihnen gedankliche, ethische „Systeme" umfassenden Anspruchs mit weitreichenden Konsequenzen gesehen. Ob diese dabei zu „institutionellen Formationen" geführt haben, ist eine *Frage,* keine Feststellung, die von der Möglichkeit der Objektivierung wie Rationalisierung des persönlichen Wertekanons, vor allem von dessen konkreter Inhaltlichkeit wie von dem Entfaltungsraum in und unter entsprechenden geschichtlichen Bedingungen abhängt.

Fraglich an Eisenstadts Weber-Verständnis ist noch ein weiterer Aspekt. Daß Weber in der PE habe zeigen wollen, „wie grundlegende religiöse Orientierungen nur dann, wenn sie in ‚Wirtschaftsethik' umgewandelt und von bestimmten sozialen ‚Trägergruppen' artikuliert werden, zu wesentlichen Komponenten eines Musters sozialer Interaktion oder institutioneller Formationen werden" offenbart vor allem Eisenstadts eigenes Wirklichkeitsverständnis. *Nur*

dann, wenn „grundlegende religiöse Orientierungen" in „Wirtschaftsethik" umgewandelt und von entsprechenden „Trägergruppen" artikuliert werden würden, erlangten sie die Bestimmtheit, um „soziale Interaktionen" und „institutionelle Formationen" zu steuern; – dies ist eine These Eisenstadts, nicht Webers! Weber hat gezeigt, wie das ethische Potential einer bestimmten religiösen Überzeugung am Zustandekommen einer bestimmten Wirtschaftsgesinnung (ausschlaggebend) mitbeteiligt war, dies aber freilich unter der Prämisse, daß das daraus resultierende Wirtschaftshandeln nur eine Form eines weitaus komplexeren und umfassenderen sozialen Handelns darstelle. Das Wirtschaftshandeln im engeren Sinne wird gedacht und vorgeführt als eine bestimmte Art von Handeln überhaupt, doch keineswegs als dessen Paradigma oder Prototyp. Webers am Schluß seiner PE von ihm selbst angezeigten und noch als offen ausgewiesenen Forschungsaufgaben hätten Fingerzeige genug sein müssen, um jede Rede von „nur dann" zu unterlassen. Ein Zufall in Eisenstadts Darstellung? Eine vielleicht überstrapaziertes Detail in Eisenstadts zumal übersetzten Formulierungen?

Eisenstadt liest Weber gemäß seines entwickelten und von ihm vertretenen strukturfunktionalistischen Ansatzes, der zur Grundlage hat, in Gesellschaften Entitäten eigener Art anzunehmen. Als Phänomene oder Seinsweisen eigener Art sollen sie ihre eigene Logik, Rationalität, ihre eigene Struktur und Funktionalität besitzen, sich durch diese ausweisen. Gesellschaftliche Wirklichkeit tritt dem Soziologen Eisenstadt als etwas Seiendes entgegen, von der er anzunehmen sich gerechtfertigt sieht, daß dies in (wenn auch verborgener, verdeckter, jedoch prinzipiell) nachweisbarer Ordnung, in Strukturen und Funktionen geschieht. Für Eisenstadt ist Wirklichkeit, darin Durkheim nicht unähnlich, rational geordnet und deshalb von der Soziologie rational erklärbar (vgl. Tenbruck 1991, 44; 1993, 64). Man muß sie eben nur finden, die Strukturen und Funktionen, um dann ihre Zusammenhänge und Verknüpfungen in und mit aller Gesetzlichkeit schematisch aufzuzeigen. Prämisse ist, daß es sie gibt und daß man es immer mit ihnen (wenn auch unerkannt) zu tun hat, sofern man sich nur richtig auf gesellschaftliche Wirklichkeit einläßt.

Ganz anders Weber. Weber stellt das Phänomen „Gesellschaft" in der Tat grundsätzlich in Frage. Er tut es, weil er davon ausgeht, daß es *die* Gesellschaft gar nicht gibt, das folglich gesellschaftliche Wirklichkeit etwas Chaotisches, etwas Ungeordnetes ist, dem erst Menschen handelnd und ausschnitthaft einen Sinn verleihen. *Die* Wirklichkeit gibt es bei Weber ebenfalls nicht; sie weist weder Strukturen noch Funktionen von sich aus auf, so lange man ihr nicht mit strukturierenden Fragen begegnet oder sie anhand formender Ideen und Werte gestaltet. Weber begreift deshalb „gesellschaftliche Wirklichkeit" als eine Art Ereignisfeld, als etwas, das sich in der Grundform seiner intersubjektiven Ver-

wirklichung den Menschen als amorphes Gebilde zeigt, denen sie selbst Sinn abzuringen gezwungen sind. „Gesellschaft" oder „Wirklichkeit" sind schließlich keine ahistorischen Entitäten, können nur in dynamischer, wechselseitiger Abhängigkeit zu wiederum geschichtlich interpretierbaren Subjekten aufgewiesen werden. Deshalb kann es auch nach Weber keine (sinnentleerten) Funktionen oder (sinnabgezogenen) Strukturen geben, nach denen man sich – bildlich gesprochen – nur zu bücken braucht, um sie aufzulesen. Handeln ist nicht gesetzmäßig zu erfassen oder vorherzubestimmen, läßt sich nicht verstehen, wenn nicht zugleich nach dessen Sinnhaftigkeit gefragt wird, die immer nur als eine konkrete und spezifische (im Hinblick auf Menschen in geschichtlichen Situationen) entfaltet werden kann.

So läßt sich schließlich eine vorsichtige Einschätzung von Eisenstadts Weber-Verständnis formulieren. Es ist eines, das sich Webers Einsichten zu nutzen weiß, ohne viel nach dessen Voraussetzungen zu fragen. In Eisenstadts Deutung erscheint Weber als ein Garant und Theorielieferant für ein von Sinnfragen abstrahiertes, an Strukturen und Funktionen orientiertes, universalistisches Soziologiekonzept. Die Thematisierung geschichtlicher Dynamik bei Weber wird bei Eisenstadt im Sinne einer prozessualen, sinnentbundenen Modernisierungstheorie fortgeführt, deren Orientierungspunkte formale Kriterien wie z. B. die Ausweitung der Partizipationschancen darstellen. Webers Protestantismus-Kapitalismus-These erscheint in Eisenstadts Theoriezusammenhang als ein Erkenntnisinstrument, welches in Analogie zur soziologischen Analyse der Einwirkung von Werten und Ideen auf gesellschaftliche Wandlungen und Institutionenbildung dienen soll. Damit wird aber Webers vom Verstehen geleitete Soziologie wider sich selbst gekehrt. Stand im Zentrum von Webers Bemühungen der Versuch, die kulturspezifische Bedeutung einzelner Phänomene und Entwicklungen in den deutenden Blick zu nehmen, so sind es bei Eisenstadt abstrakte, universalistische Strukturen, denen die Kraft zur Erklärung kultureller Besonderheiten fehlen muß. Weber wird so zum Vorläufer einer Theoriebildung wider eigener Intention erhoben, deren aufweisbarer Gehalt jedoch dafür spricht, Weber auch noch in 10, 20 oder 50 Jahren nicht veraltet sein zu lassen...

LITERATURVERZEICHNIS

1. Literatur des Max Weber-Teils:

Die Angabe der im Text verwendeten Weber-Stellen erfolgt der bequemeren Nachprüfbarkeit wegen in doppelter Weise. Die unmittelbar nach der Sigel PE angegebene Seitenzahl gibt den Fundort in der in den GARS abgedruckten

Fassung wieder, während sich die Seitenzahl in eckigen Klammern auf die von Winckelmann besorgte Ausgabe bezieht; der Begriff „Geschäftsklugheit" <PE, 33 [42]> z. B. findet sich gemäß des geschilderten Nachweisverfahrens in der GARS-Fassung auf S. 33, bei Winckelmann auf S. 42.

<GARS> Max Weber (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen.

<GAWL> Max Weber (1973[4]), *Gesammelte Aufsätze zur Wirtschaftslehre,* Tübingen.

<PE> Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., GARS I, 1920, S. 17–206;
überarbeitet und herausgegeben von Johannes Winckelmann unter gleichlautendem Titel als GTB Siebenstern-Taschenbuch (Bd. 53), München/ Frankfurt a. M. 1984[7];
(*The Protestant Ethic and the Spir t of Capitalisms,* translated by Talcott Parsons [1930], Introduction by Anthony Giddens, = counterpoint, London/ Boston/Sydney 1985).

Bendix Reinhard Bendix (1967), *Max Webers Religionssoziologie,* Wiederabdruck in: Matthes I, S. 142–163.

Dülmen Richard von Dülmen (1988), *Protestantismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren* Sozialgeschichte, in: *Max Weber. Ein Symposion,* hrsg. von Christian Gneuss und Jürgen Kocka, = dtv wissenschaft Nr. 4475, München, S. 88–101.

Küenzlen Gottfried Küenzlen (1980), *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung* = Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Berlin.

Matthes I Joachim Matthes (1967), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I,* = rde Nr. 279/280, Reinbek b. Hamburg.

Matthes II ders. (1968), *Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie II,* = rde Nr. 312/313, Reinbek b. Hamburg.

Matthes 1991 ders. (1991), *Max Weber und die Religionsoziologie in Deutschland,* Bulletin der Seigakuin University, General Research Institute Nr. 2, S. 50–70.

Oakes Guy Oakes (1988/89), *„„Farewell to" the Protestant Ethic?,* in: Telos. A Quarterly Journal of Critical Thought No. 78, Winter 1988/89, S. 81–94.
(das Heft beinhaltet die auf dem „Symposium on Weber's ‚The Potestant Ethic'"gehaltenen Referate, darunter die englische Version von Richard van Dülmens genanntem Aufsatz [s. o.], *Protestantism and Capitalism: Weber's Thesis in Light of Recent Social History,* sowie einen Beitrag von Paul Piccone, *Rethinking Protestantism, Capitalism and a Few Other Things*).

Samuelsson Kurt Samuelsson (1957/1961/1964), *Religion and Economic Action. A Critic of Max Weber,* = Harper Torchbooks TB 1131, New York/Evanston.

Tenbruck

1977 Friedrich H. Tenbruck (1977), *Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft,* Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 133, S. 703–736.

1988 ders. (1988), Max Weber und Eduard Meyer, in: Wolfgang J. Mommsen u. Wolfgang Schwentker Hrsg., *Max Weber und seine Zeitgenossen,* Göttingen/ Zürich, S. 337–379.

1991 ders. (1991), *Webers Religionssoziologie – damals und heute,* Bulletin der Seigakuin University, General Research Institute Nr. 2, S. 28–49.

1993 ders. (1993), *Die Religion im Maelstrom der Reflexion,* in: Jörg Bergmann, Alois Hahn, Thomas Luckmann Hg., *Religion und Kultur,* = Sonderheft der KZfSS 33, Opladen/Wiesbaden, S. 31–67.

Weiß Johannes Weiß (1975), *Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung,* = UTB Nr. 517, München.

Weiß/Lichtblau Klaus Lichtblau und Johannes Weiß Hrsg. (1993): *Max Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus, Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920,* hg. u. eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, = Neue Wissenschaftliche Bibliothek Athenäum, Bodenheim.

2. *Literatur des Shmuel N. Eisenstadt-Teils:*

Wo greifbar, wurde Eisenstadt der einfacheren Lesbarkeit wegen nach den existierenden, häufig von ihm selbst autorisierten deutschen Übersetzungen zitiert (E). Dennoch ließ es sich nicht vermeiden, an einigen wenigen Stellen auf den englischen Originaltext zurückzugreifen.

E = Eisenstadt

1968 Shmuel Noah Eisenstadt (1968), *Introduction. On Charisma and Instituiton Building: Max Weber and Modern Sociology,* in: *On Charisma and Instituiton Building: Selected Papers,* ed. and with an Introduction by S. N. Eisenstadt, Chicago/London, S. IX–LVI.

1971 ders. (1971), Die *protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine analytische und vergleichende Darstellung,* Opladen;
(*The Protestant Ethic Thesis in an Analytical and Comparative Framework,* in: *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View,* ed. by S. N. Eisenstadt, New York/London, 1968, S. 3–45).

1971a ders. (1971a), *Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of Non-European Modernity,* Archives de Sociologie des Religions 16, S. 29–52.

1973 ders. (1973), *Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition,* Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science 102, Nr. 1 (Winter), S. 1–27.

1979 ders. (1979), *Tradition, Wandel und Modernitiät,* (übersetzt von Suzanne Heintz), Frankfurt a. M.;
(*Tradition, Change, and Modernity,* New York/London/Sydney/Toronto, 1973).

1981 ders. (1981), *Some Observations on Structuralism in Sociology, with Special, and Paradoxical, Reference to MaxWeber,* in: P. M. Blau/Robert K. Merton, Hrsg., *Continuities in Structural Inquiry,* Sage Publications, S. 165–176.

1982 ders. (1982), *Revolution und die Transformation von Gesellschaften. Eine vergleichende Untersuchung verschiedener Kulturen* (aus dem Amerikanischen von Hanne Herkommer), Opladen;
(*Revolution and the Transformation of Societies. A Comparative Study of Civilizations,* New York/London 1978).

1987 ders. (1987), *Preface* und *Introduction: Historical Traditions, Modernization and Development,* in: *Patterns of Modernity* Vol. 1: The West, ed. by S. N. Eisenstadt, London, S. VII–IX und S. 1–11.

1990 ders. (1990), *Kultur und Sozialstruktur in der neueren soziologischen Analyse*, in: *Sozialstruktur und Kultur*, hrsg. von Hans Haferkamp, suhrkamp taschenbuch wissenschaft Nr. 793, Frankfurt a. M., S. 7–19.

Shils Edward Shils (1988), *Center and Periphery: An Idea and Its Career, 1935–1987,* in: *Center, Ideas and Institutions,* ed. by Liah Greenfeld u. Michel Martin, Chicago/London, S. 250–282.

Adresse des Verfassers:
Dr. Dr. Volker Kalisch,
Institut für Musikwissenschaft der Humboldt Universität zu Berlin
Am Kupfergraben 5, D-10099 Berlin

Citoyenneté et démocratie directe

Compétence, participation et décision des citoyens et citoyennes suisses

sous la direction de Hanspeter Kriesi

Quel est le niveau de compétence des citoyens et citoyennes suisses face aux projets auxquels ils sont confrontés lors des votations dans le cadre de la démocratie directe ? Qui sont les participants aux votations ? Et comment décident-ils ? Cette étude, qui se base sur 24 sondages «Vox» effectués lors des scrutins fédéraux des années 80, donne de nouvelles réponses à ces questions qui préoccupent la théorie politique depuis des siècles. Elle analyse la «compétence civique» des Suisses – leur connaissance des enjeux politiques, leurs difficultés à se former une opinion, leurs perceptions de l'impact des votations et leur capacité de motiver leurs décisions. Elle tente également de cerner les origines et les conséquences de l'abstentionnisme, ainsi que de la participation toujours plus sélective. Enfin, elle s'intéresse au profil politique des opposants aux projets du gouvernement, et à la composition des gagnants et des perdants lors des votations. L'étude montre, entre autres, qu'il n'existe aucun groupe social ou culturel en Suisse qui est systématiquement minorisé. De même, aucun groupe ne défie systématiquement les autorités ou vote toujours «non». Cependant, un nouveau conflit se dessine. Il s'articule autour des enjeux qui touchent aux mythes profonds de l'identité suisse. Si ce conflit n'est pas lié aux antagonismes traditionnels entre classes sociales, confessions ou régions linguistiques, il oppose en revanche la Suisse profonde et villageoise à la Suisse moderne et urbaine.

Hanspeter Kriesi est professeur de science politique à la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève. Il a publié plusieurs ouvrages sur la politique suisse et les nouveaux mouvements sociaux en Suisse et aux Pays-Bas.

Les autres auteur(e)s de cet ouvrage sont des assistants et étudiants à la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève.

Citoyenneté et démocratie directe
304 pages, 15.5x22.5 cm, broché
ISBN 2-88351-002-4 – SFr. 41.–

Seismo

Le livre peut être commandé dans toutes les librairies ou directement aux Editions Seismo, case postale 313, CH-8028 Zurich