

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology
Herausgeber:	Schweizerische Gesellschaft für Soziologie
Band:	30 (2004)
Heft:	2
Artikel:	Individualisierung - kapitalistische "Lebensführung" - Individualismus : zur Konstitution der modernen Welt aus dem "Geist" der protestantischen Ethik und Ernst Troeltsch
Autor:	Merz-Benz, Peter-Ulrich
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-815183

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: 29.01.2026

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

Individualisierung – kapitalistische «Lebensführung» – Individualismus

Zur Konstitution der modernen Welt aus dem «Geist» der protestantischen Ethik: Max Weber und Ernst Troeltsch

Peter-Ulrich Merz-Benz*

1 Individualisierung: die problematische Bestimmung einer soziologischen Kategorie

1.1 Die Hervorbildung des Individuums

Das Thema «Individualisierung» erfreut sich seit den 1980er Jahren grösster Aufmerksamkeit. Es hat den Anschein, als sei die Individualisierung mittlerweile zu einem Grundbegriff der Gegenwartssoziologie aufgerückt. Doch was ist mit Individualisierung gemeint? Besitzt dieser Begriff eine eindeutige, den Anforderungen einer wissenschaftlichen Kategorie entsprechende Fassung? Dies ist klar zu verneinen. Dass der Begriff über keine scharfe Konturen verfügt, belegt schon die Vielzahl seiner «Synonyme»; das Spektrum reicht von «Individualismus» über «persönliche Autonomie» bis hin zu «Modernisierung» oder gar «Demokratisierung» (Kippele, 1998, 13). Die Verantwortung hierfür liegt indes weniger bei einem nachlässigen oder gar willkürlichen Umgang mit den betreffenden Begrifflichkeiten, als vielmehr bei der Unbestimmtheit, ja Widersprüchlichkeit der – wie es heisst – «Analytischen Dimensionen von Individualisierung» (Beck, 1986, 206 f.).

«Individualisierung» besitzt – entsprechend der äusserst einflussreichen Darstellung von Ulrich Beck – eine dreifache Bedeutung: «*Herauslösung* aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge («*Freisetzungsdimension*»), *Verlust von traditionalen Sicherheiten* im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen («*Entzauberungsdimension*») und [...] eine *neue Art der sozialen Einbindung* («*Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension*»)» (Beck, 1986, 206; vgl. Beck, 1994 [1983], 44 f.). Zu den «*Kristallisierungspunkten für Freisetzung*en» gehören neben «sozialen Klassenkulturen» und «familialen Beziehungsgefügen» die «Flexibilisierung der Erwerbsarbeitszeit und die Dezentralisierung des Arbeitsortes» (Beck, 1986, 208 f.; die Hervorhebungen wurden weggelassen; P.-U. M.-B.; vgl. Beck, 1994 [1983], 46 ff.). Und mit den Freisetzungen geht wiederum ein Verlust von

* Prof. Peter-Ulrich Merz-Benz, Soziologisches Institut der Universität Zürich, Rämistrasse 69, CH-8001 Zürich; +41 1 634 21 57; merz@soziologie.unizh.ch.

Sicherheiten einher – von Sicherheiten, wie sie bestanden in Gestalt verinnerlichter, in den Familienverband, die dörfliche Gemeinschaft, die Stände und Klassen eingebundener Routinehandlungen des Alltags. Die Aufgabe, um nicht zu sagen Pflicht der Sicherung der (sozialen) Existenz fällt schliesslich an das Individuum, ja gerät zu einer Standardaufgabe der Individuen schlechthin. Der Weg der Individualisierung erweist sich als ein Weg zur *Marktabhängigkeit* und ebenso zur *Marktgängigkeit* des Individuums «in allen Dimensionen der Lebensführung» (Beck, 1986, 210 ff.).

Im Prozess der Individualisierung ist damit ein weiterer, spezifischerer Prozess gleichsam mitgemeint: die Hervorbringung einer individualistischen, marktmässigen Disposition im Umgang mit der Wirklichkeit. Wesentliche Elemente dieses Prozesses sind dabei erkennbar als – für bestimmte Abschnitte der Geschichte und insbesondere Religionsgeschichte – typische Auftretensformen der Vermittlung von Berufskonzeption und Lebenspraxis, wie sie bereits Max Weber in seiner Studie «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» beschrieben hat (Weber, 1904; Weber, 1905);¹ ebenfalls unverkennbar sind Bezüge zum Theorem von «Gemeinschaft und Gesellschaft» von Ferdinand Tönnies (Tönnies, 1979, 3–70). Nach der Berufskonzeption Martin Luthers «[soll] der einzelne grundsätzlich in dem Beruf und Stand *bleiben*, in den ihn Gott einmal gestellt hat». Es ist dem Einzelnen aufgetragen, «sein irdisches Streben in den Schranken [...] seiner [ihm mit der *objektiven* historischen Ordnung; P.-U. M.-B.] gegebenen Lebensstellung [zu] halten». Wie der Einzelne die ihn umgebende Wirklichkeit begreift und sich in ihr zurechtzufinden, in ihr zu leben sucht, ist der Ausdruck seines «bedingungslosen Gehorsams gegen Gott», verbunden mit der «bedingungslosen Fügung in die gegebene Lage» (Weber, 1993, 44 f.). Mit dem Übergang zur «Berufsidee des asketischen Protestantismus» erhält die Verknüpfung von Berufsarbeit und religiösen Prinzipien eine gänzlich neuartige Fassung. Es sind nunmehr die den religiösen Glaubensvorstellungen entsprungenen «psychologischen *Antriebe*», welche der Lebensführung die Richtung [weisen] und das Individuum in ihr», sprich: in der Berufsarbeit, «[festhalten]» (Weber, 1993, 55). Die Motivstruktur des Einzelnen, das, was ihn in seinem Erleben und Handeln bewegt: das allein ist die Praxis des religiösen Lebens. Die Berufsarbeit wird aus ihrer ständischen Bindung, ihrer Einbindung in die soziale Ordnung herausgelöst und allein dem Einzelnen überantwortet. Und insofern, als Stand und soziale Ordnung bisher etwas Gottgegebenes waren, findet gleichzeitig eine Verweltlichung der Berufsarbeit statt. Als auf sich allein gestellt, auch und gerade im zur Geltung kommen religiöser Glaubensvorstellungen, lebt der Mensch in «innerer Isolierung»; diese wiederum ist «eine der Wurzeln jenes illusionslosen und pessimistisch gefärbten Individualismus» (Weber, 1993, 62 f.). – Den Weg zu dem, was das Spezifische

1 Diese Studie wird im Folgenden zitiert nach ihrer Wiederveröffentlichung aus dem Jahre 1993 (Weber, [1904/05] 1993).

am Individualismus ausmacht, zur Individualität selbst, geht Weber allerdings nicht mehr. Wie sich zeigen wird, führt dieser Weg, ohne dass damit das Thema der Protestantischen Ethik verlassen würde, vom asketischen Protestantismus wieder zurück zu Luther.

1.2 Die soziale Wirklichkeit als Wirklichkeit menschlichen Handelns

Als Ergebnis dieser Freisetzungs- und Entzauberungsprozesse bleibt – um von der Protestantischen Ethik Webers wieder auf die Darstellung von Beck zurückzukommen – das Individuum übrig; ihm allein obliegt es, im Modus der «marktvermittelten Existenzsicherung», des sich Behauptens im «Massenmarkt und Massenkonsum» unserer Existenzformen (vom Arbeits- über den Wohnbereich bis hin zu den Massenmedien und den durch sie produzierten und vermittelten Meinungen) neue Möglichkeiten des geordneten Zusammenlebens, der «Re-Integration und Kontrolle», zu erschliessen und auch zu realisieren. Individualisierung heisst nichts anderes, als dass die Marktabhängigkeit auf unsere gesamte Existenz durchschlägt, auch auf uns selbst als Akteure unseres Lebensverlaufs. Den Endpunkt der Individualisierung bildet mithin die Zurichtung des Menschen zu einem Gesellschaftsmenschen im Sinne von Ferdinand Tönnies: zu einem unabhängigen Individuum als Ausdrucksmoment der «Natur und Bewegungen der politischen Ökonomie» (Tönnies, 1979, 44).

Die analytischen Dimensionen der «Freisetzung», der «Entzauberung» sowie der «Kontrolle bzw. Reintegration» machen allerdings erst eine Seite der Bedeutung von Individualisierung aus. Jede dieser drei Dimensionen wird zudem «entlang» einer weiteren «Dimension begrifflich [...] differenzier[t]: nämlich nach (*objektiver*) *Lebenslage* und (*subjektivem*) *Bewusstsein* (Identität, Personenwerdung)» (Beck, 1986, 206 f.). Individualisierung, als «in der Tradition der Lebenslagen- und Lebenslaufsforschung» stehend, soll – je bezogen auf die einzelnen Dimensionen – «sehr wohl zu unterscheiden [wissen] [von sich aus, als Kategorie?; P.-U. M.-B.] zwischen dem, was mit den Menschen geschieht, und dem, wie sie in ihrem Verhalten und Bewusstsein damit umgehen» (Beck, 1986, 207).²

Solche Formulierungen sind indes nicht geeignet, das Verständnis von Individualisierung zu klären. Wo, wenn nicht im Verhalten und Handeln der Individuen vollzieht sich Gesellschaft und wird Gesellschaft von den Individuen vollzogen? Soziale Wirklichkeit fassbar zu machen in Kategorien des Handelns –

2 An anderer Stelle ist die Rede von den «zwei Seiten» von Individualisierung: der «*Auflösung* vorgegebener sozialer Lebensformen» und «gewissermassen» der Herstellung «moderner Vorgaben» der Handlungsorientierung durch das Individuum, das zu diesem Zweck die «neue[n] institutionellen Anforderungen, Kontrollen und Zwänge» der modernen Gesellschaft «im eigenen Handeln in die Biographie hereinhol[t]» (Beck/Beck-Gernsheim, 1994, 11 f.). Inwiefern auch diese «neuen institutionellen Anforderungen, Kontrollen und Zwänge» vorgegeben sind, wäre noch zu klären.

angesichts der Entwicklung von Max Weber zu Talcott Parsons bis hin zu Jürgen Habermas etwas durchaus Naheliegendes – bedeutet explizit, diese Intention auch – und gerade – auf Phänomene wie «ständisch geprägte soziale Klassen», «soziale Klassenkulturen», «familiale Beziehungsgefüge» sowie auf Sozialgebilde wie die «Institutionen», ja zuhöchst auf «die Gesellschaft» zu richten (vgl. Beck, 1986, 208 ff.). Soziale Phänomene, Sozialgebilde gilt es gleichermaßen begreifbar zu machen als «bestimmte Arten menschlichen Zusammenhandelns», konstituiert im «verständlichen» Handeln [...] der beteiligten Einzelmenschen» (Weber, 1973, 439), oder als «interaction system, [that] is an *analytical aspect abstractable* from the total action processes of ist participants» (Parsons, 1966, 8). Mitnichten aber handelt es sich bei sozialen Phänomenen, Sozialgebilden – von den oft und gerne beschworenen ‹Strukturen› ganz zu schweigen – um eigenständige Größen, «dinghafte oder ein Eigenleben führende ‹personenhalte› Gebilde» (Weber, 1973, 439), welche dem menschlichen Handeln gleichsam gegenüberstehen, noch gar um Wirklichkeiten jenseits der Wirklichkeit menschlichen Handelns. Gerade dies aber trifft zu auf die objektiven Lebensläufe und Lebenslagen, wie sie bestimmt sind in den «analytischen Dimensionen der Individualisierung»: die «Medien, die eine Individualisierung [und] auch eine Standardisierung [bewirken]», die «sich aus den Achsen der industriegesellschaftlichen Lebensführung [...] herausentwickelnde Gesellschaft», der ein System von Betreuungs-, Verwaltungs- und Politik-Institutionen gegenüber[steht]», wobei diese Institutionen wiederum zu «Beschwörern und Verfechtern der ehemaligen Sicherheiten [werden]» (Beck, 1986, 210, 215) – um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Dass soziale Phänomene, Sozialgebilde oder, beziehungsreicher gesagt, soziale Tatsachen, wie sie konstituiert sind im Zusammenhandeln, in Handlungsmustern, in Interaktionssystemen, gedacht werden als eigenständige Entitäten – dies ist es, was letztlich die Widersprüchlichkeit der beschriebenen «analytischen Dimensionen der Individualisierung» ausmacht.

Zu Recht ergeht vonseiten der «Individualisierungstheorie» an die «Systemtheorie» der Vorwurf, die Annahme einer «vom Handeln und Denken der Individuen unabhängige[n] Existenz und Reproduktion des Sozialen» verkenne die Betrachtungsperspektive «von unten», vom Individuum aus; und naheliegenderweise – so lautet der Vorwurf weiter – tue sich eine mit «soziologischen Grossbegriffen», Begriffen des «Gesellschaftsganzen» arbeitende Soziologie schwer mit dem empirisch feststellbaren Sachverhalt zunehmender, von den Individuen eigenverantwortlich und insofern autonom vorgenommener Lebensführungen (Beck/Beck-Gernsheim, 1994, 29 ff.). Zu beachten ist allerdings: Kategoriale Bestimmungen sind keine Existenz- oder Wirklichkeitsbehauptungen; und es gibt nicht nur Kategorien, sondern auch Prinzipien der Kategorienbildung.

Wer nichts anderes tut, als der Wirklichkeit der Systeme – verstanden als einer Wirklichkeit jenseits der denkenden und handelnden Individuen – die

Wirklichkeit der Individuen – die unübersehbare Wirklichkeit der von den einzelnen hergestellten Lebensentwürfe und «individualisierten Lebensführungen» – entgegenzuhalten, verbunden mit der Aussage, jene löse sich in dieser auf, der bestätigt gerade die Ausgangswirklichkeit; eine Wirklichkeitsbehauptung steht gegen eine andere, und jede ist verantwortlich für den Bestand der anderen. Das «Soziale» in «sozialen Systemen [zu denken]», bedeutet in Wahrheit einzig, die soziale Wirklichkeit und mithin das Handlungsgeschehen unter einem bestimmten Gesichtspunkt in den Blick zu nehmen, sprich: für die Begriffsbildung ein bestimmtes Abstraktionskriterium vorzusehen. Dass die Individuen daraufhin nur insofern zum Gegenstand der Soziologie gehören, als sie Rollenerwartungen erfüllen und auf diese Weise zum Bestand von Interaktionssystemen beitragen, ja, sie sich so gesehen auch «gleich» sind, hat *nichts* mit der Wirklichkeit des Individuellen zu tun.

Mit dem Hinweis auf die empirisch feststellbare «Pluralisierung der Lebensformen» ergeht vonseiten der Individualisierungstheorie an «die Soziologie» die Aufforderung, «ihre Begriffsbildung und Forschungsroutinen [zu] überdenken» (Beck/Beck-Gernsheim, 1994, 31 f.), bei Inkaufnahme der Konsequenz einer allfälligen Ersetzung überkommener «Klassifikationen» oder, besser, Kategorien durch neue. Zum Verständnis von Individualisierung gehört – dem Vernehmen nach – unmittelbar die «Autonomisierung»: die Herauslösung des Individuums aus sozialen Zwängen, einhergehend mit der zunehmenden Verpflichtung, sein Leben nach eigenen Vorstellungen zu gestalten, aufgrund in Eigenverantwortung gefällter Entscheidungen (Beck, 1986, 216 f.; Beck/Beck-Gernsheim, 1994, 14 f.; Junge, 2002, 12 f.). Dazu muss das Individuum sich im Dickicht der vorfindlichen Regelungen, der «institutionellen Anforderungen, Kontrollen und Zwänge» zurechtfinden, um anschliessend aus einzelnen dieser Regelungen, wie aus Elementen selbst die Vorgaben seiner Lebensführung herzustellen. «[Der] oder die einzelne [rückt auf diese Weise] selbst [...] zur lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen» auf (Beck, 1986, 209). Vom Individuum ist eine «aktive Eigenleistung» gefordert, insbesondere muss es die institutionellen Verhaltensrichtlinien, an und mit denen es arbeitet, «im eigenen Handeln in die Biographie hereinholen» (Beck/Beck-Gernsheim, 1994, 12, 14). Offenkundig geht es um Wirkungszusammenhänge zwischen Verhaltensnormierungen durch Institutionen, Ordnungsvorgaben, ja durch soziale Systeme im Allgemeinen und vom Individuum für sich gesetzten und begründeten Handlungszielen oder gar Handlungsmaximen. Individualisierung meint dabei nichts anderes als eine bestimmte Art von Veränderungen, wie sie für solche Wirkungszusammenhänge in einem gewissen Zeitraum festzustellen sind. Nur – und darauf kommt es an – gilt es Veränderungen dieser Wirkungszusammenhänge begrifflich fassbar zu machen in und unter den kategorialen Bestimmungen von Interaktionssystemen.³

3 Auch aus der «Forschungsperspektive subjektorientierter Soziologie» von Karl Martin Bolte, welche Beck als methodische Grundlage für sich reklamiert (Beck, 1986, 206), erscheinen

1.3 Individuum und Gesellschaft

Der Weg, der zur Klärung des Verständnisses von Individualisierung führt, ist jedoch noch weit und auch beschwerlich. Denn die Widersprüchlichkeit der «analytischen Dimensionen von Individualisierung» wird gleichsam überlagert von einem weiteren Problem – und dieses ist gar dazu angetan, den Blick auf das Phänomen der Individualisierung vollends zu verstellen, selbst bei vorausgesetzter Klarheit betreffend der Natur kategorialer Bestimmungen. Es gerät mithin nichts Geringeres ausserhalb der Reichweite der wissenschaftlichen Betrachtung als die *Individualität des Individuums* respektive *das Individualistische an der Individualisierung*. Beides aber zählt unbedingt zum Gegenstand der Individualisierung, verbindet sich doch mit der dem Individuum überantworteten Aufgabe, die Vorgaben der eigenen Lebensführung selbst herzustellen, auch die Aufforderung, «sich gefälligst als Individuum zu konstituieren» (Beck/Beck-Gernsheim, 1994, 14).⁴ Der Grund des hier zu konstatierten Problems liegt im Umstand, dass gemäss der Diagnose von Niklas Luhmann – einer Diagnose, die fraglos zutrifft – in der Soziologie der «Gegensatz» oder, vorsichtiger formuliert, das Verhältnis von Gesellschaftsganzem und Individuum noch immer als «Konditionierungs- oder Steigerungsverhältnis» gedacht wird (Luhmann, 1989, 150 ff., bes. 154).

Einsteils erscheint das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als Kombination von zusehends «anspruchsvolleren Kollektivzielen», einem «starken Staat» und immer mehr «individuellen Freiheiten»; die Frage nach dem Verhältnis

gesellschaftliche Strukturen (oder Strukturelemente) als eine Wirklichkeit, die der Wirklichkeit des menschlichen Handelns gegenübersteht. Menschen werden von diesen Strukturen «geformt», «geprägt», sie «agieren» «in» ihnen oder ihnen «gegenüber», lassen sogar Strukturen aus ihren «Interessen, Denk- und Verhaltensweisen [hervorgehen]». – Mensch und Gesellschaft sind hier offenkundig der Realgrund des je anderen. Von der Bestimmung Webers, wonach das Spezifikum der soziologischen Betrachtungsweise darin besteht, dass «der Einzelne auch nach oben zu die Grenze und der einzige Träger sinnhaften Sichverhaltens [ist]» (Weber, 1973, 439), ist hier nichts zu spüren. Es besteht – wie es gleichfalls heißt – zwischen Mensch und Gesellschaft ein gegenseitiges Wirkungsverhältnis; mit dessen Erforschung «[wird] der wechselseitige Konstitutionsprozess von Mensch und Gesellschaft sichtbar». «Als akzeptierte Einsicht der Soziologie darf wohl angesehen werden, dass Mensch und Gesellschaft (wobei Gesellschaft hier als strukturiertes Geflecht sinnhafter menschlicher Interaktionen verstanden wird) sich gegenseitig bedingen und daher auch nicht isoliert voneinander ‹gedacht› werden dürfen.» (Bolte, 1983, 26 ff., 14; Beck, 1986, 206). – Was als Erkenntnisgrund vorausgesetzt ist, die Denkbarkeitsbedingung des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft, wird demnach durch empirische Forschung, die Feststellung realer Wirkungsverhältnisse zwischen Mensch und Gesellschaft, als Konstitutionsbedingung des zu erforschenden Gegenstandsbereichs freigelegt. Mit einem Wort: es geschieht, was Weber bereits in seiner Kritik an Rudolf Stommel beklagt hatte: die «Ineinanderschiebung» von «Gesetzlichkeit des Geschehens», von durch Tatsachenforschung festzustellenden (im Idealfall mit gesetzlicher Notwendigkeit verlaufenden) Wirkungsverhältnissen, und «Norm des Erkennens», von «Realgrund» und «Erkenntnisgrund» (Weber, 1973, 306).

4 Formulierungen in der Art, «Individualisierung [bedeutet], dass das Individuum zentraler Bezugspunkt für sich selbst und die Gesellschaft [werde]» (Junge, 2002, 7), erweisen sich als wenig hilfreich.

von Individuum und Gesellschaft erweist sich dabei wesentlich als Frage nach den Bedingungen der Steigerbarkeit von beidem, Kollektivzielen und individuellen Freiheiten. Die Durkheimsche «Arbeitsteilung», das «Konzept der Rollendifferenzierung» sowie das «Konzept der Systemdifferenzierung» sind sämtlich als Antworten auf diese Frage zu begreifen; Systemdifferenzierung etwa meint nichts Geringeres als die Verbindung des denkbar anspruchsvollsten Kollektivziels, der Bestimmung eines Systembestandes qua Ausschluss der (Welt-)Komplexität, mit der anspruchsvollsten Freiheitsgarantie, den das System konstituierenden und insofern vollziehbaren Sinnstrukturen als Ergebnis funktionaler (Binnen-)Differenzierung. Andernteils erscheint das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als Ergebnis des «evolutionären Prozesses» zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung. Gemeint ist der Prozess, im Zuge dessen die Gesellschaft selbst für die Institutionalisierung des Individualismus verantwortlich zeichnet, indem sie ihr eigenes Verhältnis zu den Individuen, deren Individualität damit sicherstellend und steigernd, gleichsam aus sich selbst erzeugt. Hierzu gehört insbesondere das Theorem oder, besser, die Denkfigur, wonach eine auf Individuen beruhende soziale Ordnung möglich wird durch die «Sozialisation der Individuen im Hinblick auf Kultur». Sozialisation heisst für das Individuum nichts anderes, als zusehends zu lernen, sich von sozialen Anforderungen, die es doch befolgen muss, zu unterscheiden, in – hier bezieht sich Luhmann auf George Herbert Mead – «I und me, in personal und social identity». Aufs Gesellschaftsganze bezogen findet in diesem Zusammenhang vorrangig die Theorie sozialer Systeme von Parsons Erwähnung.

Wird das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft aber in der genannten Weise als Konditionierungs- oder Steigerungsverhältnis gedacht, bleiben – wie immer dieses Verhältnis im Einzelnen gefasst sein mag – die Bestimmungen wechselseitig aufeinander bezogen. Ja, Individuum und Gesellschaft setzen sich gegenseitig implizit voraus. Eines von beiden aus diesem theoretischen Verbundverhältnis herauszulösen, käme der Auflösung dieses Verhältnisses gleich. Individualität aber heisst gerade Eigenidentität, Einzigartigkeit, Unverwechselbarkeit, mithin «Individualität». Das Individuum als Gegen- oder Ergänzungsstück zur Gesellschaft geht dagegen in dem zwischen ihm und der Gesellschaft bestehenden Verhältnis – so komplex dieses auch gestaltet sein, so elaboriert die verwendeten begrifflichen und theoretischen Instrumente auch sein mögen – letztlich doch unvermittelt auf. Die Teilbarkeit ist in seinem Begriff gleichsam mitgedacht; es vermag auf seinem Begriff fremde Elemente zurückgeführt zu werden, ohne dass es dadurch seine Bestimmung als Individuum verliert.⁵ Dies alles lässt nur einen

5 Nach einem bekannten Topos der neukantianischen Wissenschaftslogik heisst die Individualität eines Individuums, die in vorausgesetzten Verhaltensregularitäten oder auch Verhaltensnormierungen vollständig aufgelöst zu werden vermag, «Besonderheit», wogegen das Prädikat

Schluss zu: Durch das Verbleiben im Verbundverhältnis von Individuum und Gesellschaft wird die Frage nach der *In-individualität* des Individuums verunmöglicht.

Zur Bestimmung eines Begriffs von Individualisierung, der seinen Namen auch verdient, ist das Verhältnis von individueller Autonomie und gesellschaftlichen Zwängen als Leitfaden demnach in keiner Weise ausreichend. Zwischen den Verhaltensnormierungen durch Institutionen, Ordnungsvorgaben, ja durch soziale Systeme im Allgemeinen und den vom Individuum für sich gesetzten und begründeten Handlungszielen oder gar Handlungsmaximen eröffnet sich vielmehr ein Verhältnis, das noch immer unmittelbar dem als Konditionierungs- oder Steigerungsverhältnis gedachten Verhältnis von Individuum und Gesellschaft entspricht. Sein Leben selbst gestalten, als ‹In-individuum›, beinhaltet aber auch und gerade die Konstitution sowie Auffassung der sozialen Wirklichkeit aus einer selbst gesetzten Perspektive, die Gliederung und Beurteilung der Dinge und Vorgänge nach eigenen Relevanzgesichtspunkten und persönlichen Werthaltungen. Doch das Element einer *inhaltsunabhängigen*, mithin *prinzipiell individualistischen* Wirklichkeitsauffassung und Wirklichkeitsgestaltung ist im Begriff der Individualisierung als Autonomisierung nicht enthalten.⁶

der «Individualität» nur der Individualität als Einzigartigkeit, als In-individualität zukommt (Hönigswald, 1912, 51 ff.; Rickert, 1902, 358; Merz[-Benz], 1990, 177 f., 280).

6 Es bestätigt sich im Weiteren die Befürchtung, dass die Unbestimmtheit des Individualisierungsbegriffs gleichsam legitimiert, ja begründet wird mit der Vielfalt der in der sozialen Wirklichkeit – angeblich – festzustellenden Auftretensformen von Individualisierung, der «Vielzahl von Individualisierungsprozessen und [dementsprechend, P.-U. M.-B.] [Individualisierungs-]diagnosen» (Junge, 2002, 9); es ist gar die Rede von «Ambiguitäten im realen Veränderungsprozess», die auf den Individualisierungsbegriff durchschlagen (Kippele, 1998, 13). Und tatsächlich – um nur eine Belegstelle zu nennen: «Es gibt nicht ‹die› individualisierte Gesellschaft. [...] So ist je nach Gruppe, Milieu, Region zu prüfen, wie weit Individualisierungsprozesse – offen oder verdeckt – jeweils ausgeprägt und fortgeschritten sind» (Beck/Beck-Gernsheim, 1994, 16). Wenn allerdings die «inhaltliche Konkretisierung» von Individualisierung variiert mit der Pluralisierung der Lebensformen und der Flexibilisierung des Lebensverlaufs (Junge, 2002, 7 f.), unter «Individualisierung im Allgemeinen» dagegen nicht mehr verstanden werden soll als «eine zunehmende Bedeutung des Individuums für den Vergesellschaftungsprozess» (Junge, 2002, 9), dann bleibt von einem Begriff von Individualisierung, der seinen Namen als Begriff verdient, d. h. auf ein klar bestimmtes Abstraktionskriterium zurückgeht und in seinen Elementen eindeutig definiert ist, schlachtweg nicht mehr allzu viel übrig. Worauf soll derjenige – so bleibt nurmehr rhetorisch zu fragen –, der von diesem Begriff von Individualisierung als einem erkenntnisleitenden Begriff ausgeht, seinen Blick *nicht* richten? «Empirisch erhobene Daten» seien – so heisst es – «*theorieimprägnierte Daten*», «geprägt [...] durch ein theoretisches Vorverständnis». «Je nach dem Vorverständnis von Individualisierung [entstehe] ein anderes Bild» (Junge, 2002, 17f). – Ein wahres Wort! Kann aber von einem Bestreben, «aus der unendlichen Zahl der Beobachtungstatsachen, die sich über eine konkrete Erscheinung oder über einen konkreten Bereich gewinnen lassen, eine solche Auswahl [...] [zu] treffen, dass sich die beschreibenden Feststellungen zu einem kohärenten Ganzen zusammenfügen und eine ‹angemessene› und ‹genaue› Beschreibung darstellen» (Parsons, [1945] 1964, 32) – kann von einem solchen Bestreben in Bezug auf die Individualisierung noch ernsthaft die Rede sein? Vielmehr fällt, was als eine zentrale Kategorie der Gegenwartsoziologie gelten soll – auf einzelne Bereiche der Gesellschaft ebenso anwendbar wie auf gesamtgesellschaftliche Veränderungen und deren Folgen (Kippele, 1998, 12) –, offenkundig der Beliebigkeit anheim.

1.4 Das Individualistische an der Individualisierung

Wir kommen indes weiter, wenn wir uns auch von dem in den bisherigen Bestimmungen noch immer mitgeführten Gedanken einer «Individualisierung im Allgemeinen» endgültig lösen. Gemeint ist die Individualisierung als Begriff alles dessen, was den empirisch vorfindlichen als individualistisch qualifizierten Lebensformen gemeinsam ist. In Abkehr von der Individualisierung als Allgemeinbegriff – und auch von der Individualisierung als einem empirischen Begriff – gilt es nunmehr, mit dem Verständnis von Individualisierung als Kategorie Ernst zu machen, der Individualisierung als – nach einem ebenso veralteten wie treffenden Ausdruck – Bewusstseinsdisposition, «Wirklichkeiten aufzufassen und anzufassen» (Tönnies, 1979, 93 f.). Diese Bewusstseinsdisposition hat nichts Prozesshaftes, nichts von einem Wirklichkeitsgeschehen mehr an sich, vielmehr finden erst auf sie hin Individualisierungsprozesse – als empirisches Phänomen – überhaupt statt. Für die Individualisierung als Konstituente oder, zuhöchst, Konstituens der sozialen Wirklichkeit ist daher der Begriff des Individualismus der geeignete. Individualisierung weist damit über die empirische Wirklichkeit hinaus und ist mit ihr doch auf mannigfache Weise vermittelt. Dass Individualisierung das Ergebnis des Modernisierungsprozesses ist oder, vorsichtiger, im Zuge des Modernisierungsprozesses Gestalt gewinnt, auch konkrete Gestalt, und am Modernisierungsprozess weiter mitwirkt, ist unstrittig. Individualisierung als Konstituens der Modernisierung bedeutet aber auch und gerade, dass jenseits aller Prozesse, die innerhalb der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit verlaufen – dem, was üblicherweise als Gegenstand der Modernisierungstheorie angesehen wird – im Handeln der Menschen etwas zur Wirkung kommt, das in diese Wirklichkeit hineinwirkt, sich in ihr aber nicht erschöpft. Der im Zusammenhang mit der Individualisierung geläufige Begriff vom Individuum als Gestalter der sozialen Realität muss mithin in einem entscheidenden Punkt ergänzt werden.

Was aber ist dieses «Individualistische an der Individualisierung», das, was über alle Inhalte, über alle Realitätssachverhalte hinweg den Begriff des Individualismus ausmacht? Die Antwort verweist auf ein Werk, das bisher unter dem Thema Individualisierung nicht rezipiert worden ist: Ernst Troeltschs «Darlegung des Kausalzusammenhangs zwischen Protestantismus und moderner Welt» (Troeltsch, 1911, 101). Dieser von Troeltsch vorgenommene Versuch einer historischen Erklärung ist nichts weniger als ein Analogon eines der bedeutendsten Ansätze zur Erklärung der Entstehung der modernen Welt oder, präziser, der Hervorbringung «der schicksalsvollsten Macht unsres modernen Lebens: de[s] *Kapitalismus*»; gemeint ist die Protestantismusthese von Max Weber (Weber, 1988a, 4). Sowohl was ihren geschichtlichen Entstehungskontext, als auch was ihren logischen Aufbau angeht, sind die Protestantismusthesen von Weber und Troeltsch vielfach miteinander vermittelt. Man kann sogar sagen: die Erläuterung der einen impliziert bis zu einem gewissen Grade die Erläuterung der anderen. Indes war es Weber,

der seine Protestantismusthese als Erster in ausgearbeiteter Fassung vorlegte, während Troeltsch mit der von ihm entwickelten Protestantismusthese auf Weber antwortete – wenngleich ausweichend oder gar verklausuliert – und auch nicht umhin kam, erläuterungsweise auf Weber zu rekurrieren. Folgerichtig führt der Weg zur Erschliessung der Protestantismusthese von Troeltsch über Weber.

Für Max Weber steht fest, dass in Ergänzung der «ökonomischen Bedingungen» der Kapitalismus in seiner Entstehung «auch von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler *Lebensführung* abhängig ist» (Weber, 1988a, 16); und diese Arten der Lebensführung weisen in den sie «formenden Elementen» ihrerseits zurück auf «religiöse Mächte», insbesondere auf den Protestantismus (Weber, 1988a, 16). Die die Eigenart des Kapitalismus am unmittelbarsten repräsentierende Art der Lebensführung ist die Berufsarbeit. Und dass der Berufsarbeit für unser Denken und Tun noch immer eine herausragende Bedeutung zukommt, liegt begründet im protestantischen Verständnis der Heilsgewinnung. Diese These Webers war in der Vergangenheit Gegenstand zahlreicher geschichts- und sozialwissenschaftlicher Forschungsvorhaben; doch ein entscheidender Problempunkt ist bis heute offengeblieben:

Bekannt und auch dokumentiert sind die von Weber in seinen religionssoziologischen Arbeiten vorgenommenen Bezugnahmen auf einzelne Werke des Theologen, Religionshistorikers, Geschichtsphilosophen und Soziologen Ernst Troeltsch. Kaum bekannt, geschweige denn inhaltlich und systematisch erschlossen ist dagegen die Tatsache, dass Ernst Troeltsch in seinen Schriften eine eigene Protestantismusthese entwickelt hat – eine These über den Zusammenhang von Protestantismus und moderner Welt, die durchaus als Alternative zu der entsprechenden These Webers verstanden werden darf. Troeltsch zufolge zeichnet der Protestantismus verantwortlich für das Hervorkommen des Individualismus als Konstituens der modernen Kultur. Troeltsch sieht den Protestantismus indes erklärtermassen von Anfang an als Teil eines universalgeschichtlichen Zusammenhangs, wobei er auch dem Protestantismus als solchem universalgeschichtliche Bedeutung zuschreibt; Weber dagegen begreift den Protestantismus in seinem Einfluss auf die menschliche Lebensführung primär als Einzelphänomen, dem erst im Gefolge des für die moderne Welt insgesamt schicksalhaften Kapitalismus universalgeschichtliche Bedeutung zuwächst. Was das Verhältnis der von Weber und Troeltsch ausgearbeiteten Beziehungen zwischen Protestantismus und moderner Welt indes so interessant und erläuterungsreich macht, ist der Umstand, dass Weber und Troeltsch für ihre Erklärungsversuche dieselbe methodologische Grundlage in Anspruch nehmen: die Geschichtslogik Heinrich Rickerts. So bietet sich die Möglichkeit, von einer gemeinsamen Basis aus die logische Struktur sowie den Inhalt der jeweiligen Protestantismusthese herauszuarbeiten und die beiden Varianten der These einander gegenüberzustellen. Die nachfolgenden Ausführungen sollen hierzu einige Angaben vermitteln.

Ich beginne mit einigen Bemerkungen zum Entstehungskontext der beiden Protestantismusthesen (2.1). Anschliessend beschäftige ich mich in einem zweiten Punkt zunächst mit der Protestantismusthese Max Webers; Webers eigenen Vorgaben entsprechend gilt es, den Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus zu bestimmen als eine idealtypische Konstruktion eines realen Entwicklungsverlaufs (2.2). Danach erfolgt als Drittes die Darstellung der Protestantismusthese von Ernst Troeltsch; die von Troeltsch vorgenommene universalgeschichtliche Rekonstruktion des Kausalzusammenhangs von Protestantismus und moderner Welt – das ist hier unser Thema (2.3). Als Letztes richtet sich meine Aufmerksamkeit auf die zwischen den beiden Thesen zu konstatierten Gemeinsamkeiten und Unterschiede (2.4), ergänzt durch einen – fürs Erste – kleinen Gedanken betreffend des Verhältnisses, wie es sich eröffnet zwischen dem Individualismus als Prinzip der Wirklichkeitsgestaltung und den begrifflichen und theoretischen Grundlagen der modernen Soziologie (2.5).

2 Die Protestantismusthesen von Max Weber und Ernst Troeltsch

2.1 Zum geschichtlichen Entstehungskontext

In den Jahren 1904 und 1905 erscheint im «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» die erste Fassung von Max Webers Studie «Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus» (Weber, 1904; Weber, 1905). Kurz danach erhält Max Weber vom Verband der Historiker Deutschlands die Aufforderung, auf der für April 1906 geplanten nächsten Jahrestagung des Verbandes über die Ergebnisse seiner Studie vorzutragen; doch Weber reicht diese Aufforderung weiter an seinen Heidelberger Kollegen und Freund Ernst Troeltsch. Und Ernst Troeltsch nimmt daraufhin die Gelegenheit wahr, der wissenschaftlichen Öffentlichkeit in einem langen und gelehrten Vortrage seine Auffassung über «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt» näher zu bringen. Dieser Vortrag wird noch im selben Jahr in der «Historischen Zeitschrift» publiziert (Troeltsch, 1906); eine zweite, erweiterte Fassung erscheint 1911 als Monographie (Troeltsch, 1911). Weshalb Weber der an ihn gerichteten Aufforderung nicht nachgekommen ist, bleibt unklar. Troeltsch hält hierzu in einer Anmerkung zu seinem Vortrage fest, Weber sei «leider durch anderweitige Arbeiten [...] verhindert» gewesen (Troeltsch, 1906, 1 [Anm. 1]); doch ebenso darf vermutet werden, dass Weber sich nach der in den Jahren zuvor durchlittenen Krankheit noch nicht in der Lage sah, vor einer grossen und anspruchsvollen Zuhörerschaft wie derjenigen des Historikertages zu bestehen (Lehmann, 1996, 10). Bedeutsamer als die Gründe für Webers Verhindertsein sind indes die aus der Übernahme des Vortrags durch Troeltsch resultierenden Konsequenzen für die Behandlung des gestellten Themas. Tatsächlich stellt Troeltsch unmissverständlich fest, dass er für

die Beschäftigung mit dem Thema «Protestantismus und moderne Welt» eigene, von ihm selbst gesetzte Gesichtspunkte vorsieht, und dementsprechend grenzt er sich auch von Weber ab. Die dabei gemachten Aussagen von Troeltsch vermitteln zusammen mit den von Weber anschliessend – oft in verschlüsselter Form – gegebenen Antworten bereits einen vergleichsweise präzisen Vorblick auf die zwischen den beiden Protestantismusthesen bestehenden sachlichen Differenzen.

In der bereits erwähnten Anmerkung zu seinem Vortrag auf dem Deutschen Historikertag räumt Troeltsch – sich wiederum ausdrücklich auf Weber beziehend – ebenfalls ein, bei ihm könnten «die politisch-wirtschaftlich-sozialen Partien des Themas keine fachmännische Erledigung finden»; er hätte sich seinerseits «nur mit der Staats-, Kirchen- und Kulturidee des Altprotestantismus selbstständig beschäftigt, ausserdem mit den philosophisch-wissenschaftlichen und den religiösen Zusammenhängungen» (Troeltsch, 1906, 1 [Anm. 1]). «Für die nähere Ausführung und Begründung» der von ihm erarbeiteten Forschungsergebnisse verweist er auf seinen «Beitrag» zum, Sammelwerk «Kultur und Gegenwart»: seine Schrift «Protestantisches Christentum und Kirche der Neuzeit»; in dieser Schrift sollen auch seine früheren Arbeiten zum Thema «Protestantismus und moderne Welt» verzeichnet sein (Troeltsch, 1906, 1 f. [Anm. 1]).⁷ Was Troeltsch damit zum Ausdruck bringt, ist nichts Geringeres, als dass er selbst bereits seit längerem, Jahre bevor er in die Lage kam, Weber auf dem Jahrestag des Historikerverbandes zu vertreten, sich mit dem Thema «Protestantismus und moderne Welt» befasst und dies auch in einigen seiner Publikationen dokumentiert hat. Immerhin nimmt Troeltsch in seinem Vortrag an mehreren Stellen zustimmend auf Webers Protestantismusthese Bezug, wobei er lediglich einen kleinen Vorbehalt anbringt. Dieser Vorbehalt ist indes von grösster Wichtigkeit. Eines ist Weber – wie Troeltsch unmissverständlich festhält – «vollständig gelungen»: «der Nachweis», dass «es die spezifisch calvinistische Askese ist, die [...] die seelische Verfassung geschaffen hat, auf deren Boden die gewaltige und im Grunde so naturwidrige Entfaltung des Kapitalismus stattfinden konnte» (Troeltsch, 1906, 45 u. 43 f.). Doch «vielleicht» – so heisst es bei Troeltsch weiter – «[darf] man [...] stärker betonen [...], dass diese besondere Art der reformierten Arbeitsaskese [die calvinistische Askese; P.-U. M.-B.] doch auch durch die besonderen Bedingungen der westlichen Geschäftslage und besonders durch die Zurückhaltung des Dissent vom Staat und der staatlichen Kultur mitbestimmt wurden» (Troeltsch, 1906, 45). Trifft dies aber zu und wurde – was Troeltsch ausdrücklich «betonen» will – die «reformierte Arbeitsaskese» in ihrer Bedeutung für die Entstehung der modernen Welt tatsächlich von ökonomischen und politischen Kräften mitbestimmt, dann ordnet sie sich in das Geflecht der an der Entstehung der modernen Welt insgesamt beteiligten

⁷ «Die Kultur der Gegenwart, Teil I Abteilung IV. I. Hälfte» und als Teil davon auch die Schrift «Protestantisches Christentum und Kirche der Neuzeit» ist am 20. Januar 1906 erschienen (Ernst-Troeltsch-Bibliographie, 1982, 74).

individuellen Kausalbeziehungen umstandslos ein. Von einer herausragenden Bedeutung des Protestantismus, vom Protestantismus als dem Grund für die Hervorbildung der «schicksalsvollsten Macht des modernen Lebens» (Weber, 1988a, 4) – wie Weber dies vorsieht –, kann dann wohl kaum mehr die Rede sein. Dieser Befund wird überdies bestätigt durch die Tatsache, dass nach Troeltsch der von Weber ausgearbeitete Zusammenhang von Protestantismus respektive Calvinismus und modernem Kapitalismus auf den Bereich der Wirtschaft beschränkt ist – und der Bereich der Wirtschaft steht bei Troeltsch gleichbedeutend neben den Bereichen der «Familie», des «Rechts», des «Staates», der «Gesellschaft», der «Wissenschaft» sowie der «Kunst» (Troeltsch, 1906, 29–56). Der Webersche Zusammenhang von Calvinismus und modernem Kapitalismus ist daher nach Ansicht von Troeltsch nicht mehr als eine einzelne historische Kausalbeziehung unter anderen; er erscheint lediglich als *ein Teil* der zur Entstehung der modernen Welt führenden universalgeschichtlichen Entwicklung. Die universalgeschichtliche Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt – das aber ist das Thema von Ernst Troeltsch; und mithin besagt der von Troeltsch gegenüber Weber gemachte Vorbehalt im Grunde nichts Geringeres, als dass Troeltsch die Webersche Protestantismusthese seiner eigenen gleichsam einfügt.

Max Weber hat sich zu der Rezeption seiner Protestantismusthese durch Troeltsch nicht geäussert – zumindest nicht direkt. Einige seiner Äusserungen im Zusammenhang mit der Rachfahl-Kontroverse erscheinen indes durchaus bemerkenswert. Im Jahre 1909 veröffentlicht der Kieler Historiker Felix Rachfahl in der «Internationalen Wochenschrift» eine umfangreiche Abhandlung mit dem Titel «Calvinismus und Kapitalismus», in der er Weber und Troeltsch, vor allem aber Weber, aufs heftigste kritisiert (Rachfahl, 1909; zitiert nach dem Wiederabdruck Rachfahl, 1987). Max Weber verfasst daraufhin umgehend eine «Antikritik», in der er sich zunächst vehement dagegen verwahrt, mit Troeltsch als «Kollektivität» angesehen zu werden (Weber, 1910; zitiert nach dem Wiederabdruck Weber, 1987, 149). Weber stellt klar: wenn Troeltsch «sich auf Darlegungen von [ihm] bezogen [habe], so handelte es sich [...] stets um für sein Problem peripherisch liegende Berührungen seiner Resultate mit den meinigen» (Weber, [1910] 1987). Überdies hätte er – so fügt Weber hinzu – seine «Arbeiten über diese Dinge», d. h. über Calvinismus und Kapitalismus, «z. T. schon vor 12 Jahren [1897] im Kolleg» vorgetragen (Weber, [1910] 1987, 150). Bei diesem «Kolleg» handelt es sich offenkundig um eine der ersten Lehrveranstaltungen Webers in Heidelberg; und die «Arbeiten», von denen Weber spricht, betreffen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit seine Rezeption von Eberhard Gotheins «Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes» aus dem Jahre 1892. Es war Gothein, der in seinem Werk den für Weber höchst interessanten Befund formuliert hat, «die calvinistische Diaspora [sei] zugleich die Pflanzschule der Kapitalwirtschaft» (Gothein, 1892, 674). Wiederum auf Troeltsch bezogen hält Weber fest, dieser «entwick[le] den

historischen Prozess des Aufbaues der *Soziallehren* der christlichen Kirchen» – er selbst «habe bisher nur ein bestimmtes Phänomen der *Lebensführung* [die kapitalistische Berufssarbeit; P.-U. M.-B.] in seiner (ursprünglich) religiösen Bedingtheit verständlich zu machen gesucht» (Weber, [1910] 1987, 150). Das allerdings ist eine höchst selektive Charakterisierung der Arbeit von Troeltsch. Denn Weber erwähnt damit lediglich das in den Jahren 1908 bis 1910 als Aufsatzfolge erschienene Werk von Troeltsch «Die Soziallehren der kirchlichen Kirchen und Gruppen» (Ernst-Troeltsch-Bibliographie, 1982, 89), während er die Tatsache, dass Troeltsch eine eigene Protestantismusthese entwickelt hat, schlicht übergeht. Dies ist umso erstaunlicher, als Rachfahl seine Kritik ausdrücklich gegen Webers *und* Troeltschs Arbeiten zum Thema Protestantismus und Kapitalismus respektive Protestantismus und moderne Welt gerichtet hat (Rachfahl, [1909] 1987, 58). Bei Rachfahl ist von den Troeltschschen «Soziallehren» nirgends die Rede.

Kurz nach Max Weber nimmt auch Ernst Troeltsch zu den Vorwürfen von Felix Rachfahl Stellung; und auch Troeltsch betont seinerseits, er und Weber bildeten *keine* «gemeinsame wissenschaftliche Firma» (Troeltsch 1910; zitiert nach dem Wiederabdruck Troeltsch, 1987, 189). Wiederum grenzt sich Troeltsch in höchst bezeichnender Weise von Weber ab. Die «Arbeiten von Max Weber über den «Geist des Kapitalismus und die protestantische Ethik» [seien] zu verstehen» (Troeltsch, [1910] 1987, 189) im Kontext des «Problem[s], das Verhältnis des realen, wirtschaftlich-sozialen «Unterbaus» der neuzeitlichen Entwicklung zu ihrem ideologischen wissenschaftlich-ethisch-religiösen «Überbau» klar zu machen» (Troeltsch, [1910] 1987, 189). Bei seinen eigenen Untersuchungen handle es sich dagegen «wesentlich [um] religionsgeschichtliche Untersuchungen», wobei «freilich» auch er «die Abhängigkeiten des religiösen Elements von den realen Lebensbedingungen wie umgekehrt die Wirkung jener auf diese sich zum Gegenstand [habe] machen müssen» (Troeltsch, [1910] 1987, 191). «Hier habe [er] nun gegenüber landläufigen Überschätzungen der Kulturwirkungen des Protestantismus diese [Wirkungen; P.-U. M.-B.] in ihrer Abhängigkeit und in ihrer Begrenzung nachzuweisen gesucht, andererseits auch wieder ihre positive Wirkung hervorgehoben» (Troeltsch, [1910] 1987, 191). In Webers Protestantismusthese sieht Troeltsch den «Spezialfall» einer Entwicklung, in deren Verlauf wirtschaftliche und soziale Erscheinungen zunächst «ideell beeinflusst und durchwirkt sind, ehe sie rückwirkend wieder das ideologische Element unter ihren Bann bringen» (Troeltsch, [1910] 1987, 190). Die Ergebnisse dieser «historisch-genetische[n] Analyse» Webers hat Troeltsch – wie er explizit feststellt – «in allem Wesentlichen» übernommen (Troeltsch, [1910] 1987, 191). Äußerst vielsagend fügt Troeltsch allerdings hinzu: «Ich habe seine [Webers; P.-U. M.-B.] Ergebnisse lediglich in einen anderen, von meinem Erkenntnisziel aus bestimmten Zusammenhang eingestellt» (Troeltsch, [1910] 1987, 191 f.). Aber handelt es sich bei der

Protestantismusthese Max Webers tatsächlich um die Behandlung eines «rein wirtschaftsgeschichtlichen» Problems (Troeltsch, [1910] 1987, 190 u. 192), wie Troeltsch vorgibt? Begreift Weber die Beziehung von Calvinismus und Kapitalismus tatsächlich – wiederum nach der Charaktersierung von Troeltsch – als ein historisches «Einzelphänomen» (Troeltsch, [1910] 1987, 192)? Und lässt sich die Protestantismusthese Webers dem von Troeltsch untersuchten Kausalzusammenhang von Protestantismus und moderner Welt schliesslich «einarbeiten» – als Teil eines «Ganzen», als Teil des Gesamtkontextes des «religiösen Elements des Protestantismus in seiner Stellung zu den kulturgeschichtlichen Umgebungszusammenhängen» (Troeltsch, [1910] 1987, 192)? Um diese Fragen zu klären, müssen wir uns nunmehr den beiden Protestantismusthesen selbst zuwenden. Und unser nächstes Thema ist daher folgerichtig die Darstellung der logischen Struktur sowie des Inhalts der Protestantismusthese von Max Weber.

2.2 Bestimmung der geschichtslogischen Struktur sowie des Inhalts der Protestantismusthese Max Webers

Welches ist das Erkenntnisziel von Max Webers Studie «Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus»? Keinesfalls sucht Weber in dieser Studie nach einer umfassenden Antwort auf die Frage nach der geschichtlichen Herkunft, der epochalen Eigenart und dem mutmasslichen Schicksal des modernen Kapitalismus. Und ebenso wenig begreift Weber seine Protestantismusstudie als Antwort auf Marx; Weber hat sich ausdrücklich dagegen verwahrt, die Einseitigkeiten einer rein «ökonomischen Geschichtsbetrachtung» durch ein Geschichtsverständnis von «idealistischer» respektive «spiritualistischer» Provenienz ersetzen zu wollen. Auch die «töricht-doktrinäre These», der «kapitalistische Geist [...] [habe] nur als Ausfluss bestimmter Einflüsse der Reformation [...] entstehen können» (Weber, [1904/05] 1993, 50 f.),⁸ weist er entschieden von sich; und vollkommen fern liegt ihm die Ansicht, «dass der Kapitalismus als *Wirtschaftssystem* ein Erzeugnis der Reformation sei» (Weber, 1988b, 83).⁹ Es soll vielmehr – so schreibt Weber selbst – «nur festgestellt werden, ob und wieweit [...] tatsächlich religiöse Einflüsse bei der qualitativen Prägung und quantitativen Expansion [des «Geistes» des Kapitalismus; P.-U. M.-B.] über die Welt hin mitbeteiligt gewesen sind und welche konkreten Seiten der kapitalistischen Kultur auf sie zurückgehen» (Weber, [1904/05] 1993, 51). Worum es Weber einzig geht, sind die «Wahlverwandtschaften zwischen gewissen Formen des religiösen Glaubens» und dem kapitalistischen Geist, zwischen dem Protestantismus und der «Berufsethik» des Kapitalismus (Weber, [1904/05] 1993, 51). Dieses Einwirken «religiöser Motive» auf die Berufsethik des Kapitalismus

8 Ein Teil der Aussage Webers wurde weggelassen, da sie Gegenstand einer von Weber nachmals eingefügten und von mir anschliessend zitierten Ergänzung ist; P.-U M.-B.

9 Diese Ergänzung stammt aus der im Jahre 1920 im Rahmen der «Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie I» erschienenen zweiten Fassung der Protestantismusstudie.

sucht Weber darzustellen in Gestalt eines Idealtypus, näherhin der idealtypischen Konstruktion einer geschichtlichen Entwicklung.

Warum aber bedient sich Weber des Begriffs des Idealtypus? Und was ist unter einem Idealtypus zu verstehen? Eine reale geschichtliche Entwicklung umfasst eine Reihe von aufeinanderfolgenden historischen Individuen, von einzigartigen Zuständen des Geschichtsgeschehens; diese historischen Individuen sind durch gleichfalls individuelle kausale Wirkungsverhältnisse miteinander verbunden, ja sie sind im Zuge dieser Wirkungsverhältnisse selbst erst entstanden. Das ist der klassische, von Heinrich Rickert in seinem Werk «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» geprägte Begriff einer geschichtlichen Entwicklung (Rickert, 1902, 437 u. 579 ff.; Merz[-Benz], 1990, § 8., bes. 193 ff., § 10, bes. 211 ff.); dieser Begriff wird von Weber uneingeschränkt übernommen (Merz[-Benz], 1990, 371 ff. u. § 13c.). Geschichtliche Entwicklungen erkennen heißt demnach, konkreten Wirkungen konkrete Ursachen «zurechnen» zu können; von bestimmten Ausschnitten der gegenwärtigen Wirklichkeit aus muss – im kausalen Regressus – ein Weg gefunden werden zu den für das Gewordensein dieser Ausschnitte verantwortlichen Ursachen. Zur Herstellung einer solchen Zurechnung von konkreten Wirkungen und konkreten Ursachen bedarf es indes methodischer Hilfsmittel – und Webers bevorzugtes Hilfsmittel hierbei ist der Idealtypus, näherhin der Idealtypus als Begriff einer «Entwicklung» (Weber, 1973, 203; Merz[-Benz], 1990, 403 ff.). Der Idealtypus enthält zu einer geschichtlichen Entwicklung seinerseits das «Idealbild»; der Idealtypus zeigt mithin das «Idealbild einer Umbildung» – einer «Umbildung», wie sie in den einzelnen Begebenheiten des realen kausal bedingten Geschehens nur andeutungsweise und partiell verkörpert ist. Was in einer realen geschichtlichen Entwicklung nur undeutlich hervortritt – im Idealtypus erhält es seine reine, unverkürzte Darstellung. Der Idealtypus ist ein «Gedanken-» respektive «Phantasiebild» dessen (Weber, 1973, 191 ff., 275 u. 277), was realiter nur höchst unvollkommen und andeutungsweise verkörpert ist. Auf diesen fiktionalen Charakter des Idealtypus aber kommt es an. Wird nämlich eine reale geschichtliche Entwicklung gleichsam mit ihrem Idealtypus konfrontiert, dann treten allfällige Entsprechungen hervor; ja es wird überhaupt erst sichtbar, wo, an welcher Stelle in der Wirklichkeit Kausalverbindungen von der Art, wie sie im Idealtypus in reiner Form vorgedacht, konstruiert sind, bestehen und erforscht werden müssen. Weber selbst schreibt: «Um die wirklichen Kausalzusammenhänge zu durchschauen, *konstruieren wir unwirkliche*» (Weber, 1973, 287); und solche unwirklichen Kausalzusammenhänge enthält der Idealtypus. Auch und gerade die Webersche Protestantismusthese, der von Weber konzipierte Zusammenhang von protestantischer Berufsethik und kapitalistischem Wirtschaftshandeln, ist ein Idealtypus, mit dessen Hilfe in der Mannigfaltigkeit des Geschichtsgeschehens das Einwirken religiöser Motive auf die kapitalistische Kultur aufgespürt werden soll. Die Webersche Protestantismusthese ist *keine* historische Kausalerklärung;

sie ist vielmehr eine logisch-methodische Konstruktion, die Kausalerklärungen erst ermöglichen soll.

Der Idealtypus als eine logisch-methodische Konstruktion ist eine Eigenleistung Webers, gefügt allerdings aus Bestandteilen der Rickertschen Geschichtslogik; nur der Name «Idealtypus» stammt bekanntlich von Georg Jellinek. Von den Elementen, aus denen Idealtypen gebildet sind, möchte ich hier nur die allerwichtigsten nennen:¹⁰ Zu einem Idealtypus gehören erstens die für die Konstitution des fraglichen geschichtlichen Geschehens vorausgesetzten Wertideen; diese Wertideen werden gedacht als in reiner, unverkürzter Gestalt die Motive, die Erwägungen der Handelnden bestimmend. Und zweitens ist ein Idealtypus gefügt aus einem Zusammenschluss, «einem in sich einheitlichen *Gedankengebilde*» (Weber, 1973, 191) derjenigen Handlungsbestandteile, welche geeignet sind, die vollkommene Verwirklichung der betreffenden Wertinhalte anzuzeigen. Warum aus diesen bestimmten Wertideen als Motiven diese bestimmten Handlungen erfolgen, ist im Idealtypus auf reine, durchschaubarste Weise, und das heißt für Weber gleichzeitig: in rationaler Form, dargestellt.

Woraus besteht nun die idealtypische Konstruktion der Protestantismusthese? Das die Erwägungen der Handelnden bestimmende Motiv ist der «kapitalistische Geist»; die Wertidee, die dieses Motiv erfüllt, ist die Berufsethik des Calvinismus; und das Gebilde von Handlungen, welches die vollkommene Verwirklichung der Wertidee respektive des Motivs anzeigt: das sind die Grundsätze der aus dem Calvinismus hervorgewachsenen puritanischen Auffassung des Berufs- und Erwerbslebens. Fest steht auch die methodische Leistung der Protestantismusthese: Wird nämlich die reale wirtschaftsgeschichtliche Entwicklung mit der Protestantismusthese konfrontiert, vermag daraufhin zunächst bestimmt zu werden, inwiefern die Prinzipien des puritanischen Wirtschaftshandelns eine Überwindung der traditionellen Bedarfsdeckungswirtschaft darstellen; und auf dieser Grundlage wiederum eröffnet sich – am Leitfaden des Zusammenhangs von puritanischem Wirtschaftshandeln und kapitalistischem Geist – die Aussicht auf mögliche Antriebe der wirtschaftlichen Entwicklung, die weder mit ökonomischen Ursachen noch mit traditionellem, rein bedürfnisorientiertem wirtschaftlichem Denken zu erklären sind.

Wie aber sind die Elemente der Protestantismusthese im Einzelnen beschaffen? Den «Geist des Kapitalismus» hört man Weber zufolge «in charakteristischer Weise rede[n]» aus den von Benjamin Franklin 1736 formulierten «Necessary hints to those that would be rich» (Weber, [1904/05] 1993, 13 u. 12 f.). Mit diesen nützlichen Hinweisen hat es allerdings – wie Weber sogleich hinzufügt – sein Besonderes. Denn keineswegs wird in ihnen blosse «Geschäftsklugheit», blosse Technik erfolgreichen Wirtschaftens «gelehrt», sondern in ihnen «äussert» sich

10 Zur vollständigen Darstellung der Logik der Idealtypusbildung vgl. Merz[-Benz] 1990, §§ 15ba.–15bc.

ein eigentliches «Ethos» (Weber, [1920] 1988b, 33; Weber, [1904/5] 1993, 13 u. 15). Und das «sumnum bonum» dieser «Ethik» ist – so schreibt Weber: «der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Geniessens, [...] gänzlich aller eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkte entkleidet, [...] rein als Selbstzweck gedacht» (Weber, [1904/05] 1993, 15; Weber, [1920] 1988b, 35). Wer als moderner Kapitalist (Weber, [1920] 1988b, 34) erfolgreich tätig ist, tut dies folglich nicht für sich, sondern erfüllt eine ihm auferlegte «Pflicht» (Weber, [1904/05] 1993, 16; Weber, [1920] 1988b, 36). In diesem Sinne eignet der «Lebensführung» des «kapitalistischen Unternehmers» als wiederum idealtypischem Träger des kapitalistischen Geistes «ein gewisser asketischer Zug» (Weber, [1904/05] 1993, 16; die Hervorhebung wurde weggelassen; P.-U. M.-B.; Weber, [1920] 1988b, 36). Der kapitalistische Unternehmer «hat nichts» von seinem Reichtum für seine Person, – ausser: der irrationalen Empfindung guter «Berufserfüllung» (Weber, [1904/05] 1993, 29; Weber, [1920] 1988b, 55). Diese mit der «Pflicht» erfolgreicher wirtschaftlicher und beruflicher Tätigkeit gestellte Aufgabe geht zurück auf die protestantische Ethik, auf die Berufsethik des Calvinismus; die Berufsethik des Calvinismus ist die Wertidee, die das Motiv kapitalistischer Berufsarbeit erfüllt.

Gleich zu Beginn des zweiten Teils seiner Studie «Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus» macht Weber klar, worum es ihm in seiner Auseinandersetzung mit dem Protestantismus, vornehmlich mit dem Calvinismus geht: um «die Ermittelung derjenigen durch den religiösen Glauben und die Praxis des religiösen Lebens geschaffenen psychologischen *Antriebe*, welche der Lebensführung die Richtung [weisen] und das Individuum in ihr [festhalten]» (Weber, [1920] 1988b, 86; Weber, [1904/05] 1993, 55). Das Hauptinteresse gilt dabei der calvinistischen «Lehre von der *Gnadenwahl*» (Weber, [1904/05] 1993, 57 ff.; Weber, [1920] 1988b, 89 ff.). Gemäss einem absolut freien Entschluss Gottes steht «von Ewigkeit her [fest]», welcher «Teil der Menschen selig wird» und welcher «verdammmt bleibt» (Weber, [1904/05] 1993, 61; Weber, [1920] 1988b, 93). Die Menschen selbst wissen lediglich um die Teilung; wer zu den Erwählten respektive nicht Erwählten gehört, weiss dagegen einzig Gott (Weber, [1904/05] 1993, 61; Weber, [1920] 1988b, 93). Und da es «ein unmöglicher Gedanke» ist, Gottes Ratschlässe «als durch menschliche Einwirkung wandelbar an[zu]sehen», vermag auch kein «menschliches Verdienst oder Verschulden [das] Schicksal» des Erwähltseins zu beeinflussen (Weber, [1904/05] 1993, 61; Weber, [1920] 1988b, 93). Wie aber kann – so lautet das für Weber «entscheidende Problem» – das einzelne Individuum in seiner inneren Einsamkeit und Ungewissheit diese Lehre dennoch «ertragen» (Weber, [1904/05] 1993, 68; Weber, [1920] 1988b, 102)? Gibt es ein Mittel, um den durch die calvinistische Gnadenwahllehre mit ihrer «pathetischen Unmenschlichkeit» (Weber, [1904/05] 1993, 62; Weber, [1920] 1988b, 93) «geschaffenen Qualen» entgegenzutreten? (Weber, [1904/05]

1993, 70; Weber, 1988b [1920], 105) Die Antwort auf diese Fragen führt zu nichts Geringerem als dem Grundgedanken der Weberschen Protestantismusthese: Die strenge Gnadenwahllehre bleibt zwar unvermindert bestehen, doch es gibt für den Gläubigen Mittel, um sich zumindest «die subjektive Gewissheit der eigenen Gewähltheit» zu verschaffen (Weber, [1904/05] 1993, 71; Weber, [1920] 1988b, 105). Und das «hervorragendste Mittel», «um jene Selbstgewissheit zu *erlangen*», ist die «*rastlose Berufsarbeit*» (Weber, [1904/05] 1993, 71; Weber, [1920] 1988b, 105). Eines gilt es klar hervorzuheben: die Berufsarbeit mit all den durch sie erbrachten Leistungen ist *kein* Mittel, sich die Seligkeit zu erkaufen (Weber, [1920] 1988b, 110; Weber, [1904/05] 1993, 74 f.); die Entscheidung über das Erwähltsein eines Menschen bleibt, für diesen unergründlich, in Gottes Hand. Aber die Berufsarbeit ist für den Gläubigen *das* Mittel, das «technische Mittel [...], die Angst um die Seligkeit loszuwerden» (Weber, [1920] 1988b, 110), das «technische Mittel», um in sich selbst diese Angst fortwährend herunterzukämpfen. Warum spricht Weber selbst hier von «Technik»? Wer sich zur Erlangung seiner Seligkeit keine «guten Werke» (Weber, [1920] 1988b, 110 u. 114; Weber, [1904/05] 1993, 75 u. 77) anrechnen lassen kann, ist über sein Erwähltsein folgerichtig stets im Ungewissen; er steht «zu jeder Zeit vor der Alternative: erwählt oder verworfen?» (Weber, [1904/05] 1993, 75; Weber, [1920] 1988b, 111). In dieser Situation hilft dem Gläubigen wohl die rastlose Berufsarbeit, doch nicht in Gestalt eines blinden, planlosen Anrennens gegen die Ungewissheit, sondern einzig als konsequente, systematisch durchgestaltete «*Methode* der ganzen Lebensführung» (Weber, [1904/05] 1993, 77; Weber, [1920] 1988b, 115). Seine Angst um die Seligkeit vermag derjenige am erfolgreichsten zu überwinden, welcher sich *in jedem Moment* seines Lebens zu kontrollieren weiß (Weber, [1904/05] 1993, 75; Weber, [1920] 1988b, 111). Und dies wiederum garantiert einzig eine in ihrem diesseitigen Verlauf durchweg systematisierte und in diesem Sinne «rationalisierte» Lebensführung (Weber, [1904/05] 1993, 77 f.; Weber, [1920] 1988b, 115). Allein die Berufsarbeit als «*Methode* der ganzen Lebensführung» gewährt «*Entlastung* von jener ungeheuren *Spannung*, in welcher zu leben das unentrinnbare und durch nichts zu lindernde Schicksal des Calvinisten» besteht (Weber, [1920] 1988b, 114). Und stets ist Berufsarbeit dabei «gelebte Frömmigkeit» – sich vollziehend im Diesseits und doch ausschliesslich «auf ein transzendentes Ziel: die Seligkeit, ausgerichtet» (Weber, [1904/05] 1993, 77; Weber, [1920] 1988b, 115). Am Lebensgenuss, am Konsum des von ihm Produzierten liegt dem Gläubigen nichts; alles, worauf es ihm ankommt, ist die fortwährende Erlangung der Heilsgewissheit. Insofern eignet seiner Lebensführung ein «spezifisch *asketischer* Zug» (Weber, [1904/05] 1993, 78; Weber, [1920] 1988b, 116), besteht sein Alltagsleben – nach dem bekannten Ausdruck Webers – in einer eigentlichen «*innerweltlichen Askese*» (Weber, [1904/05] 1993, 80 ff.; Weber, [1920] 1988b, 118 ff.). Mit der Berufsarbeit, mit dem Wirtschaftshandeln – und das heisst auch

und gerade: als auf sich gestellt, als Individuum, herausgelöst aus allen ständischen Bindungen, allen Einbindungen in die soziale Ordnung – sucht der Gläubige letztlich nichts Geringeres als von Moment zu Moment die Unergründlichkeit göttlicher Heilssprechung einzuholen; und eben dies verleiht der Berufsarbeit einen psychologischen Antrieb, vor dem jedes Motiv irdischer Bedürfnisbefriedigung dementsprechend verblasst wie das Diesseits vor dem Jenseits.

Was schliesslich die vollkommene Verwirklichung der innerweltlichen protestantischen Askese angeht, so mündet diese – wie Weber im Ausgang von der aus dem Calvinismus hervorgewachsenen puritanischen Auffassung des Berufs- und Erwerbslebens darstellt – im «äusseren Ergebnis»: «*Kapitalbildung* durch *asketischen Sparzwang*» (Weber, [1904/05] 1993, 147; Weber, [1920] 1988b, 192). Die neue, die traditionalistische Wirtschaftsethik endgültig hinter sich lassende Form des Güterwerbs wird nicht nur vom Ruch des blossen Gewinnstrebens befreit und als solche legalisiert, sondern sie gilt ausdrücklich als gottgewollt (Weber, [1904/05] 1993, 145; Weber, [1920] 1988b, 190). Und insofern ihre Unterlassung «die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden» ist, nämlich «*Zeitvergeudung*» (Weber, [1904/05] 1993, 124; Weber, [1920] 1988b, 167), erscheint sie sogar als gottbefohlen. Abgelehnt wird dagegen jegliche, angesichts des «höheren» Ziels der Heilsgewissheit «irrationale Verwendung des Besitzes» (Weber, [1920] 1988b, 190; Weber, [1920] 1988b, 166 f.). Besitz darf nicht «unbefangen genossen» werden – von «Luxuskonsumtion» ganz zu schweigen (Weber, [1904/05] 1993, 145; Weber, [1920] 1988b, 190); sein Gebrauch untersteht vielmehr ausdrücklich einer «von Gott gewollten rationalen und utilitaristischen Verwendung» zugunsten «notwendiger und *praktisch nützliche[r]* Dinge» (Weber, [1904/05] 1993, 145 f.; Weber, [1920] 1988b, 191). Sogar die «*Produktion*» des privatwirtschaftlichen Besitzes muss «höheren» Zwecken gehorchen – fernab allen Strebens nach Reichtum als solchem oder gar schlichter «triebhafter Habgier» (Weber, [1904/05] 1993, 146; Weber [1920] 1988b: 191). «Entfesselung des Erwerbsstrebens» und «Einschnürung» des Genusses, Kapitalbildung und asketischer Sparzwang – beide fliessen zusammen, sich wechselseitig ergänzend, zur puritanischen Lebensauffassung; und diese puritanische Lebensauffassung «stand an der Wiede des modernen ‹Wirtschaftsmenschen›» (Weber, [1904/05] 1993, 149; Weber, [1920] 1988b, 195).

Damit haben wir auch die Elemente der Weberschen Protestantismusthese bestimmt und können übergehen zur Betrachtung der Protestantismusthese von Ernst Troeltsch.

2.3 Die Rekonstruktion der Protestantismusthese von Ernst Troeltsch als Versuch der Darlegung eines historischen Kausalzusammenhangs

Wie Max Weber lässt auch Ernst Troeltsch bezüglich seiner wissenschaftlichen Absichten keine Unklarheiten aufkommen. Worum es ihm in seiner «Untersuchung» über «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt» einzig zu tun ist, ist «die Darlegung des *Kausalzusammenhangs* zwischen Protestantismus und moderner Welt» (Troeltsch, 1911, 101; die Hervorhebung stammt von mir; P.-U. M.-B.; Troeltsch, 1906, 65). Die individuelle kausale Erklärung der Entstehung eines historischen Individuums, eines einzigartigen Zustands des Geschichtsgeschehens, aus einem zeitlich früheren – davon handelt die Protestantismusthese von Troeltsch. Die «tatsächliche Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Kultur» (Troeltsch, 1911, 102; Troeltsch, 1906, 65) als Gegenstand der Geschichtsforschung – das ist Troeltschs Thema. Und folgerichtig weist Troeltsch jeden Gedanken an eine «normative Bedeutung» des Protestantismus für «die heutige Existenz» oder gar an die Begründung eines «Werturteils» über die moderne Kultur oder den Protestantismus entschieden von sich (Troeltsch, 1911, 102; Troeltsch, 1906, 65). Anders als Max Weber ist Troeltsch allerdings auch der Verwendung von «Idealbegriffen» zuhanden der Darstellung von Zusammenhängen des Geschichtsgeschehens prinzipiell abhold (Troeltsch, 1911, 24 f.; Troeltsch, 1906, 14). Dennoch ist dies keine Kritik Troeltschs an Weber, da Troeltsch mit Idealbegriffen von vornherein eine normative Bedeutung verbindet und die Möglichkeit, wonach Idealbegriffe auch eine rein logische Bedeutung besitzen können, schlicht übersieht. Für Troeltsch gibt es nur die Alternative «empirische Tatsachenforschung» oder «normative Begründung der Tatsachen mittels Idealbegriffen». Bereits in seinem Aufsatz «Was heisst «Wesen des Christentums»?» aus dem Jahre 1903 hatte sich Troeltsch gegen Adolf von Harnack entschieden dafür einsetzt, «das eigentlich historische und das geschichtsphilosophisch-normative», mit «Wesens-» oder eben «Idealbegriffen» befasste «Element schärfer zu trennen» (Troeltsch, [1903] 1913, bes. 449; Troeltsch, 1911, 24 f.; Troeltsch, 1906, 14). Und dementsprechend strebt er in seiner Protestantismusthese ausschliesslich nach der Bildung «[empirisch]-historischer Allgemeinbegriffe, die die wirklichen Tatbestände als Ganzes erscheinen lassen» (Troeltsch, 1911, 24; Troeltsch, 1906, 14).¹¹ «Empirisch-historische Allgemeinbegriffe» – das sind näherhin allgemein bedeutsame Begriffe historischer Individuen, wie Heinrich Rickert sie in seiner Geschichtslogik bestimmt hatte. Und auch Troeltsch selbst hält unmissverständlich fest: «Jeder Kundige erkennt, dass meiner Begriffsbildung Rickerts Methodenlehre zugrunde liegt» (Troeltsch, 1911, 25 [Anm. 1]; Troeltsch, 1906, 14 [Anm. 1]; Troeltsch, [1903] 1913, 449 f. [Anm. 32]). Mit Rickert teilt Troeltsch damit aber auch dieselben methodologischen

11 In der ersten Fassung von Troeltschs Protestantismusthese ist erst die Rede von «historischen Allgemeinbegriffen», doch ist dasselbe gemeint wie in der zweiten Fassung.

Probleme: Wie können solche Begriffe gebildet, und wie kann daraufhin sogar ein Kausalzusammenhang zwischen solchen historischen Individuen ermittelt werden, ohne dass der Blick des Betrachters sich in der Mannigfaltigkeit der zu diesen Begriffen zu zählenden wirklichen Tatbeständen verliert? Rickert zufolge gilt es aus der Gesamtheit des Wirklichen die für die einzelnen Begriffe bedeutsamen Tatbestände herauszulesen, also Selektion zu betreiben (Rickert, 1902, 306; Merz[-Benz], 1990, §§ 5a. u. 7.) – und denselben Weg beschreitet auch Troeltsch. Aber welches ist bei ihm das eine solche Selektion leitende Kriterium? Tatsächlich wird dieses Kriterium von Troeltsch zwar praktiziert, aber nicht explizit benannt. Es gibt in dieser Sache lediglich einen Hinweis – einen viel sagenden Hinweis allerdings: in der zweiten, erweiterten Fassung seiner Protestantismusthese von 1911 spricht Troeltsch nämlich davon, es gehe ihm um «die Darlegung des Kausalzusammenhangs zwischen Protestantismus und moderner Welt [...], *soweit ein solcher überhaupt besteht*» (Troeltsch, 1911, 101 f.; die Hervorhebung stammt von mir; P.-U. M.-B.). Dies heisst explizit, dass Troeltsch die historischen Phänomene des Protestantismus und der modernen Welt von vornherein nicht in ihrem vollen Umfange darzustellen sucht. Vielmehr sollen nur diejenigen ihrer Bestandteile begrifflich erfasst werden, welche auf einen allfälligen zwischen ihnen bestehenden Kausalzusammenhang hindeuten. Bereits die erste Bestimmung des Begriffs der modernen Welt geschieht einzig unter diesem Gesichtspunkt; Troeltschs gesamte Aufmerksamkeit gilt dem Wirklichkeitsmerkmal des Individualismus, da von ihm aus der Weg zurück zum Protestantismus führt. Wie aber ist Troeltschs Begriff der modernen Welt näherhin aufgebaut?

Als Mittel zur Bestimmung des Begriffs der modernen Welt «haben wir» laut Troeltsch «wesentlich nur die Abhebung gegen die vorangehenden Perioden» (Troeltsch, 1906, 4; Troeltsch, 1911, 9); die Bestimmung des Begriffs der modernen Welt erfolgt demnach «wesentlich» *ex negativo* (Troeltsch, 1906, 4; Troeltsch, 1911, 9). Einzig am Gegensatz zur religiösen, durch den Katholizismus geprägten Einheitskultur des Mittelalters «erhellt sich» die Beschaffenheit der modernen Welt (Troeltsch, 1906, 4 ff., bes. 7; Troeltsch, 1911, 9 ff., bes. 12). Moderne Welt: das «ist überall die Bekämpfung und [anschliessend] Ersetzung» der kirchlichen Einheitskultur durch eine Vielzahl «*autonom erzeugte[r] Kulturideen*» (Troeltsch, 1906, 7; Troeltsch, 1911, 12); diese Kulturideen werden nicht mehr von «göttlichen Normen» beherrscht, sondern vermögen ihre Geltung selbst zu begründen, «aus ihrer überzeugenden Kraft» (Troeltsch, 1906, 7; Troeltsch, 1911, 12). Selbstbegründung von Kulturideen bedeutet dabei wesentlich die Begründung «rationaler Überzeugungen» (Troeltsch, 1906, 7; Troeltsch, 1911, 12); und dem Wirken der Rationalität ist es im Weiteren zuzuschreiben, dass an den autonom erzeugten Kulturgebilden auch deren historische Bedingtheit und mithin Relativiertheit offenbar wird. Worauf Troeltsch hier offenkundig Bezug nimmt, ist der primär von Johann Gottfried Herder eingeleitete Prozess der Selbstaufklärung

der Aufklärung. Im Zuge dieses Prozesses reflektiert die Rationalität noch ihr eigenes Auftreten in der Realität, um dadurch auf «die Verschiedenheit», d. h. auf die je besondere historische und kulturelle Bedingtheit «der angeblich» reinen, einzig aus sich selbst erklärbaren «rationalen Begriffsbildungen» zu stossen (Troeltsch, 1906, 7 f.; Troeltsch, 1911, 14). Autonomie *und* Relativiertheit der Kulturgebilde machen schliesslich den für die moderne Welt charakteristischen Individualismus aus. Welche Bedeutung kommt nun aber dem Protestantismus in diesem Zusammenhang zu? Welches ist seine ureigenste Wirkung auf diesen Prozess des «gesteigerte[n] Individualismus der Überzeugungen, Meinungen, Theorien und praktischen Zielsetzungen»? (Troeltsch, 1906, 7; Troeltsch, 1911, 12; die Hervorhebung wurde weggelassen; P.-U. M.-B.) An der Hervorbildung der modernen Welt waren die verschiedensten konkreten geschichtlichen Mächte beteiligt, deren Wirkungen auf den Gebieten der Familie, des Rechts, des Staates, der Wirtschaft, der Gesellschaft, schliesslich der Wissenschaft und der Kunst überdies höchst unterschiedlich ausfielen. Der Protestantismus war an all diesen Wirkungen beteiligt (Troeltsch, 1906, 12 f., 29–56; Troeltsch, 1911, 23, 46–85). Er hat nach den «Untersuchungen» von Troeltsch «die Entstehung der modernen Welt oft grossartig und entscheidend gefördert», ohne allerdings – wie Troeltsch beziehungsreich hinzufügt – auch nur auf einem der genannten Gebiete «einfach ihr Schöpfer» zu sein (Troeltsch, 1911, 85; Troeltsch, 1906, 56). In die ausschliessliche Verantwortung des Protestantismus fällt vielmehr einzig die den modernen Individualismus begründende «Seelenverfassung» (Troeltsch, 1911, 21 f.; Troeltsch, 1906, 11 f.). Dass «unsere ganze Welt mittelbar oder unmittelbar [durchdrungen]» ist von einer «Metaphysik des absoluten Personalismus», geht zurück auf den Protestantismus (Troeltsch, 1906, 12; Troeltsch, 1911, 21). Durch den Protestantismus besitzt der «Gedanke der Freiheit, der Persönlichkeit, des autonomen Selbst einen metaphysischen Untergrund» – «einen metaphysischen Untergrund», der «auch da nachwirkt, wo er bestritten und geleugnet wird» (Troeltsch, 1906, 12; Troeltsch, 1911, 21). Der Protestantismus hat die Individualisierung «geradezu bewusst als Prinzip formuliert», als Prinzip der Wirklichkeitsgestaltung; der Protestantismus hat die Individualisierung «von der Bindung an eine hierarchische Weltanstalt gelöst und zu freier Verschmelzung mit allen Interessen und Mächten des Lebens beweglich gemacht» (Troeltsch, 1911, 21; Troeltsch, 1906, 12).¹² Um allerdings zu begreifen, worin diese Wirkung des Protestantismus auf die moderne Welt näherhin besteht, bedarf es nunmehr der Beschäftigung mit dem historischen Phänomen des Protestantismus selbst.

Auch die Bestimmung des Begriffs des Protestantismus geschieht vollumfänglich unter dem Gesichtspunkt des Individualismus. Dabei wird indes sogleich deutlich, dass es unter dieser Voraussetzung einen Begriff des

12 In der Fassung der Troeltschschen Protestantismusthese von 1906 findet sich lediglich der erste Teil dieses Zitats.

Protestantismus als eines ganzheitlichen historischen Phänomens gar nicht geben kann. Vielmehr zerfällt der Begriff des Protestantismus von vornherein in zwei historische Auftretensformen. Es gibt den «alten, echten Protestantismus des Luthertums und des Calvinismus» (Troeltsch, 1906, 14; Troeltsch, 1911, 25), der für sich noch immer eine kirchliche Kultur im Sinne des Mittelalters pflegt; an die Stelle der allmächtigen kirchlichen Hierarchie des Katholizismus ist die staatlich geschützte Deutungsmacht über das reine Bibelwort getreten (Troeltsch, 1906, 20 ff.; Troeltsch, 1911, 31 ff.). Und es gibt den Neuprotestantismus, bestehend in Täufertum und Spiritualismus, der tatsächlich nurmehr eine individualistische, ja zuweilen gar «subjektivistische» Überzeugungsreligion darstellt (Troeltsch, 1906, 15; Troeltsch, 1911, 26 f.). Der Neuprotestantismus ist dementsprechend selbst Teil der modernen Welt, weshalb eine Wirkungsmacht bezüglich der Herbeiführung der modernen Welt einzig dem Altprotestantismus zukommt (Troeltsch, 1906, 17; Troeltsch, 1911, 30). Damit wird allerdings die Frage nach der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt entscheidend erschwert. Sowohl allgemein- als auch religionsgeschichtlich betrachtet erscheint die Kluft zwischen dem Altprotestantismus und der modernen Welt viel zu gross, als dass zwischen ihnen eine direkte Verbindung bestehen könnte. Kurz und knapp stellt Troeltsch daher fest: «Aus der kirchlichen Kultur des Protestantismus kann kein direkter Weg in die kirchenfreie moderne Kultur führen» (Troeltsch, 1906, 18; Troeltsch, 1911, 31). Und etwas geheimnisvoll fügt er hinzu: Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt «muss vielfach eine indirekte oder gar ungewollte sein, und das Gemeinsame, das beide verbindet, muss sehr tief in den verborgenen und nicht unmittelbar bewussten Tiefen seines Gedankens liegen» (Troeltsch, 1906, 18; Troeltsch, 1911, 31 f.). Im Klartext heisst dies: Die «selbständige», «völlig eigene und unmittelbare» Wirkung des Protestantismus zur Hervorbringung der modernen Welt erfolgte mithin in einer Schicht *unter* derjenigen der sozialen, politischen und ökonomischen Kräfte, in einer rein religiösen Schicht; doch vermochte gerade aus den Tiefen ihres eigenen Gedankens die Religion «das Kulturleben in sich hinein[zuziehen]» und so «zu einer Lebensmacht» zu werden (Troeltsch, 1911, 87). Und verantwortlich für diese besondere «gestaltende» Wirkung des Protestantismus auf die moderne Welt zeichnet wiederum der Gedanke der Heilsgewissheit, wobei Troeltsch sich allerdings nicht auf den Calvinismus, sondern auf das Luthertum bezieht.

Auch für Luther ist die Gewinnung der Heilsgewissheit einzig Sache des Individuums. Sie geschieht in einem «einfachen, radikalen, persönlichen Glaubensentschluss» (Troeltsch, 1911, 33; Troeltsch, 1906, 19). Anders als für Calvin kann für Luther dieser Glaubensentschluss allerdings *nicht* im Entschluss zu einer rationalen, methodisch gestalteten Lebensführung bestehen. Von allen Autoritäten und allen äusseren, dem Gläubigen entgegentretenden Vorgaben sich abwendend, richtet Luther den Blick vielmehr ausschliesslich auf das Persönliche

(Troeltsch, 1906, 59; Troeltsch, 1911, 95). «Er brauchte» – so heisst es bei Troeltsch – für das persönliche Leben etwas rein Persönliches» (Troeltsch, 1906, 59; Troeltsch, 1911, 96). Ist die Gewinnung der Heilsgewissheit ein persönlicher Akt, so kann sie sich Luther zufolge konsequenterweise nur im Persönlichen vollziehen. Dazu kommt ein weiteres: Gewinnung der Heilsgewissheit bedeutet auch für Luther «Askese», doch meint Luther damit etwas ganz anderes als Calvin. Askese: das ist für Luther ein umstandsloses Sich-Einfügen, ja Sich-Ergeben in den Weltlauf. Und ein dementsprechend asketischer Zug eignet auch Luthers Berufskonzeption, heisst doch Berufsarbeit nichts anderes, als sich bedingungslos in die gegebene Lage, die objektive historische Ordnung zu fügen. Der Gläubige lebt in der Welt und überwindet sie bei sich selbst, indem er ihr nirgends vertraut und sich doch «ihrem Lauf demütig unter[wirft]» (Troeltsch, 1906, 26; Troeltsch, 1911, 41). «Innerweltliche Askese» ist auch dies, doch vollzieht sich diese rein passiv und nicht – wie beim Calvinismus – «aktiv und aggressiv» (Troeltsch, 1906, 26 f.; Troeltsch, 1911, 42 f.). «Das Luthertum duldet die Welt in Kreuz und Leid und Martyrium, der Calvinist meistert sie zur Ehre Gottes in rastloser Arbeit» (Troeltsch, 1906, 27; Troeltsch, 1911, 44). Der Lutheraner erduldet die Welt, sich auf diese Weise offen- und bereithaltend für ein «Wunder» im Innersten seiner Person (Troeltsch, 1906, 59; Troeltsch, 1911, 96): die ihm zuteil werdende göttliche Gnade. Und die Gewissheit, durch seine innerweltliche Askese für dieses Wunder bereit zu sein, bedeutet für ihn – zusammen mit dem Vertrauen auf Gottes Gnade – gerade die Gewinnung der Heilsgewissheit. Mit diesem Gedanken der Heilsgewissheit ist allerdings etwas Entscheidendes geschehen oder, wie Troeltsch sich ausdrückt: «Mit diesem Gedankengefüge ist es [...] gegangen, wie es oft zu gehen pflegt: der neue Weg zum alten Ziel wird wichtiger als dieses Ziel selbst; aus dem, was ein neues Mittel war, entwickelt sich selbst ein neues Ziel und ein neuer Gehalt» (Troeltsch, 1906, 60; Troeltsch, 1911, 96). Die «subjektiv innerliche Begründung der Glaubensgedanken» und das mit dieser Begründung einhergehende persönliche Erdulden der Welt verselbständigen sich. Und mithin erreichte – nach den Worten von Troeltsch – die «Entwicklung des Protestantismus» schliesslich den «Punkt», «wo der Weg der persönlichen Ueberzeugung wichtiger wurde als das Ziel der übernatürlichen Rettung» (Troeltsch, 1906, 63; Troeltsch, 1911, 100). Was blieb, war das Prinzip, sich der Welt einzig aus einer individuellen Einstellung heraus zuzuwenden und sich ihrer auch nur aufgrund autonomer, selbst gesetzter Kriterien zu versichern. Und als blosses Prinzip, geronnen zu einer eigentlichen Form der Wirklichkeitsgestaltung, vermochte der Luthersche Gedanke der Heilsgewissheit sich auch mit den unterschiedlichsten «Interessen und Mächten des Lebens» zu «verschmelzen» (Troeltsch, 1911, 21; Troeltsch, 1906, 12). Doch noch als Prinzip atmet der Individualismus «die christliche Idee» des «Ergriffen- und Gebildetwerdens durch den göttlichen Geist» (Troeltsch, 1906, 12; Troeltsch, 1911, 21). Und gerade dies verleiht dem Individualismus – und mit ihm der

modernen Welt im ganzen – einen nach wie vor präsenten, uneingeschränkt «nachwirkenden» «metaphysischen Untergrund» (Troeltsch, 1906, 12; Troeltsch, 1911, 21). Die Erhöhung des Individualismus zu einem Glaubenssatz ist die ureigenste Wirkung des Protestantismus auf die Hervorbildung der modernen Welt. Und in der Bezeichnung dieser Wirkung besteht die Kernaussage der Protestantismusthese von Ernst Troeltsch.

2.4 Protestantismus und moderne Welt – ein historischer Kausalzusammenhang und seine begrifflich-theoretische Erfassung

Lässt sich – eine früher gestellte Frage wieder aufnehmend – die Protestantismusthese von Max Weber tatsächlich in den von Troeltsch untersuchten Kausalzusammenhang von Protestantismus und moderner Welt «einarbeiten»? (Troeltsch, [1910] 1987, 192). Dass das Thema der Protestantismusthese von Troeltsch zumindest im Ansatz erheblich breiter angelegt ist als dasjenige der entsprechenden These von Weber, erscheint offenkundig. Troeltsch geht es um die «tatsächliche Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Kultur» (Troeltsch, 1911, 102; Troeltsch, 1906, 65); Weber dagegen sucht «nur» festzustellen, «ob und wieweit [...] tatsächlich religiöse Einflüsse bei der qualitativen Prägung und quantitativen Expansion [des «Geistes» des Kapitalismus; P.-U. M.-B.] über die Welt hin mitbeteiligt gewesen sind und welche konkreten Seiten der kapitalistischen Kultur auf sie zurückgehen» (Weber, [1904/05] 1993, 51). Diese Äusserung Webers findet sich am Ende des ersten Teils der ersten Fassung der Protestantismustudie von 1904. Bei näherem Hinsehen zeigt sich indes, dass das Thema der Weberschen Protestantismusthese keineswegs so eng gefasst ist, wie es zunächst den Anschein macht und auch von Weber selbst ursprünglich in der Regel dargestellt wurde. Denn in der «Vorbemerkung» zu den «Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie» aus dem Jahre 1920 spricht Weber vom «Kapitalismus» als «der schicksalsvollsten Macht unsres modernen Lebens» (Weber, 1988a, 4; die Hervorhebung wurde weggelassen; P.-U. M.-B.); und damit übereinstimmend ist am Ende des ersten Teils der gleichfalls aus dem Jahre 1920 datierenden zweiten Fassung der Protestantismustudie nicht mehr die Rede von der «kapitalistischen Kultur», sondern von «der auf kapitalistischer Basis ruhenden Kultur» (Weber, 1988b, 83). Nicht genug: am Ende beider Fassungen der Protestantismusthese heißt es, es «kann» respektive es «können» – und zwar auf der Grundlage des Erreichens des mit der Protestantismusthese in Aussicht genommenen Erkenntnisziels – «der Versuch gemacht werden, abzuschätzen, in welchem Masse moderne Kulturinhalte in ihrer geschichtlichen Entstehung jenen religiösen Motiven und inwieweit anderen zuzurechnen sind» (Weber, [1904/05] 1993, 51; Weber, 1988b, 83; die Hervorhebung stammt von mir; P.-U. M.-B.). Demnach geht Weber in seiner Protestantismustudie zwar bekanntermassen von einer vergleichsweise eng gefassten Fragestellung aus; doch hält er sich erklärtermassen

die Option offen, mit dem «kapitalistischen Geist» ein Konstituens – oder gar *das* Konstituens – der modernen Kultur schlechthin bestimmt zu haben. Dass es sich bei der Weberschen Protestantismusthese – wie von Troeltsch behauptet und in seiner eigenen Protestantismusschrift auch dargestellt (Troeltsch, 1906, 41 ff.; Troeltsch, 1910, 66 ff.) – um das Verständnis eines bloss «wirtschaftsgeschichtlichen Problems», um das Verständnis eines in den «Gesamtumfang» der «Beziehungen» zwischen Protestantismus und moderne Welt «einzuarbeitende[n] Einzelphänomens» handelt, trifft daher ausdrücklich nicht zu (Troeltsch, [1910] 1987, 192). Hier befindet sich Troeltsch im Irrtum, die von Weber bereits in der ersten Fassung seiner Protestantismusthese erhobenen weitergehenden Erklärungsansprüche offenkundig übersehend. Weber hatte von Anfang an mehr im Sinn, als Troeltsch ihm zugesteht.

Umgekehrt verhält es sich vielmehr so, dass Troeltsch in seinem eigenen Vorgehen Weber näher steht, als er selbst dies wohl annimmt. Denn die anfangs umfassend angelegte Thematik von Troeltsch, die «tatsächliche Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Kultur» (Troeltsch, 1911, 102; Troeltsch, 1906, 65), wird von ihm schon sehr bald eingeschränkt und nurmehr unter dem Gesichtspunkt des Individualismus behandelt. Was Troeltsch erklärt, ist die besondere metaphysische Konstitution des modernen Individualismus als eines Prinzips der Wirklichkeitsgestaltung – und nicht mehr. Dass dieses Prinzip des Individualismus sich auf die unterschiedlichsten Bereiche des modernen Lebens überträgt – auf die Familie, den Staat, die Gesellschaft, die Wissenschaft etc. – und dort je besondere Gestalt(en) annimmt, ist demgegenüber bereits Gegenstand einer universalgeschichtlichen Rekonstruktion; und im Kontext dieser universalgeschichtlichen Rekonstruktion stellt auch der Kausalzusammenhang von Protestantismus und moderner Welt nur ein Moment unter vielen anderen dar. Mitnichten aber kann davon die Rede sein, Troeltsch habe eine solche universalgeschichtliche Rekonstruktion durchgeführt. Vielmehr kommt es ihm einzig und allein auf den Individualismus an respektive – zurückbezogen auf Max Weber – auf den Individualismus *als Konstituens der modernen Kultur*. Tatsächlich begegnen sich die Intentionen von Weber und Troeltsch in einem entscheidenden Punkt: Für Troeltsch ist der Individualismus, analog dem kapitalistischen Geist, dasjenige Konstituens der modernen Kultur, welches durch den Protestantismus seine besondere qualitative Prägung, sprich: seine metaphysische Überhöhung ebenso wie seine quantitative Expansion, sprich: seine Amalgamierung mit den unterschiedlichsten Einzelbereichen erfahren hat. Offenkundig sind indes auch die zwischen Weber und Troeltsch sich eröffnenden Unterschiede: Denn anders als der kapitalistische Geist gelangt der Individualismus von vornherein *nicht* in einem Einzelbereich zur Wirkung, sondern tritt bereichsübergreifend auf. Für Weber ist das Einwirken der protestantischen Ethik auf den kapitalistischen Geist die Wirkung eines Besonderen auf ein ebenfalls Besonderes, die Wirkung einer

besonderen Idee auf eine besondere Wirklichkeit – und erst wenn der kapitalistische Geist zum Entstehungsgrund moderner Kulturinhalte schlechthin wird, verallgemeinert er sich; erst dann erhält der kapitalistische Geist eine Bedeutung für das Ganze des modernen Lebens. Für Troeltsch dagegen ist das Einwirken des Protestantismus auf den Individualismus von vornherein die Wirkung eines Besonderen auf ein Allgemeines, die Wirkung einer besonderen Idee auf ein universales Gestaltungsprinzip der Wirklichkeit – und erst indem der metaphysisch überhöhte Individualismus in den einzelnen Wirklichkeitsbereichen eine konkrete Gestalt gewinnt, erst indem er mit den verschiedensten realen Gegebenheiten «amalgamiert», besondert er sich. Weber *und* Troeltsch sind befasst mit der Entstehung und Verbreitung der besonderen Qualität der modernen Welt; und für beide bildet der Protestantismus den Entstehungsgrund dieser Qualität – doch für den Begriff dieser Qualität und für ihre Vermittlung mit der modernen Welt sehen beide nichtsdestoweniger höchst unterschiedliche Lösungen vor.

Die Protestantismusthese von Ernst Troeltsch wird schliesslich gar umgeben von einer leisen Ironie. Bekanntlich wendet sich Troeltsch vehement gegen den Gebrauch von Idealbegriffen, um in seiner Argumentation – allerdings ungewollt – ins Gegenteil zu verfallen. Gerade der «Individualismus» ist in Wahrheit ein logischer Idealbegriff, der in punkto Abstraktionsgrad die Weberschen Idealtypen noch weit übertrifft. An einer Stelle bezeichnet Troeltsch den «Individualismus» sogar explizit im Sinne des Idealtypus als «Wesensmerkmal» der modernen Welt, ohne sich aber über die Konstruktion dieses Begriffs – und insbesondere über dessen Verhältnis zur Realität – Rechenschaft zu geben. Soll der Individualismus kein unspezifiziertes Prinzip der Wirklichkeitsgestaltung bleiben, muss folgerichtig ein klar erkennbarer Weg zur Gestaltung des Faktischen gefunden werden, sprich: zu einem *soziologischen Begriffe eines per se individualistischen Erlebens, Denkens und Handelns*. Ein solcher Weg ist in der Protestantismusthese von Troeltsch auch explizit mitgedacht, manifestiert sich doch im Individualismus anspruchsgemäss nichts Geringeres als das «Hineinragen» einer Idee, der Lutherschen Idee der Heilsgewissheit, ins Faktische, in die Lebensbereiche der modernen Welt.

2.5 Individualismus als Prinzip der Wirklichkeitsgestaltung und die begrifflichen und theoretischen Grundlagen der Soziologie – ein erster Gedanke

Die Feststellung mag an dieser Stelle erstaunen, aber das Entscheidende zum Zusammenhang zwischen dem Prinzip der Individualisierung und der soziologischen Theorie ist bereits gesagt: Zum Begriff des Individualismus als etwas überwirklich Geltendem, als einer Idee, gibt es keine Alternative, soll das mit Individualismus und auch Individualisierung Gemeinte sich nicht in der Diffusität alles dessen, was ungeklärt als Individualisierungsprozess qualifiziert wird, buchstäblich auflösen. Doch das zur Geltung Kommen dieser Idee, ihr wirksam Werden in der Konstitution der sozialen Wirklichkeit muss erst bestimmt werden.

Der Individualismus meint – nach einem bereits früher verwendeten Ausdruck – eine Bewusstseinsdisposition, die dem Handeln, ja dem menschlichen Tun generell, voransteht. Sie hat nichts Inhaltliches an sich. Bestimmungen wie diejenigen der Motivverwirklichung oder Normerfüllung sind ihr fremd und ebenso wenig handelt es sich bei ihr um eine Repräsentation von Mustern kollektiver, gemeinschaftlicher Organisation des Denkens und Abwägens von Zwecksetzungen. Die Bewusstseinsdisposition des Individualismus zeichnet dafür verantwortlich, dass – Stichwort «Amalgamierung» – das menschliche Tun in inhaltlich höchst verschiedenen Lebensbereichen, in höchst verschiedenen Konkretionen demselben Prinzip gehorcht: eben individualistisch zu sein.

Das heisst im Klartext, dass dem Individualismus nichts weniger obliegt, als die Generierung von sozialem Geschehen. Allerdings – so ist gleich hinzuzufügen – eignen ihm dabei keinerlei emanatistische Züge. Mitnichten sind die individualistischen Handlungen und die in und mit ihnen konstituierten individualistischen Wirklichkeitszustände seine Besonderungen. Auch wäre es verfehlt, ihm einen Erfindungs- oder Erzeugungsreichtum zuzuschreiben, der effektiv der Unwägbarkeit, der Unvorhersehbarkeit, der Zufälligkeit, kurz: der Komplexität der an der Oberfläche des Geschehens stattfindenden Verhaltensabläufe entspricht. Der Individualismus ist vielmehr gleich einer Form, indem er die verschiedensten Inhalte der sozialen Wirklichkeit umgreift und auf diese Weise die Komplexität alles dessen erzeugt, was individualistisches Handeln heisst. Die frühere Rede von den individualisierten «Lebensformen» erweist sich insofern als erläuterungsreicher als ursprünglich absehbar. Die Komplexität des individualistischen Handelns ist indes ausschliesslich die Komplexität der Wirklichkeitsinhalte. Bezuglich des Individualismus selbst wäre höchstens von einer Art Komplexitätsvermögen zu sprechen – dem Vermögen, sich nahezu unbegrenzt an Inhalten erweisen zu können. Beim Individualismus lediglich davon zu sprechen, es handle sich um die Erzeugung eines Wirklichkeitsgeschehens aus einem Prinzip, greift daher in einem entscheidenden Punkt zu kurz. Individualistisches Handeln zu erzeugen bedeutet einen Akt der «Ver»-wirklichung.¹³

Aus diesem Grund geht der Individualismus auch nicht in den strukturierten Verweisungszusammenhang von Prinzip und individualistischem Handeln ein – und zwar unbesehen der Tatsache, dass das individualistische Handeln fraglos eine Entäusserung des Individualismus darstellt und dieser in seinem zur Wirkung, besser, zur Gestaltung gelangen seinerseits in die inhaltlichen Lebensbereiche einbezogen ist.¹⁴ Es gehört zur Denkbarkeit des Individualismus, ja macht seine

13 Das Verhältnis des Individualismus zur Wirklichkeit gehorcht deutlich der Denkfigur einer «analytischen» und nicht einer «emanatistischen Logik» (Lask, 1923, 28 ff.; Weber, 1973, 13 ff.).

14 Ebenso wie feststeht, dass das Verständnis des Individualismus als Habitus im Sinne von Pierre Bourdieu mehr als nur einer Überlegung wert ist – auch und gerade angesichts des genealogischen Zusammenhangs zwischen dem Begriff der Kulturwissenschaft nach Massgabe der Marburger

Geltung als Prinzip aus, dass das Individualistische am Individualismus nicht zur Disposition steht. Mit dem Fluss des wirklichen Geschehens erhält der Individualismus seine konkrete Bestimmung, um sich in und mit den dahinfließenden Dingen und Vorgängen, den wechselnden Lebensformen und Varianten der Lebensführung, auch wieder zu verändern. Doch das Individualistische selbst muss davon unberührt bleiben, anders der Individualismus als solcher seinen Sinn verlöre. Dies ist die Auffassung von Troeltsch, wenn er davon spricht, im Individualismus manifestiere sich nichts Geringeres als das *«Hineinragen»* einer Idee in die Lebensbereiche der modernen Welt. Der Individualismus ist ein Gestaltungsprinzip, das von seiner ideellen in eine wirkliche Fassung übergeht, indem es sich an den Inhalten der Wirklichkeit, näherhin an den im sinnhaften Handeln konstituierten Dingen und Vorgängen des sozialen Lebens erweist – und das sich auch nur dort erweisen kann, obwohl es den Inhalten wiederum entzogen bleibt. Der Individualismus als Faktizität ist und bleibt vom Individualistischen als einem überwirklich geltenden abkünftig. Innerhalb dieser Grenzen muss der Individualismus weiter bestimmt werden – und dass er über die Faktizitäten hinausweist, ist nichts weniger als ein nützlicher Fingerzeig auf die Grenze des Rationalisierbaren.

3 Literaturverzeichnis

- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (1994), Jenseits von Stand und Klasse?, in: Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, Hrsg., *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 43–60 [«weitgehend unveränderter» Wiederabdruck von: Beck, Ulrich {1983}, Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: Reinhard Kreckel, Hrsg., *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt, Sonderband 2). Göttingen, Schwartz, 35–74].
- Beck, Ulrich und Elisabeth Beck-Gernsheim (1994), Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, Hrsg., *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 10–39.
- Bolte, Karl Martin (1983), Subjektorientierte Soziologie – Plädoyer für eine Forschungsperspektive, in: Karl Martin Bolte und Eberhard Treutner, Hrsg., *Subjektorientierte Arbeits- und Berufssoziologie*, Frankfurt am Main/New York, Campus, 12–36.
- Bourdieu, Pierre (1974), Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie, in: Pierre Bourdieu, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 7–41.
- Bourdieu, Pierre (1976), *Entwurf einer Theorie der Praxis – auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Neukantianer und der Bourdieuschen Sozialwissenschaft –, steht doch der das Verhältnis von Habitus und Feld bestimmende «doppelte Prozess von Interiorisierung der Exteriorität und der Exteriorisierung der Interiorität» einem Begriff von Individualismus als Habitus wiederum entgegen (Bourdieu, 1974, 40 f.; Bourdieu, 1976, 31 f., 147).

- Ernst-Troeltsch-Bibliographie* (1982), herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Friedrich Wilhelm Graf und Hartmut Ruddies, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gothein, Eberhard (1892), *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes und der angrenzenden Landschaften. 1. Band: Städte- und Gewerbegeschichte*. Herausgegeben von der Badischen Historischen Kommission, Strassburg: K. J. Trübner.
- Hönigswald, Richard (1912), Zur Wissenschaftstheorie und Systematik. Mit besonderer Rücksicht auf Heinrich Rickerts «Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft», *Kantstudien*, 17, 28–84.
- Junge, Matthias (2002), *Individualisierung*, Frankfurt am Main: Campus.
- Kippele, Flavia (1998), *Was heisst Individualisierung? Die Antworten soziologischer Klassiker*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lask, Emil (1923), Fichtes Idealismus und die Geschichte. in: Emil Lask, *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Eugen Herrigel. I. Band, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1–274.
- Lehmann, Hartmut (1996), Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus. Die Weber-These nach zwei Generationen, in: Hartmut Lehmann, *Max Webers «Protestantische Ethik». Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 9–29.
- Luhmann, Niklas (1989), Individuum, Individualität, Individualismus, in: Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 149–258.
- Merz[-Benz], Peter-Ulrich (1990), *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntnikritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich (1995), *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Parsons, Talcott (1964), Systematische Theorie in der Soziologie. Gegenwärtiger Stand und Ausblick (1945), in: Talcott Parsons, *Beiträge zur soziologischen Theorie*. Herausgegeben von Dietrich Rüschemeyer, Neuwied, Luchterhand, 31–64.
- Parsons, Talcott (1966), *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Rachfahl, Felix (1987), Calvinismus und Kapitalismus (1909), in: Max Weber, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh, Mohn, 57–148.
- Rickert, Heinrich (1902), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen und Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Tönnies, Ferdinand (1979), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Neudruck der 8. Auflage Leipzig: Buske 1935].
- Troeltsch, Ernst (1913), Was heisst ‚Wesen des Christentums?‘ (1903), in: Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften, Band 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 386–451.
- Troeltsch, Ernst (1906), Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Vortrag, gehalten auf der IX. Versammlung deutscher Historiker zu Stuttgart am 21. April 1906, *Historische Zeitschrift*, Der ganzen Reihe 97. Band, Dritte Folge – 1. Band, München und Berlin, R. Oldenbourg, 1–66.
- Troeltsch, Ernst (1911), *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München und Berlin: R. Oldenbourg.
- Troeltsch, Ernst (1987), Die Kulturbedeutung des Calvinismus (1910), in: Max Weber, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh, Mohn, 188–215.
- Weber, Max (1904), Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. I. Das Problem, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, hrsg. v. W. Sombart, M. Weber und E. Jaffé, 20. Band, 1. Heft, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1–54. [Das 1. Heft des 20. Bandes erschien im November des angegebenen Jahres.]

- Weber, Max (1905), Die protestantische Ethik und der ‹Geist› des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, hrsg. v. W. Sombart, M. Weber und E. Jaffé, 21. Band, 1. Heft, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1–110. [Das 1. Heft des 21. Bandes erschien ca. im Juni des angegebenen Jahres.]
- Weber, Max (1987), Antikritisches zum ‹Geist› des Kapitalismus (1910), in: Max Weber, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh, Mohn, 149–187.
- Weber, Max (1973), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Vierte, erneut durchgesehene Auflage, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1988a), Vorbemerkung, in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1–16.
- Weber, Max (1988b), Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 17–206.
- Weber, Max (1993), *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, herausgegeben und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiss, Weinheim: Beltz Athenäum.