

Das Verhältnis sozial wirksamer Faktoren
in der Soziologie Max Webers

Wassilios Filias

Br

459

Br 459

DAS VERHÄLTNIS SOZIAL WIRKSAMER FAKTOREN

IN DER SOZIOLOGIE MAX WEBERS

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften
an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Wassilios Filias

aus

Athen/Griechenland

Hamburg 1960



G 68/132

Gutachter: Professor Dr. Carl Jantke

Mitgutachter: Privatdozent Dr. Heinz Kluth

Tag der mündlichen Prüfung: 21. Juli 1960

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Einleitung	1
A. Die Religionssoziologie Max Webers	7
I. Die Entstehung der Religionen	7
1. Magie und Geisterglauben	7
2. Die Wendung zum Animismus	9
3. Primitive Religiosität und Kultur	10
4. Universalismus und monotheistische Gotteskonzeption	10
II. Der Erlösungsgedanke	12
III. Die Ethisierung des religiösen Inhaltes	14
Religionssoziologische Exemplifikationen	
I. Die soziologischen Grundlagen der Religion Israels	18
1. Die zusammenwirkenden Faktoren	18
2. Die beteiligten Schichten	23
II. Die soziologischen Grundlagen der Religionen Indiens	27
1. Allgemeines	27
2. Die Entstehungsgründe des Kastensystems	28
3. Die Gründe der Erhaltung des Kastensystems	31
III. Die soziologischen Grundlagen der Religion Chinas	32
1. Allgemeines	32
2. Die Bedeutung der Sippe für das chinesische Sozialgefüge	33
3. Gründe der Aufrechterhaltung der Sippe	34
4. Die beteiligten gesellschaftlichen Faktoren	35
B. Die Rechtssoziologie	38
I. Die Natur der rechtlichen Normen - ihre Beziehung zur Sitte und Moral	38
II. Der Formalismus im Recht	45
1. Die zusammenwirkenden Faktoren	45
2. Die beteiligten sozialen Potenzen	49

III. Die soziale Bedingtheit des Rechtsrationalismus	51
C. Die politische Soziologie	58
I. Herrschaft und Gemeinschaft	58
1. "Vergemeinschaftung"	58
2. Familie und interfamiliäre Herrschaftsverhältnisse	59
3. Primäre Typen der Herrschaft	61
4. Die Motivation des primären sozialen Handelns	63
5. Vergesellschaftungstendenzen innerhalb primärer Gemeinschaftsgruppen	65
II. Die Entstehung des Staats	67
1. Das Soziale und das Politische	67
2. Grundlagen politischer Herrschaft	69
3. Motivationen und Zwecke politischen Handelns	70
4. Militärverfassung und politische Herrschaftsformen	72
5. Der Bürokratisierungsprozeß	76
6. Der Einfluß der Religion auf die Gestaltung politischer Herrschaft	77
7. Rasse und Nation als Faktoren politischen Handelns: Krieg und Imperialismus	79
D. Die Wirtschaftssoziologie	83
I. Die innerwirtschaftlichen Kausalitäten	83
II. Wirtschaft und Recht	85
III. Wirtschaft und Herrschaft	86
IV. Über den Begriff "Gesinnung" bei M. Weber	89
V. Religion und Wirtschaft	90
1. Die Puritanismusthese	90
2. Die soziologische Fragestellung	93
3. Die gegensätzliche Entwicklung in anderen Kulturkreisen	96
E. Schluß	99
I. Überblick und Zusammenfassung	99
II. Das Ideologieproblem bei M. Weber	105
Literaturverzeichnis	107

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

W. u. G.	= Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen 1947)
G. A. z. W.	= Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen 1951)
G. A. z. R.	= Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Tübingen 1947)
G. A. z. S. u. S.	= gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik (Tübingen 1927)
G. A. z. S. u. W.	= Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (Tübingen 1924)

EINLEITUNG

Der Standort, die Intentionen und die Methode der Arbeit

Max Weber gehört zu den am meisten diskutierten Autoren auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften.

Der Umfang seiner Untersuchungen, die er anhand einer enormen Materialfülle durchgeführt hat, erschwert die Übersicht, und das ist ein wichtiger Grund, daß die meisten Beiträge zur M. Weber-Literatur nur Bruchstücke seiner empirischen Arbeiten berücksichtigen. Die jedem einzelnen Faktor zukommende Bedeutung innerhalb des Ganzen des M. Weberschen Werkes ist nie Gegenstand einer Untersuchung gewesen. - Der Aussagewert der empirischen Arbeiten selbst - mit Ausnahme von Teilaspekten der Religionssoziologie - ist nicht gebührend gewürdigt worden und ist fast immer durch das Prisma des in der methodologischen Forschungen ausgearbeiteten Kategoriensystems betrachtet worden. -

Diese Betrachtungsweise von höherer Warte aus hat der Faktorenkonstellation in den empirischen Forschungen M. Webers sehr wenig Rechnung getragen.

Das Hauptgewicht des Interesses fiel auf die Deutung der Puritanismusthese und auf seine methodologischen und wissenschaftstheoretischen Arbeiten. Es ist nicht zu leugnen, daß dabei Entscheidendes ausgesagt, so daß die M. Weber-Interpretation vertieft wurde.

Hauptsächlich seine religionssoziologischen Abhandlungen sind Gegenstand der schärfsten Kritik gewesen. Das Ringen um ein sauberes Auseinanderhalten der wissenschaftlichen Betrachtung und der Metaphysik wurde ihm öfter zum Vorwurf gemacht.

Es ist ihm entgegengehalten worden:

- a. daß er die äußere Abfolge der Assoziationsmechanik der Vorstellungen verfolgt und die religiösen Phänomene kausal erklärt, ohne auf Wesen und Sinngehalte Rücksicht zu nehmen. Damit wird ihm ein gewisser Psychologismus vorgeworfen; ¹⁾
- b. daß er für die Behandlung der religiösen Phänomene keinen der Religion entnommenen Maßstab anlegt; sondern daß er auch in der Religion mit der Zweck-Mittel-Kategorie operiert, und daß die affektual-emotionale Sphäre im Grunde genommen nur am Rande seines Systems einen Platz findet. Metalogische Elemente kommen bei ihm zu kurz. Damit wird Max Weber ein radikaler Rationalismus vorgeworfen; ²⁾
- c. daß er in seinem wissenschaftlichen Eifer trotz der prinzipiellen Trennung zwischen der wissenschaftlichen und metaphysischen Sphäre - oder, besser gesagt, gerade infolgedessen - soweit geht, daß er die Selbstaussage der Religion nicht beachtet, so daß er schließlich nur die Realfaktoren des gesellschaftlichen Prozesses zur Geltung kommen läßt. Damit wird Max Weber Soziologismus vorgeworfen; ³⁾
- d. daß Max Webers "wertfreie Soziologie", die auf der Subjektivität aller Wertungen fußt, nichts anderes sei als ein "verkappter Nihilismus, der nichts anderes kennt" ⁴⁾. Die unmittelbare Erfahrung von überirdischen Mächten, die den Menschen auf die "Transzendenzverflochtenheit" des Ganzen hinweist, und die aus dem irdisch-relevanten, soziologisch-kulturell bedingten Relativismus heraustritt, ist ihm fremd. Damit wird Max Weber religiöse Verständnislosigkeit vorgeworfen.

Der große Gegensatz Max Webers zu seinen Kritikern besteht darin, daß er an dem Grundsatz festhält, daß das Absolute und die letzten Sollsätze, damit auch der Glaube an sie, nur Gegenstand eines Bekenntnisses, nicht einer Erkenntnis sein können; sie sind unbeweisbar.

1) Josef Hasenfuß: "Die moderne Religionssoziologie" S. 171, S. 185.

2) Carlo Antoni: "Vom Historismus zur Soziologie" S. 131
Alfred v. Martin: "Gesellschaft und Kultur" in "Soziologie" S. 65

3) Joachim Wachs: "Einführung in die Religionssoziologie", S. 82

4) Alfred Weber: "Einführung in die Soziologie", S. 39

Es erübrigt sich jeder Versuch einer wissenschaftlichen Analyse ihrer inneren Beschaffenheit und ihrer Richtigkeit. ¹⁾ Eine solche letzte Beweisführung ist für ihn undenkbar und nur spekulativ durchzuführen: "Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß die nächsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind wie uns die unseren" ²⁾. Max Weber ging es bei seinem Versuch nicht um die Erklärung des Sinngehaltes der geistigen Kultur selbst, sondern er wollte eine realsoziologische Erklärung eines bestimmten, aus der Fülle anderer ausgewählten Sinngehaltes geben. Die Soziologie befaßt sich mit der sozial bedeutsamen Seite der Phänomene. Allein unter diesem Gesichtspunkt interessiert sich nach M. Weber die Soziologie für die religiösen Inhalte, und zwar

- a) insofern, als sie von der Umwelt des Individuums, von sozialen Einflüssen also, abhängig ist,
- b) insofern, als von ihnen autonome sozial-wirksame und -formende Kräfte ausgehen.

Inwieweit die Religion ein Träger von "Manifestationen" des Überirdischen in der raumzeitlichen Welt ist, kann nicht Gegenstand soziologischer Forschung sein. Das ist die Meinung Max Webers. Deshalb versucht er kaum, das Gegebene, die Erscheinung, das "Dasein" der Religionen nach Sinngehalten, Wesen und Strukturen zu verstehen, d.h. er versucht nicht, sie in das "Licht des höchsten Prinzips" ³⁾ zu stellen. Nicht das "Was", sondern das "Wie" und "Warum", das Sosein und nicht das Dasein, ferner der subjektiv gemeinte Sinn der Phänomene, kann, nach M. Weber, Gegenstand soziologischer Betrachtung sein.

Othmar Spann, der von einer normativen Betrachtungsweise ⁴⁾ ausgeht, hält M. Weber entgegen, daß Deuten und Verstehen eines Sinngehaltes auf einen Sinnzusammenhang eingehen und nicht ihn ursächlich erklären heißt.

1) M.W.: G.A.Z.W. S. 517; "Wenn das normativ gültige Objekt empirischer Untersuchung wird, so verliert es als Objekt den Normcharakter; es wird als "seiend", nicht als gültig behandelt."

2) M.W.: G.A.z.W., S. 155.

3) Hasenfuß: "Die moderne Religionssoziologie", S. 302

4) vgl. Othmar Spann, "Gesellschaftslehre", S. 369 - 372

Gerade an diesen Punkt knüpft eine Richtung der M. Weber-Forschung an - die hauptsächlich von seinem methodologischen Ansatz ausgeht -, aber zu entgegengesetzten Resultaten kommt. Diese Richtung (A.v. Schelling: "Die Wissenschaftslehre M. Webers", Georg Weippert: "Die idealtypische Sinn- und Wesensfassung und die Denkgebilde der formalen Theorie"; T. Parsons: "The Structure of Social Action") weist darauf hin, daß ja für M. Weber das bloße psychische Geschehen nicht zu einer Einheit zusammengefügt werden kann ohne Bezugnahme auf Sinngehalte, die über die konkreten psychischen Akte hinausgehen ("Sinnzusammenhang"), so daß historisch-verständliche "Qualität" nur als ungeschiedene Einheit erfaßt werden kann. Nach diesen Autoren setzt M. Weber eine Gemeinsamkeit zwischen Erkennendem und Erkanntem voraus, die der Schlüssel zum Verständnis ist.

Darin sehen die genannten Autoren eine realistisch-objektivistische Wendung des M. Weberschen Standpunktes.

Eine andere Gruppe von Autoren (K. Löwith: "Karl Marx und M. Weber"; Dieter Henrich: "Die Einheit der Wissenschaftslehre M. Webers"; Helmut Leich: "Die anthropologisch-soziologische Methodik bei K. Marx, W. Sombart und M. Weber") erforschen auch gewisse anthropologische Aspekte des M. Weberschen Werkes. In der real-empirischen Analyse und Interpretation seiner materiellen Abhandlungen weist die M. Weber-Literatur große Lücken auf.

Wenn man von den religionssoziologischen Arbeiten, die fast alle Bezug auf seine Forschungen nehmen, und von den Beiträgen von E. Baumgarten, A.v. Martin und Johannes Winkelmann absieht, liegen kaum Analysen des materiellen Inhaltes des M. Weberschen Werkes vor.

Sehr oft werden - grundsätzlich in der Religionssoziologie - die behandelten Probleme aus dem organischen Zusammenhang des M. Weberschen Werkes herausgerissen und isoliert betrachtet mit dem Ergebnis, daß Äußerungen über ihn ohne Hinweis auf seine Untersuchungen gemacht werden.

Ferner ist sehr oft einem Teilaspekt seines Werkes eine solche Bedeutung beigelegt worden, daß M. Weber - je nach Standpunkt des Betrachters - eine materialistische oder spiritualistische Note erhielt. Damit ist aber

das wahre Bild verzerrt, da weltanschauliche Momente hineininterpretiert wurden, die sich mit der Grundforderung M. Webers nach "Wertfreiheit" nicht koordinieren lassen.

Die vorliegende Arbeit geht von der Einheit des M. Weberschen Werkes aus. Ihr Hauptanliegen ist die Erforschung der gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Faktoren, die nach M. Weber entscheidend für den gesellschaftlichen Prozeß sind. Die Faktoren sind nicht formal als Gruppen erfaßt; die Analyse erschöpft sich nicht in der Klassifikation und der Gegenüberstellung von Ideal- und Realfaktoren; die Faktoren werden als Potenzen in ihrer realen Wirksamkeit konkretisiert, d.h. als Momente, die nicht weggedacht werden können, ohne daß auch eine reale Situation undenkbar wird.

Die Aufgabe wird dadurch außerordentlich erschwert, daß M. Weber sich immer von der Materie führen ließ und eine Spur verfolgte, um sie wieder zu verlassen, wenn er eine wichtigere entdeckte. - Er ging voraussetzungslos an den Untersuchungsgegenstand heran und versuchte, ohne Vorurteile jeglicher Art, ihn zu erschließen. - Wie bekannt, lehnt M. Weber jede monokausale Auslegung des geschichtlichen Geschehens ab. Uns kommt es darauf an, die Komplexität der sozialen Faktorenkonstellation bei M. Weber zu durchleuchten, ferner das reale Gewicht, daß M. Weber jedem einzelnen Faktor beimißt, festzustellen.

Die Frage, ob die Gruppe der "Idealfaktoren" gegenüber der Gruppe der "Realfaktoren" in einem konkreten Fall überwiegt oder umgekehrt, ist sekundär gegenüber der Frage des Anteils jedes einzelnen Faktors an der Gestaltung einer realen Lage. Dazu werden die Faktoren - über ihre äußere Gegenüberstellung hinaus - in ihrer Eigenschaft als bestimmende, aber auch als formende Momente verfolgt.

Religiöse und rechtliche Momente, Ehr- und Prestigegefühle als Psychologika, Gesinnung, kulturelle und ästhetische Bedürfnisse, Blut, Rasse und Ethos, Machtbedürfnisse, reine politische Aspirationen und die wirtschaftlichen Interessen des Alltags sind Komponenten des sozialen Lebens. Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, sie - innerhalb des M. Weberschen Systems - isoliert zu verfolgen, aber in ihrem Zusammenhang zu erfassen.

Auch auf diejenigen Momente des geschichtlichen Herganges, bei denen die Faktorenkonstellation für M. Weber nicht weiter in ihre Bestandteile aufzulösen ist, oder wo ein höchst persönlicher, "subjektiv gemeinter Sinn" geschichtliche Zusammenhänge mitbestimmt, will die Arbeit hinweisen.

Ein besonderes Anliegen der Arbeit ist es - über das bloße Verhältnis hinaus - auf die eventuelle Abhängigkeit eines Faktors von einem anderen aufmerksam zu machen.

Geschichtliche Daten und Sachprobleme interessieren also nur insofern sie von Belang für die reine soziologische Fragestellung sind.

Oft werden die Ansichten M. Webers denjenigen anderer, diametral entgegengesetzter Autoren gegenübergestellt, die Soziologie nicht so "voraussetzungslos" wie er treiben und bei denen die Bewertung der einzelnen Faktoren anders ausfällt als bei ihm. Damit werden die Bedeutsamkeit und die weitgehenden Konsequenzen irgendeiner Stellungnahme M. Webers besser beleuchtet und gewürdigt.

In diesem Rahmen wird auch die Grenze gegenüber dem dialektischen Materialismus aufgezeigt.

A. DIE RELIGIONSSOZIOLOGIE MAX WEBERS

1. Die Entstehung der Religionen

1. Magie und Geisterglauben

Die Magie als gemeinsamer Hintergrund jeder religiöser Urform bildet einen sehr wichtigen Anhaltspunkt der Max Weberschen Religionssoziologie. Sie ist nach M. Weber eine "Umformung" ursprünglicher kultischer Religiosität und stellt eine allgemein verbreitete frühe Form religiösen Handelns dar. Sie hält am Konkreten fest und ist ursprünglich "diesseitig" auf alltägliche Bedürfnisse und Zwecke ausgerichtet ¹⁾.

Die Zauberei erscheint als berufen, Mächte der Natur, deren fatale Wirkung auf das alltägliche Leben nicht zu erklären ist, zu zähmen. Das ganze Dasein scheint von Mächten beherrscht zu sein, die innerhalb einer magischen Welteinheit wirksam sind, in der es keine Scheidung von Jenseits und Diesseits gibt. Später vollzieht sich eine Wendung zum Geisterglauben (Präanimismus) ²⁾.

M. Weber meint, daß das magische Handeln darauf gerichtet ist, die Gunst der die Natur belebenden Geister, die materielle Gestalt haben, aber unsichtbar und unpersönlich sind, für Zwecke zu gewinnen, die "überwiegend ökonomische" und sekundär biologisch-medizinischer Art sind. So hatte bei den Primitiven auch die Kunst magischen Charakter ³⁾,

1) M.W.: W.u.G., S. 227 ff. M. Weber läßt die Spontaneität und Ursprünglichkeit religiöser Erfahrung außer acht. Der außeralltägliche Charakter des religiösen Erlebnisses selbst wird nicht berücksichtigt.

2) Anders der marxistische Religionssoziologe Cunow - "Ursprung der Religion und des Gottesglaubens (S. 21 ff.). Er sieht als Anfangssituation (Animismus) den Geisterkult; ihm folge dann erst ein mehr oder minder totemistisch gefärbter Ahnenkult und später der Naturkult (a. a. O., S. 125 ff.). Nach Cunow (a. a. O. S. 17) kommt die Scheu vor dem Rätsel des eigenen Schicksals, vor allem des Todes, eher zum Vorschein als die Furcht vor den Naturmächten, mit deren Walten der Mensch erst in einem späteren Stadium sein Geschick in Zusammenhang bringe.

3) Über die Bedeutung, die der angeborene Spieltrieb für die Anfänge künstlerischer Darstellung besitzt und über deren Zusammenhang mit religiösem Festsinn siehe Alfred v. Martin: "Soziologie", unter: Gesellschaft und Kultur, S. 116.

insofern die naturalistische Abbildung dazu verhelfen sollte, Gewalt über das Abgebildete zu gewinnen. Der Zauberer, weit davon entfernt, etwa um des Heiles der Seele willen den Göttern Verehrung und Anbetung darzubringen, sucht vielmehr durch magische Mittel den vorgestellten Geist der Naturmächte zu bezwingen und zu unterwerfen im Interesse und zum Vorteil des ökonomischen Alltags. Es handelt sich also um irrationale Mittel im Dienste einer praktisch rechnenden Rationalität; diese bedient sich des Religiösen für außerreligiöse Zwecke. So dient die Tabuierung zahlreichen ökonomischen und sozialen Interessen. Die Berührungsverbote, welche eine Reizung und Provozierung der Geister verhüten sollen, bezwecken z. B. oft Eigentums- und Besitzschutz oder auch sexuelle Trennung aus Prestige Gründen usw. ¹⁾

Der Totemismus, der sich die Gruppe als unter dem Geist eines Tieres (Totem) stehend, von dem die Gruppe besessen ist, vorstellt, bezweckt eine magische Garantie der Verbrüderung und ihrer Bündnisse; er kann auch sexualpolitischen oder anderen Zwecken dienen.

Das religiöse Handeln wird auf diese Stufe also nach M. Weber nicht durch ein jenseitsorientiertes Heilsinteresse, sondern durch sehr konkrete Diesseitsinteressen bestimmt.

Insofern wäre M. Webers Auffassung, daß in diesem Frühstadium wirtschaftlich-soziale Zielsetzungen für das religiöse Handeln ausschlaggebend gewesen seien, nicht unvereinbar mit der marxistischen These, daß Religion nur eine religiöse Reflexreaktion, eine Widerspiegelung ökonomisch-gesellschaftlicher Verhältnisse sei. Doch läßt Max Weber unerörtert, inwieweit religiöses Handeln auf Religiosität als innerer Haltung basieren mußte ²⁾.

Das Phänomen der Religiosität als solcher liegt für ihn außerhalb des Bereiches wissenschaftlicher Betrachtung.

1) M. W.: W. u. G., S. 246.

2) Nach A. v. Martin kann nur das Ahnen eines Höheren, von dem man sich abhängig weiß, als spezifisch religiös bezeichnet werden; insofern ist die Magie als eine Seitenform der Religion anzusehen, a. a. O., S. 68.

2. Die Wendung zum Animismus

M. Weber ist der Meinung, daß die sinnliche Irrationalität der magischen Weltanschauung durch die (dualistische) Vorstellung von der Seele als einem vom Körper verschiedenen Wesen, zu der das Erlebnis einer Substanz, die den menschlichen Körper - in der Ohnmacht, in Traum und Ekstase, vor allem aber im Tode - verläßt, den Anlaß gab, verdrängt wurde.

Der natürlichen Wirklichkeit wurde nun eine "idealisierte Überwelt" entgegengestellt. Das führte zu einer weitgehenden Entnaturalisierung und zum Auftreten abstrakter Symbole, welche nicht nur etwas bedeuteten, sondern auch symbolische Kraftwirkungen ausübten.

Die materiell-unpersönlichen Geister wurden zu animistisch-halbpersönlichen Dämonen und schließlich zu Göttern, die das ganze Leben beherrschten, indem alles Gemeinschaftshandeln wie auch jede Art privaten Handelns, sogar jede einzelne Teilmanipulation unter die Gewalt eines Spezialgottes zu stehen kam ¹⁾.

Eine zunehmende anthropomorphe Personifizierung dieser Göttergestalten ging Hand in Hand mit der Entstehung eines (verglichen mit der Zauberei relativ rationalen) Priestertums, vor allem aber einer "Dauergemeinschaft", die einen gemeinsamen Kultus überhaupt erst ermöglichte ²⁾. Den Primat unter den konkurrierenden Göttergewalten gewann, wer besonders stark in die "Alltagsinteressen der Einzelnen eingriff" ³⁾. Ökonomische und machtpolitische Überlegungen, rational-soziale Interessen also waren da maßgebend.

Trotzdem verwirft Max Weber eine geschichtsmaterialistische Deutung. Ökonomische Intentionen, als subjektive Motive, sind etwas anderes als (in objektiven Verhältnissen beschlossene) ökonomische Kausalitäten.

1) M. W.: W. u. G., S. 234 ff; 236 ff.

2) Umgekehrt sieht diesen Zusammenhang Müller-Armak ("Genealogie der Wirtschaftsstile", S. 29 ff.), indem er speziell das Kultusbedürfnis für den wahrscheinlichen Grund des Überganges vom Nomadenleben zur Sesshaftigkeit hält.

3) M. W.: W. u. G., S. 227, 237, 241.

Ausdrücklich betont Max Weber, es sei nicht nachweisbar, daß bestimmte ökonomische Verhältnisse die notwendige Vorbedingung für die Entwicklung zum Geisterglauben gebildet hätten. Die Ideenwelt kann nicht als bloßer geistiger "Überbau" behandelt werden; inwieweit Max Weber eine Autonomie des Geistes akzeptiert, davon wird noch zu handeln sein.

3. Primitive Religiosität und Kultur

Die magische und animistische Religiosität übte trotz ihres praktisch-rationalen Charakters einen starken Einfluß auf das gesamte Kulturbild aus; vor allem weil Tabuvorschriften, die zunächst hauptsächlich außerreligiösen Interessen dienten, oft zur Entwicklung von Normensystemen führten, die nach M. Weber eine "höchst eigenwillige Eigengesetzlichkeit" aufwiesen. Das streng juristische Denken der Römer - führt M. Weber aus - ist auf den religiösen Glauben an die strenge Kompetenz der durch "gedankliche Abstraktion" gewonnenen einzelnen Numina zurückzuführen, aus dem eine sakral-rechtliche Kasuistik praktisch-rationalen Charakters erwuchs. Das Sakralrecht führte dann zur "syllogistischen" juristischen Begriffsbildung. Die Wandlung der religiösen Vorstellungsweise führte ferner zur Wandlung des Kunststils. An die Stelle der Magie und Zauberei traten wieder Riten und Kulthandlungen; und dabei wurden nun Tanz und Mimik, Zeichnungen und Farben zu Trägern symbolischer Bedeutung. Das bedingte einen Stilwandel; vom Naturalismus zum Formrigorismus; der animistische Symbolismus wirkte "stereotypisierend" ¹⁾, da jede Änderung eines Brauchs als Eingriff in die sakrosankte Sphäre von Geistern und Göttern hätte wirken können.

4. Universalismus und monotheistische Gotteskonzeption

In der Entwicklung zuerst zum Übergewicht eines Pantheonsherrschers über die übrigen Pantheongottheiten und schließlich zu der (personalen) Vorstellung des einen Gottes drückt sich eine Tendenz zur Universalisierung aus, die Max Weber im Hinblick auf eine mehrfach wiederkehrende Tendenz zur Antropomorphisierung (nach dem Modell eines irdischen Königs, wenn auch, wie in Israel vor Saul, an Stelle eines irdischen Königs)

1) M. W.: W. u. G., S. 231.

außenpolitisch deutet ¹⁾. Dabei konnte die jeweils zugrunde liegende konkrete geschichtliche Lage ²⁾ verschiedenartig sein. Die Weltreichsbildung in China, Persien und Rom, sowie auch die rationale, neuzeitliche Monarchie fanden im religiösen Universalismus ihre Widerspiegelung.

Der jüdische Monotheismus dagegen entspricht einer kriegerisch erobernden Eidgenossenschaft, die mit den großen Weltmächten des vorderasiatischen Raumes ständig in Kampf steht. Jahwe ist der Gott des Kriegsschicksals eines Volkes, dem er Hilfe leistet gegen seine Feinde. Dieser Charakter der monotheistischen Gotteskonzeption überträgt sich zum Teil auch auf das Christentum und weit prinzipieller auf den Islam.

In Ostasien bedingte die Eigenart der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse eine völlige Andersartigkeit auch der monotheistischen Konzeption. Sie trug in einem Lande, dessen Fruchtbarkeit vom unpersönlichen Himmel abhing, der Regen wie Sonnenschein spendet, zur Vorstellung eines unpersönlichen Gottes bei, im Gegensatz zu der direkten Analogie zwischen dem irdischen König, der in Gebieten, die den Regen kaum kannten (wie Mesopotamien oder Ägypten) durch die Stromregulierung und durch seine zentrale Verwaltung die Ernte unmittelbar "schuf", und zu der Vorstellung eines Himmelskönigs, der "die Welt und die Menschen aus dem Nichts geschaffen hat", stand in Ostasien die Vorstellung eines universalen, höchsten Gottes gegenüber, der unpersönlichen und formlosen Charakter hatte ³⁾.

1) Eine endogen-religiöse Entwicklung, bei der äußere (politische) Umstände nur als conditiones des Soseins zu berücksichtigen wären, wird von M. Weber gar nicht in Betracht gezogen. Vielmehr werden diese - soziologisch - ohne weiteres als causae efficientes (der "Entstehung") gesetzt.

2) Auf den Monotheismus bei Naturvölkern (z. B. Pygnäen) kommt M. Weber nicht zu sprechen.

3) M. W.: G. A. z. R., Band I, S. 298 ff., Band III, S. 139

II. Der Erlösungsgedanke

Mit der tiefen Wandlung, welche durch die Entstehung der Stadt der Nahrungsspielraum, die Produktionsformen und die gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt erfahren, wird nach M. Weber auch für die Religiosität eine neue milieumäßige Situation geschaffen. In der Stadt ¹⁾ "hören das Alltägliche und das Dämonische auf, unentwirrbar verstrickt zu sein". Die Orientierung am Naturhaften, Körperlichen, Sinnlichen wird zurückgedrängt durch eine weitgehende Intellektualisierung der Mentalität. Es entsteht eine eigene Schicht städtischer Intellektueller, welche die Religiosität entmagisiert und, insoweit das Motiv einer Erlösung im Jenseits auftaucht - was keineswegs immer der Fall ist -, diese Idee als Ergebnis "reinen, voraussetzungslosen Nachdenkens" darbietet ²⁾. Im Erlösungsgedanken sieht M. Weber eine Stufe der (relativen) Rationalisierung des Religiösen, zu welcher der Intellektuelle auf der Suche nach dem Sinn des Lebens und der Welt, nach dem Bild eines sinnvoll geordneten Kosmos, gelange. Dies einerseits auf der Grundlage der Erkenntnis objektiver Naturgesetze, andererseits aber auch auf Grund eines inneren psychischen Motivs des typischen Intellektuellen, seines Verlangens nach Einssein mit sich selbst ³⁾. Und in den Propheten und Religionsstiftern sieht Max Weber nur eine zugespitzte Form diesen Menschentypus ⁴⁾.

1) M.W.: W.u.G., S. 251, 252.

2) Auch wo der Erlösungs-Gedanke ganz durch die Reflexion hindurchgegangen ist, liegt ihm, nach A.v. Martin, eine "Voraussetzung" zugrunde, nämlich ein spezifisch religiöses Bedürfnis, wie es sich etwa in den spätantiken "Synkretismen" und "Mysterienkulten" äußert (A.v. Martin: "Soziologie der Normen" in "Soziologie", S. 63 ff.).

3) M.W.: W.u.G., S. 257

4) Der Begriff des religiösen "Intellektuellen" generell angewandt, auf Propheten und Religionsstifter (denen natürlich ihre unmittelbaren "Jünger" zu aggregieren wären), als Sammelbegriff für alle nichtmagische und nicht primär kultische Religiosität - also bezogen auf alle (formal) durch die Reflexion hindurchgegangene Frömmigkeit - erscheint fragwürdig, wie etwa für Jesus ein Hinweis auf Stellen wie Matth. 5, 3; 19, 14; Mark. 10, 15, aber auch auf das ganze Evangelium der Liebe belegt. Intellektuellenarbeit ist dann erst die Dogmatisierung ("Hellenisierung" des Christentums: A.v. Harnack. Dogmengeschichte Band 3). Ein "Intellektueller" unter den Religionsstiftern ist Buddha, und der stammte nicht aus Intellektuellenkreisen, sondern aus königlichem Geblüt.

Soziologisch bedeutsam wird aber der Erlösungsgedanke erst, wenn er von breiteren Schichten angenommen und getragen wird, denen er sich besonders dann nahelegt, wenn er sich mit ihrer spezifischen Interessenslage verknüpfen läßt ¹⁾, über die man ihn womöglich als "Deckmantel breiten" kann.

Die breiten Volksschichten prägen je nach ihrer äußeren (sozialen) Interessen- und inneren (psychischen) Bedürfnislage, die Erlösungsidee um: so daß die innere Not zurücktritt gegenüber der äußeren ²⁾. Auch bei den Intellektuellen, einer privilegierten Schicht also, spielen, wenn sie die Erlösungsidee konzipieren und ihr zur Ausbreitung verhelfen, neben einer vorgegebenen idealtypischen Neigung zu apolitischer und un- und antimilitärischer Gesinnung, äußere Bedingungen eine Rolle. Indem Erlösungsideen als psychische Prädisposition eine der spezifisch männlich-kriegerischen entgegengesetzte Mentalität voraussetzen pflegen ³⁾, wie sie auch innerseits eine solche fördern, finden sie nach M. Weber einen besonders günstigen Boden da, wo bestimmte politische Entwicklungen eine freie politische Betätigung unmöglich gemacht und eine vielleicht schon vorhanden gewesene Neigung zu politischem Desinteressement großgezogen hat ⁴⁾. Einflußlose tendieren zur Verneinung der äußeren Welt, zum ! wenn ihnen diese als sinnlos, als chaotisch und etwa ein Nirwana als Erlösung von dieser Welt menschlicher Leidenschaften erscheint. Die privilegierten Schichten erwarten von der Religion eine Legitimierung ⁵⁾ und Rechtfertigung ihrer privilegierten Lebensstellung. Die Beamten-schichten sehen darin ein - das relativ wirksamste - Domestikationsmittel der Beherrschten ⁶⁾. Die Erlösungsidee gibt dagegen den beherrschten Schichten ein Bewußtsein besonderer Würde und Bedeutung durch das Gefühl einer Mission oder Berufung im Diesseits und durch den Glauben an die Erlösung vom Leiden in einem anderen Leben, sodaß sie sich einer abfinden mit ihrer gedrückten sozialen und wirtschaftlichen Lage. Daher werden

1) Diesen richtigen Gesichtspunkt dürfte M. Weber selbst zu sehr vernachlässigt haben bei seinem Aufweis von Zusammenhängen zwischen - auf dem Prädestinationsglauben fußendem - Puritanismus und seiner Arbeitsaskese, die für die aufsteigende Mittelschicht im Interesse eben ihres Aufstiegs lag (vgl. A.v. Martin, in "Ordnung und Freiheit", S. 126, 128, 131 f, 137, 144).

2) M.W.: W.u.G., S. 289, 290.

3) Allerdings gilt auch das nur in idealtypischem Sinne, wie die Mischtypen besonders der altmexikanischen oder der islamischen Kultur zeigen.

4) M.W.: W.u.G., S. 288 ff. 5) M.W.: W.u.G., S. 281. 6) M.W.: W.u.G. S. 792

Erlösungsreligionen dann auch von Fremdherrschern aus außenpolitischen, von Diktatoren aus innenpolitischen Gründen gern protegiert, - indem sie sich wenig bekümmern um das soziale Ressentiment, das die der künftigen Erlösung gewärtigen Unterdrückten gegen ihre Unterdrücker, denen die ewige Vergeltung bevorstehe, entwickeln ¹⁾. Indem so die transzendente Lehre in ihrer autonomen Ausgestaltung zur exklusiven Sache esoterischer ("gnostischer") Kreise werden kann, tritt der Ansicht M. Webers nach bei den intellektuell unerleuchteten Massen (der "Pistiker") die Idee als Bestimmungsgrund des sozial-relevanten Handelns zunehmend zurück hinter der Dynamik der materiellen Interessen. Sie kann dabei schließlich den vulgären Charakter einer Erlösung von politischer oder sozialer Verknecung hin in ein Zukunftsreich der Gerechtigkeit annehmen. Freilich ist - auf Zeit und in relativ klein bleibenden Kreisen - auch eine Abwendung von den Alltagsinteressen und -gegensätzen hin zum einen Brüderlichkeitsethos möglich. Doch kommt Max Weber zu dem Ergebnis - wie aus seiner Protestantismusthese ersichtlich wird -, daß ein echtes, von materiellen Interessen unabhängiges, Erlösungsinteresse vorhanden ist und daß die jeweilige Konzeption der Erlösungsidee und die alterierende Wahl des Erlösungsweges die verschiedensten Konsequenzen für die Gestaltung des sozialen Handelns zu haben vermögen ²⁾.

III. Die Ethisierung des religiösen Inhaltes

Die Stadt ist nach M. Weber die Geburtsstätte, wie des Erlösungsgedankens so auch der ethischen Religiosität. - Die Ausrottung der Magie ging immer von der Stadt aus; in der Stadt vollzieht sich die Verdrängung des Magischen durch das Heilige. Insofern gehört zur städtischen Entwicklung gerade auch die Abwendung von einem primitiven Utilitarismus, der, lediglich nach äußeren Vorteilen des ökonomischen Alltags trachtend, sich magischen Kräften nur unterwirft, um die Gunst der übersinnlichen Mächte für die Befriedigung egoistischer Wünsche zu gewinnen.

1) M.W.: W.u.G., S. 282 ff. Zu dieser "Pariareligiosität" vgl. auch Max Schelers Abhandlung über die Bedeutung des Ressentiments im Aufbau der Moralen, in Sammelband "Umsturz aller Werte".

2) M.W.: G.A.z.R., Band I. S. 252. Dazu J. Milton Yinger: Religion, Society and Individual, S. 300 ff.

Die Kleinbürgerschichten neigen aus Gründen ihrer ökonomischen Lebensführung einer Form der Religiosität zu, die rational-ethisch geprägt ist, so daß wertrationale und zweckrationale Motivation zusammenfallen. Der typische Kleinbürger denkt, als grundbesitzloser Handwerker, über seinen Erwerb rationaler als ein Bauer und ist infolge seiner beruflichen Spezialisierung zu einer einheitlich geordneten Lebensführung gezwungen ¹⁾.

Als typischer Stubenhocker hat er während der langen Stunden der Arbeit Anlaß und Möglichkeit zum Nachdenken. Auch sind ihm bei seiner mindergeachteten sozialen Lage ethische Lehren willkommen, die den Wertakzent, statt auf Blut und Abstammung, auf eine konsequente Lebensführung im Sinne einer von Gott gestellten Aufgabe ²⁾ verlegen. Seine Arbeit ist stetiger und kontinuierlicher als die des Bauern - d.h. viel weniger abhängig von unberechenbaren Naturgewalten und nicht so saisonhaft bedingt -, wodurch sie einen rationalen und intellektuellen Charakter erhält. - Hauptsächlich diese Handwerkerschichten werden Träger einer ethischen Religiosität, deren Inhalt von städtischen Intellektuellen gestaltet wird. Die frühe Vorstellung von ritueller "Reinheit" erfährt nun eine gewaltige Wandlung, indem es jetzt der Verstoß gegen ein von Gott gegebenes ethisches Gesetz ist, der als Sünde aufgefaßt wird - von der erlöst zu werden man ein Bedürfnis empfindet.

Der Prophet, dessen zentralreligiöse Motive nicht in Abrede gestellt werden, glaubt an seine göttliche Mission. Inhaltlich aber sind auch die religiösen Ideen der religiösen Denker von der historischen, sozialen und geistigen Konstellation der Zeit, in der sie leben, stark beeinflusst ³⁾.

Die herrschenden feudalen Schichten eignen sich - meint M. Weber - nicht zu Trägern einer ethischen Religiosität, da ihre Mentalität "irrational und schicksalhaft" verankert ist. Begriffe wie "Sünde" und "Demut" ver-

1) Man erkennt, daß M. Weber schon hier erste Anfänge - wenn auch relativiert und in engen Grenzen gehalten durch die traditional bestimmte Gesamtlage - einer stadtbürgerlichen Entwicklung bemerkt, die er dann unter puritanischem Einfluß sich vollenden sieht.

2) M.W.: W.u.G., S. 274 ff., 276.

3) W.u.G., S. 239: "Der spezifisch und eminent historische Charakter der jüdischen Prophetie".

letzen - idealtypisch gesehen - das Würdegefühl¹⁾ des Adels, seinen unerschütterlichen Glauben an die eigene überlegene Qualität. Und die Bauernreligiosität ist durch traditionale, feste Formen gekennzeichnet, die eine Tendenz zum Magisch-Animistischen und Rituellen in sich tragen. Für den Bauern als ein vitales und naturgegebenes Wesen sind auch die Götter der Natur unterworfen und dementsprechend, ähnlich wie die Menschen, nicht ohne Schwächen und Leidenschaften.

Je stärker das bäuerliche Element überwiegt, desto mehr entbehrt die Volksreligiosität des rational-ethischen Elements. Der Bauer kennt keine unbedingte "Sünde"; ihm fehlt das hohe Maß an Erlösungsbedürftigkeit, das "faustische Element", das städtische Schichten kennzeichnet. Seine Ethik, sofern man von einer Ethik sprechen kann, ist streng formalistisch, indem sie auf dem Boden des "Do ut des" verbleibt²⁾. Charakteristischerweise sind für das späte, nachprophetische Judentum wie überhaupt für viele Religionen die Ausdrücke "Landmann" und "gottlos" identisch. Zur Ethisierung der Religion, zum ethischen Gesetz und zu einer dementsprechenden Rechtsordnung drängten von außen her zweckrationale Momente, die im Zusammenhang mit der äußeren Lebenslage und Lebensführung städtischer Schichten standen. Diese Zweckmäßigkeitgründe bestanden darin, daß bei den größer werdenden und befriedeten Verbänden ein Ordnungsinteresse entstand, die Rechtsbestimmungen mit der Religion zu verbinden, insbesondere die sozial und ökonomisch unerlässliche "Verlässlichkeit des gegebenen Wortes"³⁾ religiös zu sanktionieren und dem starken sozialen Interesse an der Reglementierung der vielseitigen Tausch- und Abhängigkeitsverhältnisse der Individuen Rechnung zu tragen. Und nun beeinflussten die religiös fundierten Wertungen und Stellungnahmen, soweit eine solche an ethischen Werten orientierte Rationalisierung überhaupt eintrat, zutiefst die ganze Lebensführung. Insoweit verlief die Entwicklung des religiösen Ethos dann also in eigengesetzlichen Bahnen. Allerdings nur hochqualifizierten "Virtuosen"⁴⁾ des Glaubens blieb eine Erreichung annähernder Vollkommenheit vorbehalten. Bei den breiten Massen bildet die ethische Religiosität,

1) M.W.: W.u.G., S. 270 ff.

2) M.W.: W.u.G., S. 268.

3) M.W.: W.u.G., S. 245.

4) M.W.: W.u.G., S. 309 ff., G.A.z.R., Band I, S. 259 ff.

Dazu A.v. Martin, a.a.O., S. 66 A.7.

soweit sie den Lebenshabitus beeinflußt, nur eine Komponente unter vielen - und der beschränkte Wirkungskreis dieser Komponente wird aus der Tatsache ersichtlich, daß das religiöse Heilsgut für den einfachen Menschen wohl meist mehr den "psychologischen" Charakter einer Erwartung gegenwärtiger, diesseitiger, nicht den transzendenten Charakter der Erwartung künftiger, jenseitiger Belohnung einer religiös sittlichen Lebensführung besitzt. Auch wenn bei dieser Belohnung nicht an Reichtum, Gesundheit oder langes Leben gedacht wird, liegt doch psychologisch eine durchaus diesseitige Orientiertheit bereits vor, wenn es um die Erlangung eines Gefühls innerer Sicherheit und Geborgenheit geht¹⁾.

Gebildeten Schichten werden zum Träger speziell antipolitischer Erlösungsreligiositäten, weil sie "einflußlos oder degoutiert" sind²⁾. Die Bedeutung dieses "akademischen" Elements geht umso mehr zurück, "jemeher die ökonomischen Interessenten selbst ihre Interessenvertretung in die Hand nehmen"³⁾.

Max Weber kommt zu dem Schluß, daß religiöse Motive "keineswegs notwendig Einfluß auf die Art der Lebensführung gewinnen müssen, insbesondere nicht auf die ökonomische, sie können es aber in sehr starkem Maße"⁴⁾.

Zum Ganzen wäre zu sagen, daß M. Weber bei der Betrachtung der konkreten religiösen Motive des sozialen Handelns zugleich mit dem "subjektiv gemeinten Sinn" die situationsbedingten Elemente berücksichtigt. Damit vermeidet er eine psychologisierende Interpretation der religiösen Phänomene. Trotzdem gelingt es aber M. Weber nicht ganz, den Empirismus zu überwinden⁵⁾, weil er bei seiner idealtypischen Betrachtungsweise, die die Variablen des Systems zur vollen Geltung kommen läßt, die bleibenden Strukturen der menschlichen Natur, die in einem gewissen Sinn "institutionell"⁶⁾ sind, nicht miteinbezieht. Somit wird aber ein Moment

1) Über den "psychologischen Gegenwartscharakter des Heilsgutes" siehe eingehend: M.W., G.A.z.R., Band I, S. 250 ff.

2) M.W.: W.u.G., S. 339

3) M.W.: W.u.G., S. 295

4) M.W.: W.u.G., S. 303

5) Talcott Parsons: The structure of Social Action, S. 624 ff.

6) Talcott Parsons: M. Weber, The Theory of Social and Economic Organisation, S. 27.

des "säkularisierenden Psychologismus" in die Interpretation hereingetragen, wie A. v. Martin sehr richtig bemerkt. Die erlebte Erfahrung und ihre Nachwirkungen auf das Bewußtsein sind für M. Weber ausschlaggebend. Das Subjekt ist zeitgebunden, vom geschichtlichen und sozialen Milieu abhängig. Jeder wertbeziehende Akt, auch jeder religiöse Bezug ist für ihn weder durch eine überpersonale Rangordnung noch durch eine allgemeinmenschliche Konstitution gegeben. Und wenn er auch die reine Bekenntnis als die höchste Stufe der "Religiosität" mitheranzieht, doch betrifft das die religiösen "Virtuosen". Die Religiosität der Massen kann nach M. Weber immer psychologisch, soziologisch und historisch abgeleitet und erfaßt werden.

RELIGIONSZOLOGISCHE EXEMPLIFIKATIONEN

I. Die soziologischen Grundlagen der Religion Israels

1. Die zusammenwirkenden Faktoren

In Israel vollbrachte der Mensch den ersten großen Schritt zur Entmagisierung und "Entzauberung" der Welt. Die Religion wurde zur Trägerin einer Rationalisierung bisher unbekanntem Ausmaßes. Die Kräfte, die dazu drängten, interessierten M. Weber sehr stark, zumal er die Besonderheiten des jüdischen Rationalismus im Gegensatz zu denjenigen der puritanischen Schichten untersuchen wollte. Dem Prozeß, der in Israel zur Ausbildung der monotheistischen Theokratie, die jede Spur von Animismus beseitigte und im Zusammenhang damit zur rationalen Ethisierung des Glaubens sowie zur Entstehung der Kultgemeinde führte, lagen nach M. Weber folgende sozialen Bedingungen zugrunde:

Erstens: Die außenpolitische Lage. Jahwe ist kein Gott der Jenseitsverheißung und Erlösung. Der jüdische "Pistiker" wendet sich an die übersinnliche Macht Gottes, nicht um sich von einer plaguevollen oder sinnlichen Welt zu distanzieren, sondern um durch den Segen Gottes ein diesseitiges Glück zu erlangen ¹⁾.

1) Der Charakter der jüdischen Prophetie ist historischer Art. Dazu auch Adolphe Lods, "Israel" S. 364.

Erlösung wie Verheißung betreffen hauptsächlich aktuelle ¹⁾ politische, d. h. außenpolitische, nicht seelische, innerliche Dinge. Das außergewöhnliche politische Schicksal dieses Landes, das unerbittliche und verhängnisvolle Ringen mit den vorderasiatischen Großmächten, den Ägyptern, Babyloniern und Assyern, diese ganze tumultuarische außenpolitische Situation, gab der Religion ihr Gepräge. Jahwe ist kein Gott der Alltäglichkeit und der Ruhe, sondern ein Gott des Außerordentlichen: ein Kriegsgott ²⁾, kein Gott der Naturordnung, aber ein Gott der Naturkatastrophen (der Vulkane, der Erdbeben, der Blitze, der Gott, der durch die imponierende Sturmflut des Schilfmeeres das verfolgende ägyptische Heer vernichtet und die Juden rettet. Bei einem Volk, das ständig im Kampf mit weit überlegenen Gegnern steht, ist das gewaltige Prestige des Kriegsgottes, der sein auserwähltes Volk zu Sieg und Herrschaft führen soll, natürlich. Wenn der König in den Krieg zieht, empfängt er durch die Salbung den Geist Jahwes und gilt daraufhin gewissermaßen als ein "Messias" ³⁾.

Andererseits gehörte zu der spezifischen Eigenart der jüdischen Prophetie die Verbindung des religiösen Kampfes gegen die fremden Kulte mit den Gegensätzen und Interessenkonflikten der auswärtigen Politik, insbesondere mit der Polemik gegen die fremden Bündnisse. Die Einheitlichkeit des Glaubens galt auch den Propheten als *conditio sine qua non* des Zusammenhalts des Volkes Israel. Wenn dann trotz der politischen Vernichtung und der "diaspora", der Zerstreuung nach allen Enden der Erde, das jüdische Volk die Möglichkeit fand zu überleben, so verdankte es das der im babylonischen Exil durch rituelle Absonderung nach außen und strenge kultische Organisation nach innen erreichten Bildung der konfessionellen Gemeinde, denn die Glaubenseinheit war die Hauptstütze gegen die Gefahr der Assimilierung. Der entscheidende Vorgang dabei war die Erhebung Jerusalems zur zentralen Kultstätte Israels. Indem jedes Opfer nur hier noch dargebracht werden konnte, wurde die sakrale Bedeutung der Sippen, welche zu rituellen Opfern und Kultmahlen befugt und Träger von Resten des Animismus waren, endgültig beseitigt ⁴⁾.

1) M. W.: G. A. z. R. S. 349 ff. (Band III)

2) So auch die neuere Forschung. S. A. Lods a. a. O. S. 534 ff.

3) M. W.: G. A. z. R., Band III, S. 124. 4) M. W.: G. A. z. R., Band III, S. 199 ff.

Zweitens: Die innere Entwicklung. Die gesellschaftlichen Grundlagen der religiösen und politischen Machtlage verschoben sich mit der Verlagerung des sozialen Schwergewichts von der ländlichen Bevölkerung, die im Norden dominierte, bei der das Sippenwesen zuhause war und die am Polytheismus und Baalkultus festhielt, zu den nicht voll sesshaften ¹⁾ Sippen Judäas, welche die Träger des eindeutig monotheistischen Jahwekultus waren. Die weitere Entwicklung führte zu einer Verstärkung der gesamten Zivilisation und Kultur: wirtschaftlich und sozial zur Bewucherung des flachen Landes, zu seiner Ausbeutung durch ein starkes Stadtpatriziat, - politisch zur Gründung des Einheitsreiches durch Vereinigung der zwölf Stämme Israels unter einem jerusalemischen Stadtkönigtum, nachdem der Süden die Oberhand über den Norden gewann und das Bauerntum entmilitarisiert worden war, wobei die Unterstützung der städtischen Schichten durch das jahwistische Priestertum und den jahwistischen Glaubensstamm der Leviten keine geringe Rolle spielte, - religiös, insofern gegenüber den bäuerlichen Kulturen unter städtischem Einfluß eine Rationalisierung sich vollzog. Diese Entmagisierung wirkte sich in mehrfacher Richtung aus. Einmal als Intellektualisierung, indem das (im Priesterstande der Leviten konzentrierte) Wissen um Jahwes Gebote - als Grundlage der "Gesetzes"erfüllung - primär, der gemeinschaftliche Opferkult dagegen so sekundär wurde, daß im vorexilischen Israel jegliche Instanz fehlte, die im Namen des Bundes hätte Opfer darbringen können. Der Ritus behielt nur die Funktion, Verstöße gegen das Gesetz wieder gutzumachen. Damit verband sich nach M. Weber unmittelbar die ethische, gesinnungsmäßige Auswirkung: das Zusammenwachsen des Judentums zu einer Eidgenossenschaft, gegründet auf den Schwurbund mit Jahwe als Basis der sittlich-rechtlichen Ordnung, - ein Bündnis zwischen Jahwe selbst und dem israelitischen Gesamtvolk als dem von ihm auserwählten mit dem Charakter einer wechselseitigen - vertragsartigen - Verpflichtung der Partner. Politisch bedeutete diese Art von Rationalisierung des Glaubens formell dessen Vereinheitlichung, die staats- und gemeindeförmig von höchster Relevanz war, - materia-

1) Dazu siehe auch Adolphe Lods, a. a. O., S. 239, auch 381.

liter die emotionale "Aktualität der eschatologischen Erwartung"¹⁾, daß der Eine Gott, der Gott der Weltgeschichte, sein auserwähltes Volk nach langen Proben und Züchtigungen des Ungehorsams durch Niederlagen und Verknechtung am Ende zu der verheißenen Herrschaft über die anderen Völker führen werde. Darin liegt nach M. Weber zugleich ein revolutionäres Element, indem die erhoffte und geglaubte künftige Neuordnung als ein - altes Ressentiment des Rachedurstes genutzender - "Umsturz" vorgestellt wird. ²⁾

Aus der politischen Situation, dem unerschütterlichen Glauben an die Auserwähltheit des Volkes Israel, der Konzentrierung der Gottesverheißung auf das Heil eben dieses Volkes (während individuelles Schicksal und Jenseits keinerlei Rolle spielen) und der scharfen Permorreszierung jedes "fremden" Kults und jeder fremden Sitte ergab sich auch ein Wirtschaftsethos mit doppelter Moral ³⁾, streng differenzierend zwischen Volksgenossen, denen gegenüber die sittlichen Gebote unbedingt zu befolgen waren, und den Fremden, die zu überlisten und zu betrügen ohne weiteres erlaubt war.

Die vom Religiösen her - in Verbindung mit dem Prozeß der Verstärkung - bestimmten Vereinheitlichungs- und Zusammenschluß Tendenzen aber wirkten sich im Hinblick auf die Verbandsbildung weiterhin und vor allem darin aus, daß nach der Zerstörung des politischen Verbandes (des Stadtkönigtums) die Einheit erhalten blieb in der neuen Form des konfessionellen Verbandes, und dies, wiewohl es eine städtische Gemeinde im okzidentalen Sinn vor dem Exil noch gar nicht gegeben hatte.

1) Dagegen Adolphe Lods: "Les Prophètes d'Israel et les débuts du judaïsme", S. 77 ff. Er hält einerseits die Annahme einer volkstümlichen Eschatologie für durch die Texte nicht ausreichend begründet, und weist andererseits darauf hin, daß die Prophetien, die ein zukünftiges Glück voraussagen, äußerst selten sind im Vergleich zu den Prophezeiungen, die das Ende Israels als definitiv ansehen. (siehe dazu M. W.: a. a. O. S. 112 "Die überall typischen Heilsprophetien", s. auch S. 349 ff).

2) M. W.: G. A. z. R. Band 3, S. 345 ff.

3) M. W.: ebenda S. 353 ff., W. u. G. S. 352.

Drittens: Die religiöse Eigengesetzlichkeit. Obzwar in Palästina mehr als anderswo der politische Faktor bei der Entstehung und Gestaltung des Glaubens stark mitwirkte, so nimmt doch M. Weber nicht an, daß die israelitische Religion bloß eine ideologische Widerspiegelung politischer und ökonomischer Existenzbedingungen der nicht sesshaften Stämme gewesen sei.

Die Prophetie vor allem versteht er nicht als realpolitisch bedingt, sondern als auf dem Boden echter religiöser Tradition entstanden und primär religiös motiviert. Zwar war sich die freie städtische Intelligenz, aus deren Schoß die Prophetie entsprang, der ganzen innen- und außenpolitischen Problematik bewußt ¹⁾. Die Konzeption aber des "Berit" ²⁾ als eines Paktes mit Gott selbst, des Weltgeschehens als unbedingten Ausdrucks des Willen Gottes und der Ethik als Erfüllung sozial-ethischer Alltagsnormen, von deren Befolgung durch jeden Einzelnen das Heil oder Unheil der Ganzheit abhängt, verrät ein so tiefes Abhängigkeitsgefühl und ein so starkes Gefühl für den Allzusammenhang der Dinge, daß man darin nur den Ausdruck eines voraussetzungslosen religiösen Empfindens finden kann. Allerdings bleibt echtes Empfinden für religiöse Werte eine Sache spezifischer homines religiosi; aber die Auswirkungen rein religiöser Intentionen greifen doch über den Kreis weit hinaus. So ist der endgültige Zusammenbruch sämtlicher nicht jahwistischer Kulte innerhalb des Landes, die Zurückdrängung des Toten- und Ahnenkultus, die Entmachtung aller animistischen Wiedergeburt- sowie der ägyptischen chthonischen Glaubensvorstellungen durch die andere, spezifisch jüdischer Mystik entsprechende, daß die individuelle Seele nach dem

1) Dazu auch Adolphe Lods: "Israel", S. 490. "Die Reaktion der Propheten des 9. Jahrhunderts war zugleich sozial und religiös."

2) Adolphe Lods: a. a. O., S. 538, sieht den Glauben sowohl an eine Auserwähltheit als auch an einen festen, unwiderruflichen Vertrag mit Gott für die Periode bis zum 8. Jahrhundert als unwahrscheinlich an.

Tode zum "All-Einen" zurückkehre ¹⁾, um sich mit dem Geist Jahwes zu vereinigen, endlich das Immunbleiben des jahwistischen Monotheismus gegenüber der ägyptischen Vielgötterei - all das ist nur religiös und nur im Zusammenhang mit dem Prophetentum und dem jahwistischen Priestertum, deren Motivation zentral eine religiöse war, zu erklären.

Auch das Zurücktreten der mit dem Kultischen verbundenen sozialen Bedeutung der Sippe beruhte auf religiösen Gründen. Das reale Geschehen freilich sieht M. Weber unter dem Druck der brennenden aktuellen Problematik des Alltags sich bewegen und gestalten. Aber politische Not konnte ihrerseits zu einer durchgängigen "Theokratisierung" der israelitischen Sozial- und Rechtsordnung führen, zumal da Gottes Wille, so unbedingt seine Gehorsamsforderung auch war, doch immer menschlich verständlich blieb, indem die ganze Ethik, obwohl in einem religiösen Glauben fundiert, eine Ethik des innerweltlichen Handelns war.

2. Die beteiligten Schichten

Erstens: Die Hirten. Das Volk Israel entstand aus einer tiefgehenden Mischung von Beduinen, Halbbeduinen, Kleinviehzüchtern, sesshaften Bauern und Städtern. Das Leben der halbnomadischen Kleinviehzüchterstämme, die in ständiger Fehde mit Bauern und Beduinen lagen, hing von weit auseinander liegenden Weiderevieren ab, die unter dem Druck der sesshaften Bauern standen. Das charismatische Kriegsfürstentum war die für sie geeignete politische Form; danach schufen sie sich das Bild Jahwes als eines charismatischen Kriegsfürsten ²⁾. Zu der politischen Komponente in der Bedingtheit der Gottesvorstellung kam die ökonomische. Der Hirt, der nicht Wein, sondern Milch trinkt, lehnt die religiöse Ekstase ab ³⁾; ferner neigt er zu einem anthropomorphen Mono-

1) Adolphe Lods, a. a. O., S. 251, ist der Meinung, daß bis zum Exil die Israeliten an das Weiterbestehen einer individuellen Seele nach dem Tode glaubten und weist auf Spuren von verschiedenen Ahnenkulten hin (S. 261 ff.). Nach ihm bleibt die Volksmentalität sehr stark im Magischen befangen (S. 248).

2) M. W.: G. A. z. R., Band III, S. 47 ff.

3) Dazu auch Lods, a. a. O., S. 239.

theismus, weil für ihn, der keine differenzierte Kultur kennt, Funktionsgötter nicht existieren. Die Religiosität des Hirten baut sich also auf Charismatismus auf, enthält aber außerdem eine rationale Wurzel, wie die Ablehnung der Ekstase zeigt.

Zweitens: Die Bauern. Unter bestimmten Gesichtspunkte hängt auch die Religion Israels eng mit den Lebensverhältnissen bäuerlicher Schichten zusammen. Das "Gesetz" war - überall, wo es vorkam - Ausdruck der Sicherung bäuerlicher Schuldnerschutzinteressen; es setzte also ansässiges, ackerbaureibendes Volk und städtische Gläubigerschichten in einer entwickelten Stadtkultur (Kanaan) voraus, wengleich daneben auch der Schutz der wirtschaftlichen und politischen Interessen eines siegreichen und erobernden "Bergvolkes" ein "stark hervortretendes Leitmotiv der Gesetzgebung"¹⁾ bildete und das weltliche identisch mit dem göttlichen "Gesetz" war. Zwar glaubten die Bauern, deren Lebensraum infolge der klimatischen Verhältnisse der Norden war, wie der der Hirten der Süden, nicht an einen kriegführenden Jahwe, sondern an den Gott der Fruchtbarkeit und der Fülle: Baal. So entwickelte sich bei den bäuerlichen Kriegerern eine ekstatische Kultur, die emotional und irrational wirkte. Auf der anderen Seite aber schärfte die Neigung des Bauern, in jeder Naturerscheinung eine dämonische Macht, ein Numinosum zu sehen, auch die Abstraktionsfähigkeit und wirkte insofern wieder rationalisierend.

Ökonomisch gesehen, ging der Trend der Entwicklung von Halbbeduinentum, halbnomadischer Viehzucht und Gelegenheitsackerbau zu bäuerlicher und städtischer Selbsthaftigkeit. Die Ausweitung

1) M. W.: "Die Agrargeschichte der Hauptgebiete der alten Kultur" in G. A. z. S. W., S. 85.

Vergleiche dazu S. 86: "Die Bestimmungen, welche die Beugung des Rechts sowohl zugunsten der Reichen als auch (ausdrücklich) zugunsten der Armen verbieten, entsprachen einem Zustand, bei dem ein Gesetzgeber den Gegensatz der Klassen durch vermittelndes Eingreifen beseitigen will." Dabei spielte der "Bauernschutz gegen die Folgen der Besitz- und Machtdifferenzierung" eine besondere Rolle.

des Ackerlandes auf Kosten der Weidereviere und im Zusammenhang damit - nach dem Zusammenstoß zwischen Norden und Süden - die wirtschaftlich bedingte Entmilitarisierung der Hirtenstämme führte zu deren weitgehender Schwächung¹⁾.

Drittens: Die städtischen Schichten. Der Entmilitarisierungsprozeß traf nicht nur die Hirten, sondern alle nichtstädtischen Schichten. Denn die Tendenz zur Selbsthaftigkeit und Verstärkerung wurde nach dem Sieg des Südens über den - schon längst verstädterten - Norden ganz allgemein. Was aber der gesamten israelitischen Kultur das Gepräge einer Stadtkultur gab, war etwas anderes. Mit der Begründung des jerusalemischen Königstums wurden die kultischen Zentren vom Lande in die Städte verlegt. So kam es zu einer Verstärkerung der ganzen israelitischen Kultur. Zugleich führte die Niederlage des Nordens zur Vormachtstellung der jahwistischen Religion gegenüber den bäuerlichen Kulturen Kanaans. Und die Entstehung eines gewaltigen Stadtpatriziats verursachte eine Umwälzung der Militärverfassung, indem städtische, zur Selbstequipierung fähige Grundbesitzer zum Kern der Armee wurden. Andererseits kam es mit der Konzentrierung der Königsmacht in Jerusalem zum offenen Gegensatz zwischen der Priesterschaft und den alten Militärgeschlechtern, deren Macht auf provinzialem Landbesitz beruhte und die an Lokalkulturen festhielten.

Die Auseinandersetzung endete mit dem Sieg der jerusalemischen Priesterschaft, indem diese (durch die Befragung des Losorakels) dem Königtum Legitimität verlieh²⁾. Dies auf der einen Seite politisch-militärisch, auf der anderen religiös bedingte Ausscheiden der landbesitzenden Schichten aus dem Heer verursachte den bereits erörterten allmählichen Verfall der Sippenverfassung mit ihren sakral-rituellen Befugnissen. Die Einteilung nach Ortsbürtigkeit gewann an Bedeutung. Das alles führte zu einer weitgehenden Intellektualisierung und der damit verbundenen

1) M. W.: G. A. z. R., Band III, S. 54.

Dazu siehe auch A. Lods, a. a. O., S. 451, 454, 461 ff.

2) M. W.: a. a. O., S. 113, S. 180 ff.

Ethisierung der israelitischen Religion. Unter solchen Voraussetzungen ist einerseits die Prophetie entstanden und andererseits eine breite entmilitarisierte und machtlos gewordene Plebejerschicht zum Träger der Frömmigkeit und des prophetischen Glaubens geworden. Indem es dann - nachexilisch - zu einer Gleichstellung der bekehrten und rituell korrekten "gerim" (Prose-lyten) mit den israelitischen Plebejern kam, wurden die Kleinbürgerschichten zur Hochburg der israelitischen Religiosität (Gemeinde des Chassidim) und Jerusalem zum Kultzentrum Israels. Damit wurden die von der Sippenchaft geleiteten Opfermahle endgültig profaniert und der sakralen Bedeutung der Sippen der entscheidende Schlag versetzt. So ist endlich das Priestertum zum unbestreitbaren Hüter der religiösen Tradition sowie zur maßgebenden Bildungsschicht geworden, die für die dogmatische Abgrenzung des Glaubens zu sorgen hatte.

Durch Lehre, Predigt und Lektüre - und sogar durch die Art des Schreibens - wurden nun die jüdischen heiligen Schriften und ihr ethischer Gehalt für die breiten Massen in einer Art rational verständlich gemacht, wie das bei keiner anderen Religion der Erde der Fall gewesen ist ¹⁾. Allgemein ist zu sagen, daß sich bei allen städtischen Schichten eine gewisse Tendenz zum Rationalismus bemerkbar macht. Trotzdem war der Charakter der Prophetie vorwiegend ein charismatischer und die Reaktion der Kleinbürgerschichten eine emotionale. Das Priestertum aber weist, im Rahmen der Tradition, einen rationalen Zug auf.

1) M.W.: G.A.z.R., Band III, S. 190 und 415 ff.

II. Die soziologischen Grundlagen der Religionen Indiens

1. Allgemeines

M. Weber untersuchte die Zusammenhänge, die die typisch-indische Religiosität hervorbrachten, weil er die Faktoren, die einer Entwicklung occidentalischer Prägung entgegenstanden, klar ins Licht stellen wollte. Die Ursprünge der andersgearteten - der puritanischen stark abweichenden - Weltablehnung in der Ethik der indischen Religionen und ihre weitgehenden Konsequenzen sind Gegenstand seiner Forschungen.

Das was für die dominierende Religion Indiens, (den Hinduismus), ausschlaggebend ist, beruht auf der Tatsache, daß die gleiche Religion verschiedene Formen der Soteriologie für die verschiedenen sozialen Schichten lieferte ¹⁾.

Der Hinduismus verbindet das Kastensystem - als Ausdruck der nach sozialen Rangstufen organisierten gegenwärtigen Welt - mit der Lehre vom Karma, der Wiedergeburt und Vergeltung in der unter der Gesetzmäßigkeit einer erbarmungslosen Seelenwanderung stehenden jenseitigen Welt. Er erreichte damit die Unterwerfung des ganzen Lebens unter den Ritus und die apriorische Unterbindung aller auf eine Andersgestaltung hindrängenden Kräfte. Die Angst vor einer rituellen Degradation - als Folge jedes Berufswechsels, sogar jedes Wechsels der Arbeitstechnik und mit ihren bestimmenden Auswirkungen nicht bloß auf die gegenwärtigen Schicksale, sondern auch auf die Schicksale des Menschen in der Kette der Wiedergeburten - stand einer Rationalisierung im Wege. Kaum in einem zweiten Land ist ein religiös verankerter Antirationalismus in so starkem Maße mit dem sozialen Ordnungsgefüge verflochten. Nirgendwo hat der Traditionalismus so weit und so vollkommen ein Gebiet beherrscht, weil nirgends eine rituell bedingte Trennung der Bevölkerungsschichten so unbedingt sich durchgesetzt und behauptet hat.

Im Hinduismus entscheidet nicht die Gemeinsamkeit der Glaubenslehre, des Heilszieles oder Heilsweges; vielmehr bedingt die Einhaltung der nach Kasten vollkommen verschiedenen rituellen Korrektheit die zukünftige

1) M.W.: G.A.z.R., Band II, S. 364.

tigen Schicksale des Einzelnen ¹⁾. Entscheidend ist also die Geburt in einer niederen oder höheren Kaste ²⁾ (da im Leben ein Übergang in eine höhere Kaste ausgeschlossen ist). Die Kaste ist nicht ein politischer oder Berufsverband, sondern eine religiöse Einrichtung. Der Berufsverband (die Gilde oder Zunft) beruht auf einer Monopolisierung der Erwerbchancen, während die Kaste grundsätzlich als Kultverband fungiert, was bei dem okzidentalischen Berufsverband nur sekundär der Fall war. Die Kaste ist den strengsten rituellen Schranken unterworfen (Verbot von Konubium und Kommensalität mit Kastenfremden usw.). Die der Kaste eigentümlichen rituellen Schranken unterscheiden sich scharf von denen des Standes, die auf Gründen des Prestiges und des Ehrevorranges beruhen.

2. Die Entstehungsgründe des Kastensystems

Das Kastensystem, das das indische Leben zentral gestaltete, ist auf folgende Gründe zurückzuführen:

Erstens: Die ethnischen Gründe. Das Charakteristische der Hinduinstitutionen rührt nach M. Weber von den aus der arischen Invasion (Arya = adel, vornehm) stammenden rassistischen Vorschriften her, die eine Reinhaltung des Blutes der Eroberer erstrebten. Eine wagenkämpfende arische Ritterschaft bezwang die seßhaften, friedlichen und hochkultivierten dunkelfarbigen Draviden. Dieser Dunkelfarbige war und blieb der Feind oder doch das Ausbeutungsobjekt des Eroberers. Aus dieser konkreten geschichtlichen Konstellation entsprang das Kastensystem. Charakteristischerweise gebraucht die älteste Sprache für Stand und Farbe dasselbe Wort. Auch die traditionellen Kasten sind ursprünglich nach Hautfarbe geschieden (Brahmane = weiß, Kschatriya = rot, Vaicya = gelb, Cudra = schwarz). Jedoch ist der Ursprung des Kastensystems ebensowenig wie nur durch Zweckmäßigkeit-

1) Über die weitgehenden Folgen des Kastensystems für die indische Gedankenwelt siehe insbesondere M. W.: G. A. z. R. Band II S. 143 ff. Rationalistische Spekulationen und Abstraktionen im naturrechtlichen Sinne, sowie auch die Konzeption eines "radikal Bösen" wurden von vornherein ausgeschlossen, weil auch eine Sünde schlechthin auch eine Ethik schlechthin (ebenda S. 178) nicht geben konnte.

2) Eingehend über das Kastensystem siehe in "L'Inde classique" von Louis Renou et Jean Filliozat, S. 600 ff.

gründe, nur durch blutmäßig bedingte rassenspsychologische Verschiedenheiten zu erklären ¹⁾.

M. Weber meint mit dem ethnischen Gegensatz den kulturellen, im Habitus und in der Lebensführung findierten, nicht eine Abneigung blutmäßigen, rassistischen Charakters. Dieser durch den auffallenden äußeren Unterschied der Hautfarbe besonders unterstrichene Gegensatz ging bis zur offenen Verachtung der Unterworfenen. Aus dieser realen Situation und psychischen Reaktion heraus entwickelte sich eine Ideologie, die auf dem Gentilcharismatismus, d. h. auf der Überzeugung der herrschenden Stämme von ihrer überlegenen erblichen Blutsqualität beruhte ²⁾.

Dieser Gentilcharismatismus hat zum prinzipiellen Ausschluß des persönlichen Charismas geführt. Der Glaube, daß ein Charisma magischen Ursprungs nicht an der Person, sondern an der (Adels-) Gruppe (=gens) haften, wurde zum Grundpfeiler der indischen Gedankenwelt. Dieser Glaube führte dazu, daß das auf dem persönlichen Charisma beruhende Prestige des Zauberers frühzeitig zugunsten einer gentilizistischen Priesterschaft gebrochen und überhaupt die Aufnahme der Kastenidee vorbereitet wurde. Das rituell sanktionierte Kastensystem war nur letzte Konsequenz des Gentilcharismatismus. Wie das Gentilcharisma die Kaste, so trug die Kaste wiederum das Gentilcharisma.

Zweitens: Die politischen Gründe (Das Interesse der herrschenden Schichten): Die religiöse sanktionierte Befestigung der interethnischen Schranken gab den herrschenden Schichten mit ihrer Legitimierung ein Mittel zur Domestikation der Unterdrückten ³⁾. Ein Grund zur Klage war nicht gegeben, wenn unabänderlich und ausschließlich rituell korrektes Verhalten über die zukünftige Wiedergeburt innerhalb einer niederen oder höheren Kaste entschied.

1) Dazu siehe auch "Geschichte Asiens" von Ernst Waldschmidt, Ludwig Alsdorf, Bertold Spuler e. a., S. 63 ff.

2) M. W.: G. A. z. R., Band II, S. 143.

3) M. W.: G. A. z. R., Band II, S. 50.

Die Rezeption des Hinduismus durch die Erobererstämme hieß also praktisch, daß diese in höhere Kasten sich umwandelten auf Grund ihres Bundes mit der Priesterschaft ¹⁾.

Drittens: Die wirtschaftlichen Gründe: Natürlich verbanden sich für die herrschende Schicht mit der religiösen Befestigung ihrer in der Zeit der Eroberung errungenen Positionen und der Legitimierung ihres sozialen Ranges auch ökonomische Vorteile. Aber im Zuge der damit eingeleiteten Dynamik der ökonomischen Kräftebewegung wurden auch die niederen Schichten für den Hinduismus und das Kastensystem gewonnen. Unter dem Druck einer Ordnung, welche zwei Gesamtheiten - die der zu Besitzern des Grund und Bodens gewordenen Eroberer und die der auf Dienstleistung angewiesenen Unterworfenen - einander gegenüber - und beide unter das Gesetz der Erblichkeit stellte, war es für die mehr oder weniger zu Parias Gewordenen das relativ Vorteilhafteste, sich berufsmäßig - und dies in Form der legitimen (wenn auch niederen, ja "unreinen") Kaste - zu organisieren, um in das nun einmal zur Herrschaft gelangte System wenigstens mit eingeordnet zu sein, also nicht als bloßes Fremdvolk behandelt zu werden, sondern sich Arbeitsgelegenheit und feste Kundschaft zu sichern (nachdem, wie wohl die Handwerker zugleich den Binnenhandel übernahmen, die Möglichkeit freier städtischer und gar marktwirtschaftlicher Entwicklung ausschied).

Viertens: Der geistige und religiöse Faktor: Indien ist mehr als jedes andere Land ein Schauplatz geistigen Ringens um den Sinn des Lebens, des Kampfes "einzig und allein um eine Weltanschauung im eigentlichen Sinn des Wortes" ²⁾. Alle indischen Religionen vom Hinduismus bis zum Hainismus und Buddhismus bestätigen dies. Der Hinduismus ist die grundlegende Religion Indiens, die trotz mancher Wechselfälle das Feld behauptet und vor allem die soziale Struktur am stärksten beeinflußt hat. Wichtig nicht nur für die Gedankenwelt, sondern auch für die Sozialstruktur Indiens war auch die durchaus unpolitische ³⁾ und pazifistische Eigenart nicht nur des Hinduismus, sondern

1) M. W.: G. A. z. R., Band II, S. 131
2) M. W.: G. A. z. R., Band II, S. 365.
3) M. W.: a. a. O., S. 145.

aller Erlösungsreligionen Indiens ¹⁾. Beidemale sieht M. Weber ein "rational-ethisches" Denken, - das aber eine individuelle ²⁾ Erlösungssuche darstellte und von einer nicht praktisch handelnden, d. h. von dieser Welt hinausstrebenden Intellektuellenschicht getragen wurde ³⁾ - nicht irgendwelche ökonomischen Bedingungen am Werk.

3. Die Gründe der Erhaltung des Kastensystems

Die an die Ausgangssituation anknüpfende Entwicklung wurde nach M. Weber einerseits durch das politische Interesse der Eroberer bestimmt, die sich die einmal erworbene Vormachtstellung zu erhalten wünschten, andererseits durch das Bedürfnis der sozial gedrückten Schichten nach seelischer Kompensation, wie sie die Hoffnung auf eine bessere Wiedergeburt gewährte. Nirgendwo sonst kam es zu einem so exklusiven Kastensystem; auch wo sonst Ansätze dazu vorhanden waren, hat sich ein ähnliches System nicht durchgesetzt, oder es hat doch nicht durchgehalten. Der positive Grund für die indische Entwicklung liegt in der Eigendynamik des Kastensystems selber. Wenn eine kastenfeindliche Sekte entstand, deren Mitglieder die Riten der Kaste nicht befolgten, wurden ihre Anhänger exkommuniziert, d. h. kastenlos (cutcast). Damit kam aber die Sekte in eine - an ein Gastvolk erinnernde - soziale Lage, so daß sich allmählich aus der Sekte eine neue Kaste entwickelte, die wieder durch eine rituell bestimmte Lebensführung geprägt war. Ebenso wenig führte Besitzdifferenzierung oder massenhafter Berufswechsel oder auch ein Wechsel der Technik je zu einer Durchbrechung des Systems und zu sozialen Neuerungen, sondern nur zur Bildung von neuen Kasten und Unterkasten.

Dazu kam als negativer Grund die Nichtentstehung von autonomen sozialen Gegenkräften, vor allem das Fehlen der Stadt abendländischer Prägung. In Indien wurde die Stadt ⁴⁾ nicht an "Stätten des Außen- und Durchgangshandels" gegründet, wie die Städte des Okzidents. Die Beschränkung des Fremdhandels geht auf Gründe des Rituals zurück, nämlich auf den Glauben, daß der Fremde ⁵⁾ die Geister beunruhigte. Dieser allen asiatischen Völkern eigene Glaube hat auch eine gleichartige städtische Entwicklung hervorgerufen. Dieser Umstand bildete den Hauptgrund für die Erhaltung des Kastensystems, indem er eine Städteautonomie und die Entwicklung zum freien Bürgertum nicht zuließ.

1) Dazu siehe auch "Geschichte Asiens", von Ernst Waldschmidt usw. S. 129: "Das Leben d. Intellektuellen verlief in friedlichen Bahnen."
2) M. W.: a. a. O., S. 146. 3) M. W.: a. a. O., S. 154, S. 184.
4) M. W.: a. a. O., S. 86 ff, S. 372. 5) M. W.: a. a. O. S. 376.

III. Die soziologischen Grundlagen der Religion Chinas

1. Allgemeines

M. Webers Hauptanliegen in seinen Chinaforschungen war die Frage zu beantworten, warum es in China, wo es eine Wirtschaftspolitik¹⁾ mit durchaus rationalen Zielsetzungen (öffentliches Wohl²⁾) gab, keine kapitalistische Wirtschaftsgesinnung und auch keine bürgerliche Lebensmethodik aufkam. Seine diesbezüglichen religionssoziologischen Abhandlungen gehen davon aus, daß die für die chinesische Religion charakteristische monotheistische Konzeption einer unpersönlichen, doch beseelten Himmelsmacht, welche die ewige Ordnung repräsentiert, das Ergebnis einer Entwicklung war, für die folgende Faktoren maßgebend sind:

erstens: politische, insofern die neue unpersönliche Gotteskonzeption mit dem Zusammenbruch der Feudalgewalten zusammenhing, denen mit Heroenkultus verbundene religiöse Vorstellungen personifizierender Art entsprochen hatten. Die Durchsetzung der unpersönlichen Konzeption fällt mit der Befriedung³⁾ des Riesenreiches zusammen. Die Adelsreligion wich einer Staatsreligion, die im politischen Interesse eingesetzt wurde, indem auch sie jener Vereinheitlichung des Reiches diente, die nun unter dem Kaiser mit Hilfe eines gewaltigen zentralbürokratischen Apparates vollzogen wurde.

zweitens: ökonomische. Die bäuerliche⁴⁾ Sehweise war, indem die Ernte von unpersönlichen himmlischen Naturgewalten abhängig ist, ungeeignet, einen Heroenkultus aufrecht zu erhalten. Und wenn der politische Machtfaktor zum Hauptmotor des sozialen Geschehens und auch der neuen religiösen Entwicklung wurde, so ist das wiederum zurückzuführen auf einen ökonomischen Grund, die Notwendigkeit der Lösung des akuten Problems der Stromregulierung und der Bewässerung, die

1) M. W.: G. A. z. R. Band I. S. 524.

2) M. W.: ebenda S. 399, 435.

3) M. W.: ebenda S. 363.

4) Die Agrarwirtschaft ist in China dominierend gewesen. Henri Maspero und Jean Escarra schreiben dazu: "Der Boden ist in China jahrhundertlang die einzig bekannte Investitionsform geblieben" (Les Institutions de la Chine, S. 34)

ein umfangreiches Beamtentum unerläßlich machte¹⁾. Der politische Faktor gewann also die Oberhand erst sekundär.

Die auf der realen Grundlage eines starken Beamtentums ruhende zentralisierte staatliche Macht nahm dann ein kirchenstaatliches²⁾ Gepräge an; die Beamten erhielten sakral-rituale Befugnisse und sicherten sich damit ein Bildungsmonopol³⁾. Dadurch gewann die Bürokratie eine absolute Vormachtstellung auch im Geistesleben des Landes. (Daneben blieben die undurchbrochene Macht der Sippe und damit der Ahnenkultus bestehen).

2. Die Bedeutung der Sippe für das chinesische Sozialgefüge.

Erstens: Das Bürgertum und die Stadt. Der Chinese blieb immer mit der Sippe und ihrem ländlichen Sitz verbunden⁴⁾. Er opferte den Ahnen, und die wichtigsten Angelegenheiten seines Lebens standen unter der Kontrolle der Sippenältesten. Es ist eine Folgeerscheinung der alles beherrschenden Sippengliederung, daß die chinesische Kultur in so starkem Maße eine traditionalistische Bauernkultur blieb. Die faktisch unerschütterliche Vormachtstellung der Sippe trat jeder Neuerung entgegen und erhielt den Animismus aufrecht. So kam es auch nie zur Entstehung eines typischen Bürgertums mit seiner "freien religiösen Ethik des innenweltlichen Handelns". Der chinesische Städter war kein Bürger im eigentlichen Sinn des Wortes. Er kannte nur eine Zusammengehörigkeit; die der Sippe, nicht die der städtischen Gemeinde. Es ist nie zu einem städtischen Verband gekommen; auch der Stadtgott war nur ein lokaler Geist⁵⁾, kein Verbandsgott. Der Weg zu einer ethischen Rationalisierung von der Stadt her wurde so versperrt.

1) M. W.: a. a. O. S. 294, 298 ff, 319.

2) M. W.: a. a. O. S. 304, 430.

3) M. W.: a. a. O. S. 321 ff, 327, 395 ff.

4) M. W.: a. a. O. S. 292 ff, 373 ff. Siehe auch: Marcel Granet: Etudes sociologiques sur la Chine, S. 28 ff.

5) Jeder chinesische Kultus ist örtlich begrenzt: Marcel Granet, a. a. O., S. 255.

Zweitens: Das Bürgertum und die Verbände. Die chinesische Sozialethik kannte nach M. Weber keine anderen als rein personale Verbände. Andere als verwandtschaftliche, kameradschaftliche oder freundschaftliche Verbindungen waren dem chinesischen Denken unverständlich; alles Gruppenhandeln war von persönlichen Beziehungen durchdrungen. Gruppenbildungen sachlichen Charakters, Verbände von "abstrakten, transpersonalen Zweckcharakter", wurden prinzipiell abgelehnt ¹⁾.

Sogar die Berufsverbände brachten es trotz weitgehender Rechte und Befugnisse nicht fertig, sich über die rein personalen Bindungen ihrer Mitglieder zu erheben. Dementsprechend wurde auch eine allgemeine versachlichte "Menschenliebe" abgelehnt, weil dadurch - wie Mencius bemerkte - Pietät und Gerechtigkeit verloren gingen. Darin tat sich wieder die Herrschaft der Sippe kund, die die Erfüllung von Pflichten gegenüber konkreten - lebenden oder toten - Menschen, nicht gegenüber Abstraktionen oder Ideen verlangte ²⁾. Daher konnte auch eine objektivierete Gemeinschaft, eine nicht auf Blutverwandtschaft, sondern auf Brüderlichkeitsethik beruhende religiöse "Gemeinde" okzidentaler Prägung, hier nicht entstehen. Die Herrschaft der Sippe bedingte also eine ganz spezifische Gestaltung des gesamten chinesischen Lebens.

3. Gründe der Aufrechterhaltung der Sippe.

Die Sippenorganisation ist von zentraler Bedeutung für das chinesische Sozialgefüge. Die Gründe ihrer Aufrechterhaltung sind nach M. Weber folgende:

erstens: politischen Charakters: In China kam es nie zu jenen Erschütterungen durch große Wanderungen und Eroberungen, die im Okzident das Gefüge der Sippen lockerte; vielmehr trug die ziemlich früh eingetretene Befriedung des Reiches dazu bei, die Herrschaft der Sippe zu stärken

1) M. W.: a. a. O. S. 522, 528

2) M. W.: a. a. O. S. 523, Humanität und Gerechtigkeit waren die Grundpfeiler des sozialen Lebens. Dazu auch Henri Maspero und Jean Escarra, a. a. O., S. 21.

zweitens: Ökonomischer Art: Selbständige Kräfte, die zum Zusammenbruch der Sippe hätte führen können, vermochten nicht aufzukommen, weil die Macht der zentralen Bürokratie, in deren Hand die so ungeheuer bedeutungsvolle staatliche Regulierung der Wasserkräfte lag, zwar einerseits den Feudalismus "temperierte", andererseits aber den Städten die Möglichkeit nahm, ihr Schicksal aus eigener Initiative zu gestalten.

drittens: kulturell-religiöser Natur: Der Ahnenkultus als der uralte Volkskultus, war der stärkste Stützpunkt ¹⁾ der Sippe. Aber auch der Konfuzianismus trug, obwohl er aus politischen Gründen die Sippenmacht bekämpfte, durch die Lehre von dem personalen Charakter der Verbände zum Zusammenhalt der Sippen bei.

So gewiß dieser Zusammenhalt vom eigensten Wesen der Sippe selbst ausging, bekräftigt wurde er doch durch die davon unabhängige konfuzianische Lehre.

4. Die beteiligten gesellschaftlichen Faktoren

Bestimmend wurden also nach M. Weber, nachdem der Feudalismus beseitigt war, folgende Kräfte:

- a) die breite Volksmasse, die an dem traditionellen bäuerlichen Animismus festhielt;
- b) eine umfangreiche rationalistische Beamten-schicht, die unerlässlich war zur Regulierung der Bewässerung, und die sich zudem infolge des Bildungsmonopols zu einer Literatenschicht entwickelte;

1) Darüber auch Marcel Granet, a. a. O., S. 256. "Les croyances paysannes sont le fond stable de la religion chinoise. Elles s'expriment globalement dans un sentiment profond d'autochtonie, dans un complexe d'émotions riches, obscures, indéfinissables, qui traduit en termes intellectuels, correspond à l'idée d'un lien absolu d'appartenance entre l'homme et sa terre maternelle."

- c) der Kaiser, dem seine Position als Sohn des Himmels und Garant der ewigen Ordnung einen charismatischen und pontifikalischen Charakter verlieh ¹⁾.

Traditionalismus, Rationalismus und Charisma sind indes nicht einfach in eine eindeutige Beziehung zu Bauernschichten, Bürokratie und Kaisertum zu setzen. Das religiöse Charisma des Kaisers unterlag z.B. rationalen Einflüssen, insofern der Kaiser zuständig und verantwortlich war zunächst für die Wasserregulierung, ferner für die Sicherung der konkreten Ordnung und des Friedens (im Rahmen der ewigen Weltordnung) und weiterhin für die Wohlfahrt seines Volkes überhaupt. Auch die pazifistische Gesinnung, die durch Jahrhunderte hindurch China kennzeichnete ²⁾, deren Folge die Beseitigung des Charismas durch die Tradition war, ist als Ergebnis der seit der Vernichtung des Feudalismus eingetretenen Befriedung des Reiches zu betrachten.

Ökonomische und politische Einflüsse also gaben dem kaiserlichen Charisma einen rationalen Anstrich. Der Kaiser galt als Beschwerdeinstanz für Hunger, Not, Naturkatastrophen und Unruhen ³⁾. Konnte er das Unheil nicht bannen, so wurde diese seine Unfähigkeit, den großen Himmelsgeist zu beeinflussen, dahin gedeutet, daß das Charisma von ihm abgefallen ist.

Infolge dieser charismatischen Position des Kaisers nahm China einen kirchenstaatlichen Charakter an, so daß der Bürokratie religiöse Kompetenzen zukamen und die Konkurrenz einer selbständigen Hierokratie ausgeschlossen wurde. Insofern war der Glaube der Beamtenschichten mehr

1) Es darf gefragt werden, ob mit dem "pontifikalischen" Moment (das M. Weber ja sonst gegen das prophetische, das ein persönliches Charisma bedeutet, sehr wohl abgrenzt) nicht bereits ein Moment geistlicher Amtstradition mit dem spezifisch "Charismatischen" eine (diesem seine idealtypische Einheit nehmende) Mischung eingeht. (M.W. a.a.O. S. 308, 311, 321).

2) M.W.: a.a.O. S. 401, 429, 457.

3) M.W.: a.a.O. S. 310. In China sind das Heilige und das Profane nie streng auseinander gehalten worden. Es existierte ein enger Zusammenhang zwischen dem religiösen und dem sozialen Geist, so daß eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen der natürlichen und der moralischen Ordnung angenommen wurde. Dazu auch M. Granet, a.a.O., S. 257 ff.

eine Gesellschaftslehre als eine Religion ¹⁾. Andererseits war die Literatenschicht innerhalb der Bürokratie mit der irrationalen Aufgabe betraut, dem Kaiser für jeden Einzelfall das richtige Ritual vorzuschlagen. Dieses Grundprinzip blieb trotz der ethischen Rationalisierung des Himmelsglaubens durch Konfuzius erhalten. Die Grundlagen des chinesischen Volksglaubens wurden so nicht erschüttert.

Unethischer Lebenswandel ist rituell unkorrekt und bringt Unheil, da er die himmlische Harmonie und Ordnung stört, lehrten die Konfuzianer. Die konfuzianische Ethik war also irrationale innerweltliche Heilssuche. Und der Taoismus - an sich gleichfalls eine Intellektuellen-Religion - nahm, infolge der typischen Neigung jeder Mystik für das Irrationale, eine Wendung zur magischen Volksreligiosität, deren emotionale Bestandteile er akzeptierte, systematisierte und kanonisierte, und stärkte damit den Animismus und seine Torhüterin, die Sippe ²⁾.

Die Pantheonbildung war das Werk des Taoismus, während die konfuzianische Duldung des Animismus nur eine realistische Anpassung an die faktischen Gegebenheiten und Traditionen des chinesischen Lebens war.

Auf der anderen Seite wurde die bäuerliche Religiosität von dem Rationalismus der Beamtenschicht stark umgeformt, welcher einestheils die organischen Bestandteile der animistischen Religiosität wie auch der Taoismus systematisch ausmerzte und andernteils jegliche Entstehung prophetischer Religiosität hinderte. Die Beamtenschicht, welche die Bildung monopolisiert hatte, und der zudem sakral-pristerliche Befugnisse zustanden, machte das Aufkommen einer freien Intelligenz, aus deren Reihen ein Prophet hätte entstehen können, unmöglich ³⁾. Der Konfuzianismus, dessen Träger eben das Beamtentum war, erklärte, wie übrigens auch der Taoismus, die "Vornehmheit" und die "Beherrschtheit" als Höchstdiale menschlichen Daseins. Eine Erlösungsreligiosität entstand so nicht, - teils infolge der Autorität der Sippenältesten, teils dank der "eigengesetzlichen" Auswirkung konfuzianischer "Gesinnung"; ein Hiatus zwischen Diesseits und Jenseits trat nicht ein. Das Jenseitsschicksal wurde auch nicht von der Lebensführung abhängig; diese wurde mit der Bestimmung nach dem Tode nicht in Zusammenhang gebracht.

Jede Form weltverneinender religiösen Ethik (im Sinne etwa des Puritanismus) ist mit der chinesischen Gedankenwelt unvereinbar ⁴⁾.

1) Siehe auch M. Granet, a.a.O., S. 67. "En Chine, la moralité publique est une fonction gouvernementale".

2) Dazu auch M. Granet, a.a.O., S. 248: "Les Taoistes ont retenu l'ensemble des recettes magico-religieuses".

3) M.W.: a.a.O. S. 341.

4) M.W.: a.a.O., S. 536 ff.

B. DIE RECHTSSOZIOLOGIE

I. Die Natur der rechtlichen Normen - ihre Beziehung zu Sitte und Moral

Max Weber nimmt eine scharfe Scheidung vor zwischen der juristischen und der soziologischen Betrachtung von Rechtsnormen. Für den Juristen ist der normative Sinn entscheidend, der einer Rechtsnorm logisch richtigerweise zukommt, während den Soziologen interessiert, inwieweit das Gemeinschaftshandeln sich an gewissen Ordnungsregeln - die von den Einzelnen als geltend angesehen werden - faktisch orientiert ¹⁾. Von einer sozialen "Ordnung" ist dann zu sprechen, wenn das Handeln tatsächlich an gewissen Maximen orientiert ist, und wenn diese Maxime als "verbindlicher oder vorbildlicher" ²⁾ Ausdruck objektiv geltender Normen empfunden werden. Eine Analyse der Rechtsformen selbst ist also nach M. Weber keine Sache des Soziologen, sondern des Juristen.

Der Soziologe aber kann um eine soziologische Deutung und Kritik der grundlegenden Rechtsbegriffe nicht umhin, und das ist sehr wichtig.

Das - für den Soziologen - ausschlaggebende Moment der faktischen Orientiertheit führt M. Weber zu der Untersuchung der Frage nach den psychologischen Motiven, die nicht einheitlich sein kann. Einem Teil der Handelnden können wohl die normativen Inhalte einer geltenden Ordnung als sollend "vorschweben", sofern ihr Handeln wertrational oder religiös orientiert ist; doch kann die Motivation auch eine affektuelle oder andererseits eine zweckrationale sein. Da Sollvorstellungen die Chance eines an ihnen orientierten Handelns enorm steigern, kann unter Umständen jegliche äußere Garantie entbehrlich sein. Soziologisch-genetisch betrachtet ist sittliches Handeln auf die Herrschaft von Sitte

1) Eine konkrete Ordnung kann nicht in rechtliche Normen aufgelöst werden, ist nicht die Summe oder der Inbegriff von Regeln und Gesetzen, sondern die letzteren sind Bestandteile - u. a. - der Gesamtordnung.

2) M. W.: W. u. G., S. 16.

- als Tradition oder "Konvention" ¹⁾ - zurückzuführen. Rein ethische Normvorstellungen, als Wertbezogenheiten menschlichen Handelns, sind das relativ junge Produkt philosophischer Denkarbeit ²⁾. Charakteristisch für die Auffassung M. Webers ist, daß er keine Trennung zwischen dem explikativen und dem normativen Standpunkt unternimmt; eine Gegenüberstellung von faktischen Seinsvorgängen und autonom wirkenden Gesetzmäßigkeiten des Seinsollenden im Sinne etwa einer "von oben" gegebenen Werthierarchie oder einer zwangsläufigen Bezogenheit des Normbewußtseins als unabhängiger Rechtsgrundlage ist nach ihm absurd. Ein rationalisierendes Bewußtsein führte zunächst zur Konzeption des spezifischen Rechtsgedankens und weiter zur Unterscheidung von *fas* und *jus*, indem das *fas* das heilige Gebot repräsentierte, wohingegen das *jus* - die Rechtsordnung - berufen war, die religiös indifferenten Interessenkonflikte zu schlichten.

Erst ein wertrationales Denken läßt den Begriff der "Pflicht" entstehen. Die empirische Soziologie kann nicht von einer dogmatisch konzipierten Apriorität von Rechts- und Moralnormen, nach Max Weber auch nicht von "gefühlsmäßigen Determinanten" (wie das Billigkeits- und Rechtsgefühl) ausgehen. Er argumentiert: solchen "Gefühlen" seien nur sehr allgemeine und infolgedessen inhaltsarme Maximen eigen; das Rechtsgefühl sei, soweit ihm nicht die jeweilige äußere oder innere konkrete Situation den Weg weise, so labil, daß es nicht als eigenständige Grundlage der Rechtsnormen betrachtet werden könne; der uralte Glaube, nur ewig gültige Normen anzuwenden, entspringe einem durch Tradition geprägten Bewußtsein und dem ihm entsprechenden "Wesenswillen" ⁴⁾.

1) Unter Konvention versteht M. Weber eine Sitte, deren Befolgung durch Mißbilligung garantiert ist. Er unterscheidet sie so von der unreflektierten, bloß am Überkommenen, Gewohnten festhaltenden Sitte. (M. W.: W. u. G. S. 15, S. 18).

2) M. W.: W. u. G., S. 378. Max Weber meint dabei die "abstrakten", an axiomatischen Maßstäben gedanklich entwickelten Formen von Ethik. Dazu E. Paschukanis: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, S. 137, "Eine größere Intensität sozialen Empfindens liegt außerhalb der Ethik im strengen Sinne des Wortes und ist eine der heutigen Menschheit aus den vorangegangenen Epochen organischer Ordnung, namentlich der Gentilordnung, zurückgebliebene Erbschaft."

3) M. W.: a. a. O. S. 402.

4) Derselbe Glaube, in der rationalen Fassung, welche Angehörige der Intellektuellenschichten ihm gaben, begegnet uns im philosophischen

Die ursprüngliche Basis für die spätere Entstehung von "Rechtspflichten", von Verbindlichkeiten des Gemeinschaftshandelns, über welche Einverständnis besteht, ist das "Gewohnte", die Sitte als eine "psychische Eingestelltheit" und "Eingelebtheit" des Verhaltens.

Im ersten Stadium also bedingt nicht die Verbindlichkeit von Regeln und Ordnungen die Regelmäßigkeit des sozial relevanten Sichverhaltens, sondern umgekehrt: die organisch bedingten Regelmäßigkeiten, welche die Grundlage der Sitte bilden, sind die Wiege der Konzeption von "natürlichen" Geboten, welche schließlich den Übergang zum Rechtszwang nahelegt. Aus dem Wesen des konkreten Gesamtgefüges des sozialen Körpers werden Normvorstellungen herausgebildet, die einer Normierung in Gesetzesform vorangehen und von ihr vorausgesetzt werden ¹⁾. D.h. praktisch, daß im Endstadium und unter gewissen Bedingungen die Regelung gesellschaftlicher Verhältnisse einen rechtlichen Charakter annimmt. Doch zieht M. Weber als eigenständige Quelle von Neuordnungen auch die autonom rechtsschaffende menschliche Tätigkeit von hochqualifizierten und hochempfindlichen Individuen, sozusagen von "Virtuosen" des Rechtsgeistes, mit ein. - Dabei muß betont werden, daß die autonome Rechtsschaffung für M. Weber nicht irgendwie zwangsläufiger Ausdruck eines ideologisierenden Prozesses ist, was natürlich nicht ausschließt, daß juristische Begriffe als Bestandteile in ein ideologisches System eingehen können. Das neue Recht kann geradezu auf außergewöhnliche Erlebnisse von Individuen zurückgehen, welche dann ihrerseits einen Einfluß auf die Anderen ausübt. Der der alten Ordnung innewohnende Hang zu Trägheit und Konservatismus wird in diesem Fall gesprengt entweder durch "Eingebung", d.h. Erweckung von Vorstellungen eines neuartigen "Sollens", oder durch ein "einführendes" Verhalten seitens derer, die von jenem hochqualifizierten Träger des Rechterlebnisses suggestiv beeinflußt werden ²⁾. Durch "Eingebung" oder "Einführung" kommt es zu "Einverständnis" und schließlich zur Entstehung von Rechtssätzen. Vom Recht kann man aber erst dann sprechen, wenn ein Erzwingungs-"Stab" zur Ausübung des Rechtszwanges vorhanden ist.

Fortsetzung d. Fußnote 4): "Naturrecht": zuerst bei Heraklit, dann besonders in der Stoa und, in deren Nachfolge, in der Patristik, in der Aufklärung bis hin zu Kant, und auch heute wieder. In jedem Falle ist eine solche rein ethische und wertrationale Normvorstellung erst das Produkt von Denkarbeit.

1) Darüber eingehend auch Carl Schmitt, "Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens", S. 12 ff. 2) M. W.: W. u. G., S. 375. Max Weber übernimmt die Termini "Eingebung" und "Einführung" von W. Hellpach.

Das Recht ist insofern erst im Verlauf eines Entwicklungsprozesses entstanden. Die romantischen Theorien, die das Recht auf dem ursprünglichen "Rechtsgefühl" beruhen lassen, indem sie die primäre Präeminenz des "Gewohnheitsrechtes" als Ausdruck des organisch wachsenden Volksgeistes ansehen, ignorieren nach M. Weber die (sekundäre, aber sehr wesentliche) Rolle des "Rechtsfinders", dessen Orientierung eine wert- oder zweckrationale zu sein pflegt ¹⁾. Das volkstümliche Gerechtigkeitsgefühl kann an den konkreten ethischen Vorstellungen der Zeit, doch auch politisch oder sozialpolitisch orientiert sein. Aber dem "Rechtsgefühl" fehlt jegliche Zuverlässigkeit. Das Mißtrauen Max Webers gegenüber irrationalen Moral- und Rechtsgefühlen läßt ihn die Moral- und Rechtsnormen selbst weitgehend relativieren und zum großen Teil von den sozialen Umständen ableiten. Die Trennung der verschiedenen Völkergemeinschaften durch das Kastensystem Indiens z. B. schloß die allgemeine Geltung einer Sozialethik aus und ließ nur eine nach Ständen gesonderte Ethik zu. Das nach Kasten vollkommen verschiedene System von Rechten und Pflichten machte die Aufstellung allgemein gültiger Prinzipien unmöglich. Die Ideologie der herrschenden Schichten kam auch ohne Moralprinzipien aus. Der indische Sozialkörper blieb amoralisch.

Am prägnantesten wird M. Webers Standpunkt deutlich, wenn man ihn demjenigen anderer Autoren gegenüberstellt, besonders Radbruchs, auch A. v. Martins. Hier wird die Sitte nicht als bloße "psychische Eingestelltheit" infolge der faktischen Kraft des "Überkommenen" und "Gewohnten", sondern als der ursprünglich gemeinsame Träger von Moral, Religion und Recht angesehen. Dieser "ursprünglich ungeschiedene Gesamtkomplex" ²⁾

1) Eugen Ehrlich in seiner "Grundlegung der Soziologie des Rechts", S. 376/77, unterscheidet Rechtseinrichtungen und Rechtssätze. Die Rechtseinrichtung ist - nach der Terminologie der "historischen Schule" - im Volksbewußtsein verankert und tritt durch praktische Übung nach außen hervor, während die Rechtssätze von den Juristen aufgestellt werden.

2) A. v. Martin: "Gesellschaft und Kultur", S. 21 (in "Soziologie").

ist gewissermaßen eine "Vorform" der später sich besondernden Normen des Rechts und der Moral. Danach liegt ein angeborener, wenn auch zunächst unbewußter Sinn für Werte und für ein Seinsollen im allgemeinen Wesen der Menschennatur beschlossen. Es ist Soziologismus, "Soziologie ohne Sozialpsychologie" ¹⁾ zu betreiben, sagt A. v. Martin: das Rechtsgebot, wenn es so als eine Sonderform sozialen Sollens und als heilig empfunden wurde, kann nicht aus reinen Tatsachen abgeleitet werden. Die Fähigkeit zu ethischem Erleben ist danach eine seelische Prädisposition, die wir Gewissen nennen, und die nicht abgeleitet werden kann. Sie muß zuvor da sein, um auf äußere Umstände, auf Bedingtheiten des sozialen Milieus in normsetzender Weise überhaupt reagieren zu können. Deshalb kann das Recht nie von der Moral ganz geschieden werden. Der Unterschied zwischen Rechts- und Moralgeboten ist der, daß jene unmittelbar das äußere Verhalten, also das menschliche Zusammenleben regeln, während die Moralgebote zunächst die innere Haltung des Einzelnen betreffen. In beiden Fällen aber ist der "Kürwille" (Tönnies) dem Sinn für die Notwendigkeit eines Geltens von Normen unterworfen. Zwischen der rechtlichen Pflicht durch Schuldigkeit und der moralischen Pflicht schlechthin ²⁾ besteht ein inneres Verhältnis, denn "die Moral ist einerseits Zweck des Rechts und eben deshalb andererseits Grund seiner verpflichtenden Geltung" ³⁾. Das Recht ist danach wertbezogen. Das Vorhandensein des Sinnes für Recht und Unrecht ist also das (psychologische) Präs; Produkt gesellschaftlicher Faktoren ist erst die jeweilige konkrete Art, in der eine psychische Inklinasion sich objektiv realisiert, ihren institutionellen Niederschlag findet. Die Frage nach der "Entstehung" zwar nicht des Rechts als objektiver Institution, wohl aber des angeborenen Rechtsgefühls ist nach diesen Autoren unsinnig. Der Respekt vor dem Recht ist nicht aus äußerer Furcht vor dem Rechtszwang zu erklären, sondern aus prinzipieller (wenn auch vielleicht nicht auf jede "positive" einzelne Anordnung sich erstreckender) "Achtung" vor einer höheren ideellen Autorität. Ursprünglich ist es die "Pietät" vor dem "Überkommenen", welche eine faktische Ordnung des Zusammenlebens und damit soziale Gebilde von Dauer überhaupt erst möglich macht. Die "Pietät", ein von Haus aus religiöses Gefühl, bildet das innerlichste Fundament und den festesten Pfeiler von Wertbezogenheiten, Seinsollensvorstellungen und Bereitschaften zur Unterordnung unter überpersönliche soziale Lebensordnungen ⁴⁾.

- 1) Freilich wird hier der Terminus "Sozialpsychologie" nicht im üblichen Sinne angewandt, eine allgemeinmenschliche Empfänglichkeit für Recht und Unrecht, ein gemeinsamer anthropologischer Hintergrund, der Mensch als "ens realissimum" ist hier gemeint.
- 2) s. auch G. Radbruch: "Einführung in die Rechtswissenschaft", S. 18 ff.
- 3) Gustav Radbruch: "Rechtsphilosophie", S. 138.
- 4) Darüber eingehend: A. v. Martin, a. a. O., S. 14, 17, 38.

Dem positiven Recht ist die Möglichkeit, ja die Tendenz zu einer Verwirklichung der sittlichen Anlage der Menschennatur immanent; aber auch die andere Möglichkeit, die einer Abirrung von der sittlichen Grundidee, ist natürlich nicht ausgeschlossen; insofern ist auch im Recht "die Möglichkeit der Unmoral" gegeben ¹⁾. Die aus "Pseudomoralen" oder "Unmoralen" entspringenden Formen gaben Anlaß zu Soziologismen, die Moral und Recht ausschließlich auf politische und ökonomische Entwicklungsprozesse und Machtbestrebungen zurückführen. Eine Soziologie der Moral gibt es streng genommen gar nicht, sondern nur eine Psychologie der Moral und eine Soziologie der "Pseudomoral" und "Unmoral" ²⁾. Eine Soziologie des Rechts gibt es schon, aber sie betrifft nur dessen selbständige objektive Konstituierung und das jedesmalige Sosein der rechtlichen Einrichtungen. Rechtsgefühl und Rechtsbewußtsein sind nach A. v. Martin die sozial-psychologischen Konstanzen im Recht. Überlagert wird diese Konstante von den Kräften des realen Seins, welche die Varianten der konkreten Rechtsverhältnisse hervorbringen. Die Seinskräfte bilden nach demselben Autor das rechtswissenschaftliche und rechtspraktische Korrektiv der Zeit; sie bestimmen die innerhalb der jeweiligen sozialen Struktur herrschende Denkweise.

Eine solche Annahme aber setzt eine gegebene Werthierarchie voraus. Das "Oben" und "Unten" auch der Lebenswirklichkeit wäre hiernach dem Menschen wesenhaft gegeben. Eben dieses Ergebnis ist für Max Weber unannehmbar. Die Frage nach der Verankerung der Werte ist auch für ihn keine logische. Der wertbeziehende Akt ist aber für ihn subjektiv, weder durch eine überpersonale zwingende Rangordnung der Wertideen noch durch eine allgemein gegebenes Richtigkeitsgefühl ergründet. Eine solche mit Notwendigkeit auf das menschliche Subjekt bezogene Wertwelt - sei es mittels eines Normbewußtseins oder einer von allen Beimengungen des Seienden gesäuberten Gesetzmäßigkeit des Sollens - ist mit logischen Mitteln unaufweisbar und unbestimmbar. ³⁾

- 1) Gustav Radbruch, a. a. O., S. 141.
- 2) Albert Salomon, zit. bei A. v. Martin: "Zur Soziologie der Moral", in "Ordnung und Freiheit", S. 55; s. auch G. Radbruch: "Einführung in die Rechtswissenschaft", S. 23.
- 3) Über den Versuch Max Webers, das Problem durch die Einführung des Begriffs des "Sinnzusammenhangs" zu lösen, siehe eingehend A. v. Schelting: "Die Wissenschaftslehre Max Webers" (s. insbesondere S. 361 ff, S. 380 ff). Ferner über die Bedeutung der normativen Elemente als "interaktiv" in der voluntaristischen Theorie der sozialen Handlung bei Max Weber siehe Talcott Parsons: The Structure of social Action. (insbesondere S. 42 ff, S. 472).

Die Ablehnung einer allgemein bindenden Wertbezogenheit des Normbewußtseins heißt aber keineswegs, daß M. Weber einem psychologischen Relativismus verfällt, weil er die Normen nicht in Erlebnissen, Ideologien oder auch anderem sich in der menschlichen Psyche abspielenden Prozesse sieht. Mit Hilfe von Bewußtseinsformen, d.h. mit rein subjektiven Momente, sind rechtliche Normierungen nicht zu erfassen.

Aus dem Vorhergesagten ergibt sich, daß M. Weber, wie Theodor Geiger, der Meinung ist, daß sich "aus gesellschaftlichen Ordnungsgefügen anderer Struktur unter gewissen Bedingungen eine Rechtsordnung herausbildet" ¹⁾. Das kommt aber einer starken Annäherung an marxistische Auffassungen gleich, vor allem deswegen, weil auch M. Weber die realen Regelmäßigkeiten in der Zeit der "Rechtsidee" vorangehen. Historisch-genetisch betrachtet sind die Rechtsnormen und die Rechtsinstitute der Ausdruck einer Entwicklungsphase; "die Entwicklung der Begriffe entspricht der realen Dialektik der historischen Prozesse" ²⁾.

Letzteres aber läßt M. Weber nur teilweise gelten, weil für ihn nicht nur der materielle Inhalt einer rechtlichen Regelung und seine historisch bedingte Form wichtig, sondern auch die reine Rechtsform, die Rechtsform selbst, von Bedeutung ist.

Der Rechtsform als rechtstechnischer "Erfindung" mißt M. Weber eine selbständige gesellschaftlich ungebundene Rolle bei, die über den Rahmen orthodoxer, marxistischer Interpretationen hinausgeht. Das spezifisch "juristische Moment" wird von M. Weber als eine eigenständige Komponente betrachtet, obwohl er es in seiner realen Wirksamkeit von der inneren und äußeren Interessenlage seiner Zeit abhängig macht.

1) Theodor Geiger: "Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts", S. 235

2) E. Paschukanis: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, S. 41, 45.

II. Der Formalismus im Recht

1. Die zusammenwirkenden Faktoren

Vom Rechtsformalismus ist nach M. Weber ¹⁾ in einem doppelten Sinne zu sprechen. Seine älteste Art ist diejenige bei der Verhandlung, Beweis und Urteilsverfahren - wofern sie überhaupt schon auseinander gehalten werden - streng an äußeren Merkmalen, an symbolischen Handlungen sinnlich-anschaulichen Charakters, festhalten. Im anderen Falle werden die materiellen Merkmale durch begriffliche ersetzt und auf dem Wege geistiger Sinnbeziehung und logisch-gedanklicher Sinndeutung, abstrakte Regeln aufgestellt.

Der Formalismus drückt sich nun in der Orientierung an Normen, Imperativen und generellen Maximen oder auch an allgemeinen Zweckmäßigkeiten aus. Der sachlichen Beschaffenheit des konkreten Falles wird bei dieser Intellektualisierung des Rechtsdenkens kaum in höherem Grade Rechnung getragen, als dies beim anschaulichen Formalismus der Fall ist.

Träger des anschaulichen Formalismus war von altersher die geheiligte Sitte, die die primäre Ordnung innerhalb der Sippe sicherstellte. Dabei bestand ursprünglich ein Dualismus der Rechtsbeziehungen. Innerhalb der Sippe, also zwischen den Sippengenossen, kamen Rechtsformlichkeiten nicht in Frage. Rache und Rechtsstreit war innerhalb der Sippe überhaupt nicht möglich. Konflikte wurden als interne Verwaltungsangelegenheiten behandelt, also von den Sippenältesten geschlichtet bzw. entschieden. Eine rechtlich relevante Normierung gab es nur in zwei Fällen: bei Verstößen gegen Tabuvorschriften (die entweder durch "Friedlosigkeit" oder durch ein sakrales Sühneverfahren oder auch durch Lynchjustiz geahndet wurden) sowie bei Militärfrevel, d.h. Verrat, Disziplinbruch oder Feigheit. Ein religiöser also und politischer Grund waren hier maßgebend. Erst mit dem Zerfall der Sippe in verschiedene Hausgemeinschaften kam es dahin, daß die Streitigkeiten innerhalb der

1) M.W.: a. a. O., S. 396 ff.

Sippe allmählich einer rechtlichen Regelung unterworfen wurden¹⁾. Dagegen wurden bei Streitigkeiten zwischen verschiedenen Sippenverbänden (innerhalb desselben größeren, politischen Verbandes) Tatfrage und Rechtsfrage, ohne sachliche Trennung, in eine einheitliche Formel gefaßt, wie es die Befragung der "magischen Instanzen" erforderte. Denn die Magie war in jeden Rechtsfall unentwirrbar verwickelt. Der Magier oder der Priester war auch der Richter. Diese religiöse Wurzel der Rechtsgestaltung bedingte einen strengen Formalismus, der einerseits mit einem unbeugsamen Traditionalismus zusammenhing und andererseits mit einem an der Person des Magiers haftenden Charisma, kraft dessen er die magischen Kräfte zu befragen imstande war. Die festen Formeln, nach denen der Magier die Befragung der Geister vollzog, führten schließlich zu den ersten technischen "Rechtsbegriffen", und aus ihnen differenzierten sich die Grundkonzeptionen des Rechts heraus. Die Gebundenheit an die kultische Formel versperrte also nicht den Weg zur Begriffsbildung; wohl aber bestimmte sie die Weiterentwicklung vom anschaulichen zu einem neuen, dem logischen Formalismus. Das ist am besten aus der römischen Rechtsentwicklung ersichtlich. Die peinlichen Kompetenzabgrenzungen der numina der römischen Bauernreligiosität zwangen zu einer begrifflich gearteten sakral-rechtlichen und gedanklich abstrakten Kasuistik, die zur Wiege des römischen Rechtsdenkens wurde²⁾.

Zu gleicher Zeit aber vollzogen sich auch dem Formalismus entgegenwirkende Entwicklungen. Das Charisma wirkte meistens nicht als Stütze des Traditionellen (auch in der Rechtsprechung). Der durch sein Charisma Qualifizierte durchbrach oft die Überlieferung und verkündete kraft "Offenbarung" eine neue Ordnung. Auch in diesem Fall war das Religiöse die Grundlage des Rechtes; aber die Rechts-offenbarung war ein revolutionierendes Element, das die engen Grenzen des anschaulichen Formalismus sprengte. Zwar die Ableitung

1) Natürlich setzt dieser Vorgang eine gewisse Abschwächung der organischen Verbindungen und des sozialen Empfindens und eine daraus resultierende Isolierung der Hausgemeinschaften voraus. M. Weber zieht aber daraus nicht den Schluß, daß "die Rache aus einem rein biologischen Phänomen in ein juristisches verwandelt wird, indem es mit der Form des äquivalenten Tausches, des Tausches nach Werten, in Zusammenhang gebracht wird". (E. Paschukanis, a. a. O., S. 153).

2) M. W.: W. u. G., S. 233 ff.

der konkreteren Rechtsordnung von generellen, allgemeingültigen Normen ließ zunächst auch hier einen - diesmal logischen - Formalismus entstehen. Wirklich antiformalistisch aber mußte das Charisma da wirken, wo qualifizierte Weise, Rechtspropheten und Priester - wie die Brehons in Irland und die Druiden bei den Galliern - oder gewählte Honoratiorengremien - wie die Gesetzesprecher bei den Nordgermanen und die Rachimbürgen bei den Franken - Rechtsfindung wie Rechtsprechung übernahmen¹⁾. Jeder Rechtsprecher konnte neues Recht schaffen; er war an Präjudizien seiner Vorgänger nicht gebunden. Auch wenn die magisch Qualifizierten durch beamtete Rechtshonoratioren und Schöffen ersetzt wurden, blieb doch der charismatische Charakter der Rechtsprechung erhalten. In dieser Art der Justiz kam das Billigkeitsgefühl der Rechtsgenossen stark zur Geltung. Denn das Charisma des Rechtsprechers mußte sich, "wie jedes echte Charisma, durch Überzeugungskraft bewähren"²⁾. Andererseits stellte einen entscheidenden Antrieb für die "Erfindungsgabe" der Juristen (die immer ein selbständiges Element der Rechtsbildung ist) doch auch der Umstand dar, daß das Funktionieren des Zwangsapparates berechenbarer wurde.

Antiformalistisch, weil antitraditionalistisch wirkte nach M. Weber auch eine auf politische Entwicklungen, insbesondere auf kriegerische Umwälzungen zurückzuführende Stärkung der Verfügungsgewalt des Feldherrn. Die Notwendigkeit einer Erhaltung der Disziplin der Truppe zwang zur Ergreifung von nicht gewohnten, magisch garantierten Maßnahmen³⁾.

1) Diese Entwicklung setzte aber eine Trennung von Rechtsfindung und Rechtszwang voraus, eine Gewaltentrennung, die nur politisch ermöglicht werden konnte. Die Schaffung des Zwangsapparates ist darauf zurückzuführen, daß breite Interessenkreise den Eid - als magische Selbstverfluchung - nicht mehr als ausreichende Garantie empfanden. Indirekt wirkten sich hier die ökonomischen Verhältnisse einer differenzierten geschichtlichen Stufe und sozialen Struktur aus.

2) M. W.: W. u. G., S. 412. Die Entstehung der allgemeinen Überzeugung, die eine bindende Kraft hat, geht der Entstehung jeder rechtlichen Lage voraus.

3) M. W.: W. u. G., S. 409. Den Zweck der Aufrechterhaltung der Disziplin leugnen auch die Marxisten nicht. Sie betrachten sie aber hauptsächlich als öffentliches Mittel zur Erhaltung der Klassenherrschaft und der Ausbeutung (siehe E. Paschukanis, a. a. O., S. 155 ff.), während M. Weber die Disziplin auch als selbständiges oder mit einer rein politischen Motivation zusammenhängendes Moment ansieht.

Und nun entstand im Krieg in der Regel ein Wehrverband, der mit der Zeit auf Kosten des Einflusses des Magiers und der Autorität der Sippenältesten an Bedeutung gewann. Aus dieser Situation heraus entwickelte sich vielfach die Institution des "Umstandes", d.h. der Teilnahme der nicht zu den Rechtshonoratioren gehörigen Wehrfähigen oder auch aller Rechtsgenossen an der Ratifizierung der Urteile durch Akklamation. Auf einer relativ späteren Stufe erfolgte eine Steigerung formalistischer Tendenzen vor allem durch die Verselbständigung (also Isolierung) der rechtspflegenden Gewalten und die Fixierung ihres Wirkungskreises.

Wo es dem Fürsten gelang, die Macht der Wehrgemeinde und die Autorität der Rechtshonoratioren zu brechen und eine patrimonial-fürstliche Rechtspflege zu instituieren, da ist zu unterscheiden zwischen einer ständischen und einer patriarchalischen Form derselben. Die ständische Sozialorganisation ist ein Geflecht von vom Fürsten verliehenen Privilegien. An ihnen orientiert, wird die Rechtsschöpfung und Rechtspflege streng formalistisch. Wo dagegen fürstlicher Patriarchalismus herrscht, da entscheidet der Fürst nach freiem Ermessen durchaus unformal; dabei wird einerseits materielle Gerechtigkeit erstrebt, andererseits aber gehen die formalen Garantien subjektiver Recht und jede Vorausssehbarkeit und Berechenbarkeit der Rechtsfolgen verloren. Die Rechtspflege wird zur Verwaltung. Und ihr Antiformalismus erreicht einen irrationalen Höhepunkt, wenn sich der Fürst, jenseits von ritualistischen und anderen heiligen Formregeln, in den Dienst von Gesinnungsreligiosität stellt.

Im Osten - am typischsten in China - war die Rechtspflege der Regel nach antiformalistisch, sachliche Gerechtigkeit ihr Hauptanliegen. Da der chinesische Grund und Boden sippengebunden blieb, war ein Verkauf nur in "echter Not" zulässig, und immer unter Rückkaufsvorbehalt. Aber auch infolge des besonderen Charakters der chinesischen Stadt und des chinesischen Bürgertums wurde nie eine formale und verlässliche Rechtsgrundlage geschaffen, wurden die Rechtsinstitutionen nie festgelegt. Da es keine Präjudizien oder Kautelarjurisprudenz gab, blieb die Justiz unberechenbar; es entschied die materielle Gerechtigkeit im konkreten Fall (Kadijustiz), nicht das formale Recht.

Die irrationale Rechtspflege einer vorrationalen Gesellschaft wich nur äußerst langsam den zur Rechtsrationalisierung tendierenden Kräften, welche den Rechtsformalismus - wenigstens im Okzident - zum Siege führten ¹⁾

1) Näheres darüber unten Abschnitt III.

2. Die beteiligten sozialen Potenzen

Man kann nicht die Rechtsgestaltung einfach aus der interessenbedingten Haltung bestimmter Schichten ableiten. Ein Gestaltwandel der Rechtsregelung setzt nicht notwendig eine Änderung der äußeren Bedingungen und demgemäß des sozialen Handelns der verschiedenen Interessenkreise voraus; sie ist dafür "weder eine ausreichende noch eine unentbehrliche" Voraussetzung ¹⁾. Wohl ändert der einzelne Interessent, um sich äußeren Bedingungen anzupassen oder die alten sicherzustellen, sein soziales Handeln, indem er neue (einer gesellschaftlichen Auslese unterworfenen) faktische Gewohnheiten herausbildet, d.h. aus den vielen Möglichkeiten des Sichverhaltens diejenige auswählt, die für ihn am günstigsten ist und entsprechend neue "Einverständnisse" gestaltet. Es kann aber auch - und das ist der Regelfall - eine normierende oder rechtstechnische "Erfindung" eines Einzelnen durch Auslese und Nachahmung allgemeine Verbreitung finden, vorausgesetzt, daß sie mit dem "Geist", d.h. mit den Bedürfnissen (der inneren und äußeren Interessenlage) ihrer Zeit konform geht. Jede Neuordnung, die neuartiges Handeln entstehen läßt, setzt einen besonderen geistigen Akt voraus. Die Änderung der äußeren Lebensbedingungen allein tut es nicht. Diese Frage taucht nicht bloß beim Problem des Formalismus auf, sondern betrifft das Recht überhaupt. Wenn eine rechtliche Form durchbrochen wird und die alten Trägheitsmomente überwunden werden, entsteht eine neue Ordnung. So kann gerade aus dem neuen Recht eine neue ökonomische Orientierung und eine daraus folgende Umbildung der Interessentenschichtung hervorgehen. Wenn man daraufhin sowohl die Rolle der Massenbedürfnisse als auch die Wirkungen der rechtschaffenden Persönlichkeit verfolgt, so ergibt sich, daß zunächst bei den Primitiven die "organisch bedingten Regelmäßigkeiten" gleichmäßig von Sippengegnossen, Sippenältesten, Magiern und Kriegsfürsten getragen werden. Das noch nicht durchbrochene Gemeinschaftsgefühl läßt keine verschieden gerichteten, rechtlich relevant werdenden Mächte und Instanzen aufkommen. Der magisch-religiöse Untergrund des Lebensgefühls läßt alles nonkonforme Handeln als Verstoß gegen die von den Geistern getragene magische Ordnung ²⁾ verstehen und jeden spontan zugunsten

1) M. W.: W.u.G., S. 399.

2) Es ist dabei nicht zu vergessen, daß nach M. Weber die Magie hauptsächlich im Dienste von Interessen des ökonomischen Alltags stand.

der Gruppe reagieren. Kann ja doch jeder, der gerechtfertigte Rache nehmen will, auf den Beistand seiner Sippegenossen rechnen. Dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit fällt auch innerhalb der Zuständigkeit des Kriegsführers, wo also bereits politisch dynamisierende Momente auftreten, nicht weg. Der Magier, wiewohl gerade er die Formen streng überwacht, führt trotzdem ein selbständiges, ein "logizistisches" Moment ein, indem er bei dem Versuch, die Frage (die "Rechtsfrage sozusagen")¹⁾ an die magischen Mächte zu formulieren, zu einer ersten "Rechtsbegriffsbildung" gelangt. Dem charismatischen Verkünder einer Neuordnung sodann stehen alle diejenigen bei, deren ökonomische oder politische Interessen unter der alten formalistischen Ordnung, die diesen Zwecken nur schlecht gedient hatte, nicht zum Zuge gekommen waren. Im ständischen Fürstentum wirkten in der gleichen Richtung staatliche Machtinteressen des Fürsten, die sich mit ökonomischen, aber auch mit politischen Interessen der höheren, privilegierten Schichten verbanden. Andererseits waren es in der patrimonialen Herrschaft patriarchalischer Prägung wiederum Machtinteressen, solche des Fürsten, des ihn stützenden Beamtentums und der ihn umgebenden privilegierten Kreise, welche - unterstützt durch Gesinnungsmomente - der Rechtsprechung einen antiformalen Charakter gaben. Zur Institution der charismatischen Rechtshonoratioren kam es, als die politischen Interessen der Wehrgemeinde und die ökonomischen Interessen markteteiligter bürgerlicher Sichten auf eine Teilung von Rechtsfindung und Rechtsprechung²⁾ drangen und die schließlich auch durchsetzten. Eine solche Trennung wäre unmöglich gewesen, ohne die Mitwirkung von geschulten Rechtskundigen und Rechtspraktikern. Die Rechtspraxis "erfand" die Gewaltenteilung in der Rechtspflege, die die wichtigste Garantie jeder Rechtsordnung ist, weil sie die Berechenbarkeit des Funktionierens der Zwangsapparate ermöglicht. Die politisch-militärischen Interessen des Wehrverbandes wie die ökonomischen der zivilen Gemeinde fanden Ausdruck in jenen antiformalistischen Tendenzen, die sich in der Institution des "Umstandes" äußerten. Die Trennung der Tätigkeit des Richters und der des Gesetzgebers ist ein Ereignis von sehr großer Wichtigkeit, weil erst dadurch die allgemeine Natur von ihrer konkreten Anwendung unterschieden wird; somit wird aber auch die Grenze zwischen dem Recht als objektiver Norm und dem als subjektiver Berechtigung gezogen. Diese Entwick-

1) M. W.: W. u. G., S. 405.

2) M. W.: W. u. G., S. 409, 411.

wicklung, die nur unter den Bedingungen der sich ausbreitenden Marktwirtschaft möglich ist, scheint auch für M. Weber als unerläßliche Voraussetzung für die volle Entfaltung des juristischen Moments zu gelten¹⁾. Die Tatsache, daß M. Weber auch bei der Betrachtung von rechtsformalistischen Tendenzen den machtpolitischen Intentionen - sei es der Fürsten oder der Wehrgemeinde - eine selbständige rechtsformende Funktion beilegt, distanziert ihn erheblich von der geschichtsmaterialistischen Auffassung.

III. Die soziale Bedingtheit des Rechtsrationalismus

Bereits wo es um die "richtige" Formulierung der an die magischen Mächte zu richtenden Frage ging, wirkte der durch die "Natur der Sache" gegebene Rahmen gewissermaßen rationalisierend, indem einerseits eine logische Konstruktion, eine primäre Begriffsbildung notwendig wurde und andererseits der objektive Streitgegenstand die Formeln der Befragung bestimmte. Hauptsächlich aber wirkten in dieser Richtung Vereinbarungen, welche Sippenhäupter und lokale Häuptlinge abschlossen. Wichtige Angelegenheiten des Lebens - wirtschaftliche Alltagsinteressen oder der Zusammenhalt des politischen Verbandes²⁾ - stifteten Einverständnissgemeinschaften und führten zu Regelungen, die - teils durch Vereinbarung, teils aber auch durch Oktroyierung zustandekommend - ihren Niederschlag in Satzungen fanden. Solche Satzungen schufen nicht nur Regelungen öffentlicher Natur, sondern grenzten auch die Interessensphären und den Handlungsradius der Einzelnen ab. So entstanden "Anspruchsnormierungen", also private Rechte, - womit die Rechtsstreitigkeiten eine ganz neuartige und komplizierte Problematik annahm. Erst die auf dieser Grundlage sich entwickelnde richterliche Funktion machte ein Ausgehen von dem rationale Richtigkeit beanspruchenden "Präjudizium" als der primären Entscheidungsgrundlage möglich (Ehrlich). Dabei entwickelte das logizistische Element der Rechtsbildung erstmalig seine Eigengesetzlichkeit. Es wurden jetzt Fälle so und

1) Dazu schreibt der Marxist E. Paschukanis, a. a. O., S. 30: "Nur die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft schafft alle notwendigen Bedingungen dafür, daß das juristische Moment in den gesellschaftlichen Beziehungen vollständige Bestimmtheit erlange."

2) M. W.: W. u. G., S. 406.

so entschieden, weil in früheren Fällen und zwar auf Grund rationaler Erwägungen ebenso entschieden worden war. Die Rechtsprechung entwickelte nun verallgemeinernde, einheitliche Rechtsnormen. Die natürlichen Ordnungen - wie Ehe, Familie, Stand - wurden einer juristischen Normierung unterzogen. Damit war der Fortschritt von der ursprünglichen Schaffung von "Entscheidungsnormen" ¹⁾ zu der weitergreifende Bildung von "Rechtsnormen" angebahnt ²⁾. In der nunmehrigen Art der Tätigkeit des Richters, des Rechtsfinders und des Gesetzsprechers machte sich das rationale Bedürfnis nach Regelmäßigkeit, d.h. nach Vorausberechenbarkeit des geltenden Rechtes geltend. Ausdruck dessen war die langsam auftauchende Gewohnheit, die Normen, nach denen geurteilt wurde, alljährlich vor der Gemeinde vorzutragen (so bei den Nordgermanen) oder sie zu publizieren (wie im prätorischen Edikt).

Eine systematische Feststellung des geltenden positiven Recht pflegt aber nach M. Weber nur aus politischen Gründen zu erfolgen. Der klassische Fall dafür ist der der Imperiumsbildung. Sicherheits- und Organisationsinteressen fordern dabei Weiterentwicklung des Rechts auf der rationalen Linie; ein Kreis von geschulten Trägern der Rechtspflege und berufsmäßigen Rechtspraktikern (Anwälten, Vorsprechern usw.) wird für die autonome Fortbildung des Rechts entscheidend. Solche eigengesetzliche Entwicklung des Rechts wurde nach M. Weber nur indirekt durch die sozialen Bedingungen beeinflusst, umso stärker aber war sie teil von der politischen Konstellation, teils rechtstechnisch bedingt.

Entgegengesetzt, d.h. antirational, wirkte das ständische Fürstentum. In der ständischen Gesellschaft, die als ein Bündel von Privilegien aufzufassen ist, war der Formalismus bis zum Extrem getrieben, nicht aber im rationalen Sinne; denn jeder Fall wurde zwar formal, aber konkret auf Grund des erteilten Privilegiums ³⁾ oder Sonderrechts ⁴⁾, also irra-

1) M.W. W.u.G., S. 401.

2) Vgl. dazu die diesbezüglichen Studien Karl Renners ("The Institutions of private Law and their social functions"). Das Anwendungsgebiet der rechtlichen Normen wird nach ihm dermaßen allgemein, daß es abstrakt wird, womit die Normen im Laufe der Entwicklung eine umwälzende Verschiebung ihres Inhaltes erfahren. Eugen Ehrlich (a.a.O., S.107-108) macht ähnliche Feststellungen, ohne das ganze auf die monokausale Wirkung des ökonomischen Faktors zurückzuführen, wie es Karl Renner tut.

3) M.W.: a.a.O., S. 432, 434.

4) M.W.: a.a.O., S. 394

tional entschieden. Rational, doch natürlich in einem anderen Sinne als dem logizistischen der Rechtskundigen, konnte sich dagegen das patriarchale Fürstentum ¹⁾ auswirken, indem materielle Prinzipien politischer Zweckmäßigkeit oder sozialer Billigkeit maßgebend wurde. Diese Bevorzugung materieller, aber zugleich rationaler Gesichtspunkte legte nicht allein die Ausschaltung von irrationalen Beweismitteln nahe, sondern vor allem ein Abgehen von der nach Herkunft und ständischer Privilegierung differenzierten Behandlung der Rechtsstreitparteien, indem nun die subjektiven Rechtsansprüche von objektiven (gebietenden und verbietenden) Rechtsnormen abgeleitet wurden ²⁾. Dergleichen ließ sich am ehesten realisieren, solange der Markt als allgemeine Erscheinung noch fehlte. Mit dessen Heraufkommen, also mit der städtischen Entwicklung, trat - während bis dahin der Statuskontrakt (d.h. ein Kontrakt, durch den politische Bündnisse oder persönliche und Familienbeziehungen, Verbrüderungsakte also, vollzogen wurden) im Mittelpunkt stand - der Tausch an dieser Stelle und damit das Rechtsgeschäft des Zweckkontraktes ³⁾. Es war vor allem dieser ökonomisch bedingte Entwicklungsprozeß ⁴⁾, der die tiefgehende Rationalisierung des Rechts verursachte: nicht bloß in der okzidentalen Antike, wo rituelle Verbände konföderierter Kriegersippen Städte gründeten und Marktinteressenten wurden, sondern auch im mittelalterlichen Verband städtisch-bürgerlicher Schichten. Vor allem war es die Marktbeteiligung, die ein unmittelbares Interesse an der Vorausberechenbarkeit, also an einer Rationalisierung des Rechts, wachrief.

Damit verband sich eine Reihe von Neuerungen. Die starr fixierten Klageschemata, in welche Ansprüche ursprünglich gekleidet sein mußten, wichen elastischeren, der gesteigerten Mobilität adäquaten Formen. Die anfänglich überall geltenden Deliktklagen wurden allmählich durch direkte Kontraktklagen ersetzt. Dies hängt mit dem Durchbruch des Individualismus und der Verdrängung des Prinzips der kollektiven durch das Prinzip

1) M.W.: a.a.O., S. 487, G.A.z.R., S. 272.

2) Zu diesem neuen Prinzip der Rechtsgleichheit s. sogleich unten.

3) Über den Unterschied zwischen "Vereinbarung" und liberal-individualistischen Vertrag s. Carl Schmitt, "Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens", S. 50 ff.

4) M.W.: W.u.G., S. 383, 414.

der streng persönlichen Haftung zusammen. Man gelangte ferner zur begrifflichen Unterscheidung zwischen Schuld und Haftung; jetzt erst wurde überhaupt eine Haftung des Vermögens des Schuldners möglich. Vor allem aber: die von der städtischen Bürgerschaft erstrebte Rechtsgleichheit unter den Bürgern mußte in der Konsequenz zur völligen Negierung aller Rechtspartikularität und Sonderrechtsstellung führen, vor allem im Zusammenhang mit dem Übergang von der gesellschaftlichen Statik der mittelalterlichen Stadt zu der neuen wirtschaftlichen Dynamik. Das Bürgertum, das sich auf revolutionärem oder evolutionärem Wege seine Selbständigkeit erkämpfte, hat den Rechtsrationalismus bis zur letzten Konsequenz durchgeführt. Denn das Marktinteresse an freiem Preis und freiem Konkurrenzkampf verlangte die Ausschaltung der im Wege stehenden ständischen und staatlichen Rechtsprivilegien. Das statische Zunftbürgertum wurde von einem dynamischen Klassenbürgertum verdrängt. Nur solange die okzidentale Bürgerschaft noch mit einer ständisch organisierten Gesellschaft zu tun hatte, war auch sie an rechtlich fixierten ständischen Privilegien interessiert. Aber ein generell geltendes objektives Recht vermochte weit besser als die verschiedenartigen Sonderrechte die Stabilität der Erwerbchancen der Marktbeteiligten zu schützen. An diesem Sachverhalt ändert nach M. Weber auch die Tatsache nichts, daß bürgerliche Schichten oft stark an (quasiständischen) rechtlichen Vorzugsstellungen interessiert waren, - vor allem wenn es sich um staatlich garantierte Monopolbildungen handelte. Darin sieht M. Weber nur eine Partikularerscheinung, welche die allgemeine Entwicklungstendenz nicht endgültig beeinflußt habe. In den Mittelpunkt des Interesses trat die Freiheit der subjektiven Rechte und ihre Sicherstellung gegen "willkürliche" Eingriffe durch die Garantie objektiver Rechtsnormen. Daraus ist zu schließen, daß für M. Weber wichtige Einrichtungen des Staatsapparates ¹⁾ und zwar diejenigen, die das Eigentum sicherten (z. B. gute Gerichte, gute Polizei), dem Boden des Marktes entwachsen sind, und darüber hinaus die juristischen Formen einen sehr starken inneren Zusammenhang mit den Kategorien der Waren- und Geldwirtschaft aufweisen.

1) Vergleiche dazu E. Paschukanis, a. a. O., S. 129. "Bevor sie abgeschlossene Theorien schaffte, konstruierte die Bourgeoisie ihren Staat erst in der Praxis. Dieser Prozeß nahm in Westeuropa seinen Anfang in den Stadtgemeinden, Öffentliche Ämter im wahren Sinne des Wortes tauchen zuerst in den Stadtgemeinden auf."

Den zweiten großen Antrieb zur formalen Rationalisierung und Kodifizierung des Rechts gab fast immer der politische Faktor. Die Bürokratisierung der Herrschaft, Ordnungsinteressen militärischer und verwaltungstechnischer Art sowohl wie vor allem fiskalische Interessen drängten in diese Richtung. Dazu kam das reine Machtinteresse an der Beseitigung ständischer Privilegien, die den autoritären und zentralistischen Neigungen des Fürsten und der Bürokratie entgegenstanden. Daraus ist indes nicht zu folgern, daß hinter jeder rationalen Rechtsinstitution ohne weiteres ein spezielles politisches oder ökonomisches Interesse zu suchen sei. Denn rechtstechnische Institutionen müssen erst "erfunden" sein, um in den Dienst ökonomischer und politischer Interessen gestellt werden zu können. Die ökonomische oder politische Situation steigert die Chance der Anwendung einer neuen Rechtsregelung, bedingt aber keineswegs ihre Entstehung. Ebenso wenig läßt sich in anderen Fällen das Nichtentstehen einer neuen Rechtsordnung ohne weiteres auf ein Nichtvorhandensein bestimmter wirtschaftlicher oder politischer Interessen zurückführen. Ja, Interessentenbedürfnisse können sogar ausgeschaltet werden durch ethische, mit dem Gefühl für das Standesprestige, für die Wahrung der richterlichen oder wissenschaftlichen Berufswürde (im Gegensatz zu der Haltung des bloßen "Rechtstechnikers") zusammenhängende, oder auch durch mit dem neuzeitlichen Glauben an die "Eigengesetzlichkeit" reiner Sachzusammenhänge heraufkommende, allgemein wertrationale oder logische Bedürfnisse der Rechtsgelehrten, - zumal seit deren wachsendem Intellektualismus die städtische Kultur freierem Spielraum ließ und sie weniger an die praktischen Bedürfnisse der Rechtsinteressenten band.

Die so sich ergebende "abstrakte Gesamtstruktur der Rechtssystematik" ²⁾, ihr Formalismus also, garantierte zwar den bürgerlichen Schichten die von ihnen erstrebte Kalkulierbarkeit und Steigkeit des Rechtsganges; aber das formale Prinzip der Vertragsfreiheit als einer "Freiheit" zwischen ökonomisch Ungleichgestellten, die den ökonomisch schwächeren Partner dem starken ausliefert, ließ die soziale Gerechtigkeit zu kurz kommen. Der extreme formale Rationalismus schlug in einen sozialen Irrationalismus um. Dem formalen Rationalismus des positiven Rechts - insbesondere dem eines

1) M. W.: W. u. G., S. 493.

2) M. W.: ebenda, S. 496.

einseitigen "Rechts des Kaufmanns" ¹⁾ - traten daher materiale Postulate entgegen: teils "von unten" ²⁾ als Forderung einer unterdrückten Klasse und im Namen sozialer Gerechtigkeit, teils "von oben" im Interesse der staatlichen Machtordnung und im Namen der allgemeinen Wohlfahrt. Der Wohlfahrtsstaat ³⁾ war ein Hauptanliegen schon des patriarchalen Patrimonialismus, umso mehr als er dem Interesse der Zentralgewalt und des Beamtentums an der Konzentration der Verwaltungsfunktionen in einer Hand zugute kam und der ständischen Selbständigkeit des Feudaladels sowie der ökonomischen des Bürgertums entgegenwirkte. Doch wurden dabei sowohl Rechtsschöpfung wie Rechtsfindung erheblich beeinflusst durch selbständig mitwirkende materiale, naturrechtliche Dogmen. Sozialreform und Sozialpolitik stehen immer unter materialen Zielsetzungen des Staates, die vom formalrechtlichen Standpunkt aus als irrational erscheinen können. "Von unten" her wird die Ausschaltung der formaljuristischen Gesichtspunkte zugunsten material-ökonomischer von der sozialistischen Bewegung erstrebt. Dem formal-rationalen Prinzip der Vertragsfreiheit wird das materiale Recht auf den vollen Arbeitsvertrag entgegengehalten. Beide Sätze sind in hohem Maße in der Klassenlage ihrer Träger verankert; sowohl der Anspruch des Bürgertums auf formale Garantien für die private Rechtssphäre des Individuums (Eigentum, Appropriation der Produktionsmittel und der Marktchancen) als auch das Verlangen der Arbeiter nach materiell gerechter Verteilung des Arbeitsprodukts. Die Steigerung der allgemeinen sozialen und politischen Bedeutung der Arbeiterbewegung - nicht bloß des Sozialismus - bewirkte die Durchsetzung materialer Gerechtigkeitsforderungen in der Rechtsgestaltung, vor allem im Arbeitsrecht. Andererseits bedingt aber die immer steigende Kompliziertheit der Rechtspraxis in Verbindung mit der allgemeinen Tendenz der Gesamtentwicklung zu ständig zunehmender Spezialisierung auf allen Lebensgebieten, eine unvermeidlich zunehmende Fachmäßigkeit des Rechts, welche die formal-rationalen Neigungen des Juristenstandes verstärkt.

1) So charakterisiert Rudolf Sohm das Recht des BGB - im Gegensatz zu dem des preußischen Allgemeinen Landrechts als eines Rechts des Landwirts. (Zitiert nach A.v.Martin: "Soziologie der Normen", S.49 in "Soziologie").

2) M.W.: W.u.G., S. 202.

3) M.W.: ebenda, S.493, 751.

Hinsichtlich der Grenze gegenüber dem historischen Materialismus ist folgendes zu sagen:

Während bei Marx die subjektiven Rechte und die entsprechenden Rechtsformen nichts als ein Ausfluß der freien Verfügung auf dem Markte sind, die den Vertrag über den Austausch äquivalenter Werte in Warenform ermöglicht, sind für M. Weber - der in diesem Zusammenhang die Präeminenz der ökonomischen Faktoren durchaus anerkennt - doch auch andere Momente von Bedeutung. Die Marxisten schalten reine Machtinteressen als primär rechtsformende Faktoren vollkommen aus. Die Verfügungen der Machtträger werden nur in engen Zusammenhang mit dem Zustand der Produktivkräfte und mit der Problematik der Klassengegensätze in Betracht gezogen, während M. Weber eine selbständige Rolle des politischen Faktors feststellt. Der bürgerliche Staat ist für ihn nicht ein unpersönliches Zwangselement der herrschenden Klasse, der als Dritter zwischen den zwei Vertragspartnern fungiert, sondern verfolgt auch eigene machtpolitische Ziele.

Natürlich geht M. Weber nie soweit, dem Staate eine von jeder inneren gesellschaftlichen Wechselbeziehung entblößte rechtsformende Funktion, im Sinne etwa einer "äußeren autoritären Regelung" zuzusprechen.

Ein weiterer Gegensatz M. Webers zum dialektischen Materialismus läßt sich in der Frage nach der Möglichkeit einer autonomen Rechtsschöpfung feststellen.

Dem reinen logizistischen Moment und den wertrationalen Bedürfnissen eines bereits verselbständigten Juristenstandes mißt M. Weber eine Eigengesetzlichkeit bei. Damit wird einer reinen soziologischen Rechtsauffassung, die in den gesellschaftlichen Verhältnissen die einzige Quelle des Rechts ansieht, Abbruch getan.

Selbstverständlich betrachtet M. Weber das Rechtssystem parallel zu einem System von realen Verhältnissen. Die Rechtsformen aber können nach ihm nicht als bloße Widerspiegelung der Faktizität oder als reine Ideologie erfaßt und erklärt werden.

C. DIE POLITISCHE SOZIOLOGIE

I. Herrschaft und Gemeinschaftshandeln

1. "Vergemeinschaftung"

Einige vorgreifende Bewertungen, die sich nicht direkt an die M. Webersche Terminologie und an M. Webersche Formulierungen anlehnen, die aber durchaus im Sinne M. Webers gedacht sind - wie auch aus den nachfolgenden Abschnitten zu ersehen ist - sollen uns hier als Einleitung und als Wegweiser durch die ganze politische Soziologie dienen.

Das Wesen der Gemeinschaft, als eines Gebildes von überpersonaler Dauer, drückt sich in der Verhaltensweise seiner Mitglieder aus; deren "Wir-Verbundenheit" kennzeichnet die "Wir-Gruppe". Die Art der Bindungen innerhalb der primären Vergemeinschaftungen ist charakterisiert durch gefühlsmäßige, irrationale und unbewußte Bejahung organisch gewachsener oder tradierter Gegebenheiten. Das Ganze ist vor seinen Teilen da und überdauert sie. Der "einfache Gedanke", daß die Hausgemeinschaft "unsterblich" ist, liegt sehr nahe ¹⁾. Aus der tatsächlichen "Wir-Zugehörigkeit" entspringt das "Wir-Bewußtsein". Mit ihm wird die Teilnahme der Einzelnen am Ganzen, die von bewußten Wertträgern. Damit wird aus Zuständen "unmittelbaren Verwachsenseins" der Menschen mit ihrer Gruppe, die spontan aus dem Zusammenleben sich ergaben, ein eigentliches Solidaritätsbewußtsein. Mit dem Wesen des sozialen Lebens bereits ist wenigstens ein Minimum von Gegenseitigkeit gegeben; die Bejahung einer Ordnung, als gemeinsamer geistiger Akt, gehört erst einer späteren Entwicklung an; aber schon mit der Frage nach der Ordnung primärer Gruppen wird das Problem von Befehlsgewalt und Gehorsam, das Problem der Herrschaft, angeschnitten.

1) M.W.: W.u.G., S. 196.

2. Familie und interfamiliäre Herrschaftsverhältnisse

Ganz allgemein geht M. Weber ¹⁾ von einer "subjektiv ²⁾ gefühlten (affektuellen oder traditionellen) Zusammengehörigkeit" der an einer Gemeinschaft Beteiligten aus. Aber wo er die konkreten hierher gehörigen Erscheinungen behandelt, angefangen von der urwüchsigen Hausgemeinschaft, da spielt das Vorhandensein einer primären, gefühlsmäßigen Komponente keine weitere Rolle ³⁾. Die Familie, als der primäre Fall von Vergemeinschaftung, kann nach seiner Auffassung aber auch weder auf sexuelle Dauergemeinschaft zwischen Mann und Weib noch auf Blutverwandtschaft zwischen Vater und Kindern zurückgeführt werden. "Urwüchsig" ist nur die Gemeinschaftsbeziehung zwischen Mutter und Kind, wobei über die Naturtatsache der Blutsverwandtschaft hinaus, die ökonomische Versorgungsgemeinschaft ⁴⁾ entscheidend ist. Bedeutsam für die Entstehung eines Gemeinschaftshandelns werden sexuelle Gemeinsamkeiten der Eltern wie auch jede Art von Gemeinsamkeit zwischen Eltern und Kindern erst mit der Schaffung eines "spezifisch ökonomischen Verbandes": der Hausgemeinschaft. Doch sieht M. Weber keine eindeutige Beziehung zwischen den ökonomischen Bedingungen und der entstandenen Hausgemeinschaft. Denn die Hausgemeinschaft bleibt immer ein primär irrational fundiertes Gebilde, von dessen selbständiger Entwicklung oft Einflüsse auf Struktur und Gang gerade der Wirtschaft ausgegangen sind. Das unbewußte und naive Gefühl des "organisch Verwachsenseins" beruht auf natürlichen Gegebenheiten, die den Charakter dieser Irrationalität ausmachen (der Unfähigkeit der Kinder zur selbständigen Nahrungssuche, dem Erhaltungstrieb usw.).

1) M.W.: W.u.G., S. 21.

2) M. Weber betont hier das subjektive Moment, weil er damit die der Realität immanenten Elemente, Faktoren oder irgendwelche höheren und geheimnisvollen Kräfte, Dominanten, Entelechien oder wie man sie sonst genannt hat ("Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis" in G.A.z.W., S. 174) ausschließen will.

3) Siehe insbesondere: W.u.G., "Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung", S. 194 ff.

4) M.W.: G.A.z.S.u.W., S. 95 ff. "Die Gemeinschaft der Nahrung (Hausgemeinschaft im ökonomischen Sinn) nicht das Blut ist die älteste Quelle gegenseitiger Pflichten".

Max Weber leugnet die Existenz der Ehe auf dieser primitiven Stufe. Erst recht kann also von einer Urmonogamie bei ihm keine Rede sein. Obwohl er offensichtlich nicht von der Annahme einer ursprünglichen sexuellen Promiskuität ausgeht ¹⁾, doch sieht er, daß erst später "exklusive sexuelle Ansprüche der Hausteilhaber an die der gemeinsamen Hausautorität unterworfenen Frauen" ²⁾ sich entwickeln. Das besagt aber nicht, daß die Sexualität innerhalb des Hauses eine amorphe, ordnungsfremde Institution war, weil letzteres das Zusammenhalten der Hausgemeinschaft durch Eifersuchtskämpfe unmöglich gemacht hätte. Von den mütterlichen Gruppen nimmt er an, daß sie erst sekundär entstanden seien, und zwar in Zusammenhang mit dem Aufkommen von separaten ökonomisch-kriegerischen Männerbünden. Der (universell verbreitete) Hauskommunismus stellt die älteste Form wirtschaftlichen Gemeinschaftshandelns dar.

Die Hausgemeinschaft als Überwindung der primitiven Gemeinsamkeitsbeziehungen von Eltern und Kindern ist nie etwas Amorphes, Ungeordnetes gewesen, sie ist vielmehr von Anfang an die Stätte aller Pietät und Autorität ⁴⁾, die Grundlage menschlicher Gemeinschaften überhaupt. Und nun gehen Autorität und Herrschaft Hand in Hand; Befehlsgewalt ohne Autorität findet auf die Dauer keinen Gehorsam. Nach M. Weber beruhen Familienautorität wie Pietät auf natürlichen biologischen Gegebenheiten. Denn Autorität habe stets der Stärkere oder Erfahrenere, also der Mann gegenüber der Frau und den Kindern, der Wehr- und Arbeitsfähige gegenüber den dazu Unfähigen, der Alte gegenüber dem Jungen. Die naturgegebene Überlegenheit im Lebenskampf, also sozusagen ein biologisches Charisma, gebe den Anstoß zur Entstehung herrschaftlicher Beziehungen innerhalb der Familie. Die Pietät sieht M. Weber als streng persönlich bedingt an. Auf ihr baue Tradition sich auf, die Heiligung des "seit alters Üblichen".

Es fragt sich, ob Max Webers These, daß die Familienautorität auf Stärke

1) M. W.: W. u. G., S. 617, 645, "Wirtschaftsgeschichte" S. 47

2) M. W.: W. u. G., S. 200. Dazu siehe auch S. 344: Die Promiskuität im Zusammenhang mit der außeralltäglichen Orgiastik. Auch S. 347: Auf der Stufe des Bauern ist der Geschlechtsakt ein Alltagsvorgang, der jedes Schamgefühls bar sei. Erst durch den Einfluß der Erlösungsreligiositäten wird die Geschlechtssphäre zur "Erotik" und somit außeralltäglich und sublimiert.

3) M. W.: "Wirtschaftsgeschichte", S. 42 ff, S. 51.

4) M. W.: W. u. G., S. 196.

und Erfahrung fuße, also auf natürlichen Gegebenheiten, die den Einen mehr als den Anderen zur Bewältigung bestimmter Lebensaufgaben befähigen, sich mit den Ansichten anderer Autoren (Vierkandt, A. v. Martin) vereinbaren lasse, welche von einer triebhaften, also nicht weiter ableitbaren Neigung der Person zur Unterordnung unter die Gruppe als eine der Person überlegene höhere Instanz oder "Überpersönliche" Ordnung ausgehen. Ein Hang zu überpersönlicher Ordnung, der auf eingeborene Ehrfurchtsgefühle für überpersönliche Gebilde und auf ein bewußtes oder unbewußtes Empfinden von "der Notwendigkeit eines Seinsollenden überhaupt" ¹⁾ zurückgeführt wird, ist für M. Weber nicht beweisbar ²⁾. Von einer ursprünglichen gesinnungsmäßigen Anlage, die über das unmittelbare soziale Erlebnis der Verbundenheit zurück- und hinausreicht, ist bei M. Weber nicht die Rede. Das Haus wird autoritär geleitet, weil die Familie der Natur ihrer Funktionen nach nicht amorph sein kann. Die Vorstellung einer Ordnung freilich ist dabei nicht leitend. Aber wenn M. Weber unter Ordnung Orientierung an gegebenen "Maximen" versteht, dann ist dabei an ein durch die Reflexion hindurchgegangenes Ordnungs-Denken gedacht, das selbstredend nicht am Anfang stehen kann, wo natürlich nur ein naives und zunächst unbewußtes Ordnungsempfinden in Betracht kommt.

3. Primäre Typen der Herrschaft

Die Art des Nahrungserwerbs bedingte zuerst eine Zerstreuung der Hausgemeinschaften und einen entsprechend kleinen Umfang der Familieneinheit. Der Übergang zu Großfamilie, Stamm und Sippe war flüchtig. Im Unterschied zur Hausgemeinschaft ist die Sippe ein relativ amorphes Sozialgebilde. Sie steht unter dem Zeichen eines allgemein als heilig verehrten Symbols (das Totem) und konstituiert sich zu einer Kultgemeinschaft. Die Bildung der Sippe hing mit Solidaritätsinteressen, hauptsächlich mit der Behauptung und Sicherung der sozialen und ökonomischen Lage der Gruppe zusammen ³⁾. Nicht nur gemeinsames aktives

1) A. v. Martin: Gesellschaft und Kultur (in "Soziologie", S. 14).

2) Bezeichnend ist (W. u. G., S. 200) die Zurückführung des hausgemeinschaftlichen Verbots wahllosen Geschlechtsverkehrs zwischen den Familienangehörigen auf dem praktischen Grund "der Sicherung der Solidarität und des inneren Hausfriedens gegen Eifersuchtskämpfe".

3) M. W.: W. u. G., S. 202.

Handeln, sondern auch gemeinsames Unterlassen - hauptsächlich des unregulierten sexuellen Verkehrs - diene als Stütze der Vergemeinschaftung; die Sippe wurde zum Träger jeder Treuebindung. So kommt es im Rahmen der Sippe zur Bildung eines Herrschaftstyps, dem freilich, wie wohl er sich nicht auf eine lose Einflußgewinnung beschränkt, ein persönlicher Verwaltungsstab fehlt, so daß die Herrschenden abhängig sind von dem "Gehorchenwollen" der Genossen. Die Beherrschten sind nicht Untertanen kraft Satzung, sondern Genossen kraft Tradition. Die dementsprechenden Typen traditionaler Herrschaft sind die Gerontokratie und der primäre Patriarchalismus. Gerontokratie (Herrschaft der Ältesten) ist als Herrschaftsform nicht bloß bei familialen Verbänden anzutreffen. Die dem familialen Verband eigene Form der Herrschaft eines Einzelnen ist der nach streng bestimmten Erbgewohnheiten ausgeübte Patriarchalismus. In beiden Fällen soll die Herrschaft im Interesse aller Genossen ausgeübt werden: als deren Recht, und nicht als ein traditionales Eigenrecht des Herrn.

Eine zweite Möglichkeit verwirklicht sich im Aufkommen der charismatischen Herrschaft: das echte Führertum und der "Bund" als eine Gefolgschaft emotional-enthusiastischer Prägung. Auf dem außeralltäglichen Sendungscharakter des Charisma beruht seine Wirtschaftsfremdheit¹⁾. Diese Unwirtschaftlichkeit, welche das Charisma in die meist von wirtschaftlichen Alltagsinteressen beherrschten Sozialgebilde hineinträgt, ist jedoch nicht das spezifische Neue der charismatischen Herrschaft. Das neue und dynamisierende Moment ist vielmehr, daß der Charisma-Träger - und das unterscheidet den charismatischen Führer wesensmäßig vom traditionellen Hauptling - sich an das Überkommene nicht mehr gebunden fühlt. Trotz des Übergangscharakters des Bundes pflegt die Errichtung der charismatischen Herrschaft zur Entstehung einer - nicht aus der Gemeinschaft als einem Ganzen entspringenden, sondern zunächst nur auf einer "Gefolgschaft" basierenden - echten politischen Gewalt und dadurch zu einer neuen sozialen Gesamtkonstellation zu führen

1) M.W.: W.u.G., S. 142.

4. Die Motivation des primären sozialen Handelns

Wie erwähnt, ist nach M. Weber die erste, keimhafte Familienbildung hauptsächlich eine ökonomische Versorgungsgemeinschaft, ohne daß deswegen eine eindeutige wirtschaftliche Bedingtheit - womöglich gar generell für alle sozialen Gebilde - aufzunehmen wäre. Indes findet M. Weber "den Zustand der Wirtschaft ursächlich bedeutsam" und oft ausschlaggebend wichtig¹⁾ für die Struktur aller Kulturgemeinschaften. Schon die Hausgemeinschaft ist ein spezifisch ökonomischer Verband; und ökonomische Interessen führten mindestens mitentscheidend zum Gemeinschaftshandeln. Fast alle Vergemeinschaftungen hatten eine Beziehung zur Wirtschaft; das gilt schon für die urwüchsigen organisch-biologischen sozialen Bildungen. Denn die Bedarfsdeckung ist das Hautanliegen. Das brüderliche Verhältnis des Primitiven zum Nachbarn beruht auf "dem Aufeinanderangewiesen sein in der Not; es wird durchaus nüchtern und unpathetisch, vorwiegend wirtschaftsethisch aufgefaßt"²⁾. Nur die "ökonomische Interessiertheit" gibt einer Gemeinschaft "die tragfähige" Basis³⁾. Auch für außerwirtschaftliche Gemeinschaften, die religiös oder politisch-kriegerisch orientiert sind und übrigens ein relativ späteres Phänomen darstellen, sind wirtschaftliche Mitbedingtheiten bedeutsam, trotz eigengesetzlicher Gestaltung und Entwicklung. Dies gilt insbesondere für Herrschaftsformen. Das soll weder heißen, daß eine spezifische ökonomische Interessenlage immer und eindeutig die Zielgerichtetheit eines Verbandes determiniert, noch daß jede ökonomische Machtstellung zur Herrschaft führen muß, noch daß Macht sich wirtschaftlicher Mittel bedienen oder immer ökonomische Bereicherung erstreben muß. Vielmehr sind oft umgekehrt, die Herrschaftsstrukturen für die Wirtschaft bedeutsam. Während aber M. Weber von der (später auftretenden) politischen Organisation ausdrücklich betont, daß sie auch als eigengesetzliches Gebilde, nicht bloß in Zusammenhang mit einer Wirtschaftsorganisation existieren kann, stellt er für die primären sozialen Gruppierungen fest, daß unter "den Bedingungen undifferenzierter Wirtschaft die Sonderstellung einer Gemeinschaft als einer politischen oft nur schwer konstruierbar ist"⁴⁾.

1) M.W.: W.u.G., S. 183.

2) ebenda, S. 198.

3) ebenda, S. 186.

4) ebenda, S. 615.

In dieser Frühphase der Entwicklung findet er nur restriktive Beziehungen zwischen Wirtschaft und Herrschaftsform, insofern das Wirtschaftliche als ein das Politische begrenzendes Moment fungiert.

Die patriarchale Gewalt der Hausgemeinschaft, als die Keimzelle aller sozialen Herrschaftsbeziehung, hat ihre Wurzel in den stets wiederkehrenden Alltagsbedürfnissen; ihre ursprüngliche Stätte ist in der Wirtschaft, und der Patriarchalismus als Herrschaftstyp ist innerhalb der Großfamilie und der Sippe Ausdruck einer primär ökonomischen Verbandsform. Die Hausgewalt ist unmittelbar abhängig von der Art der Gewinnung des Lebensunterhaltes. Solange dieser ausschließlich auf (gemeinsamer) Arbeit beruht, genügt die Trennung von Elternhaus, um sich der Hausgewalt zu entziehen. Weit stabiler ist die Hausgewalt da, wo die Existenzgrundlage auf Besitz (meistens Viehbesitz) gegründet ist. Dagegen ist die Gerontokratie geeignet, einen Herrschaftstyp für ein soziales Gebilde abzugeben, das nicht ausschließlich materiellen und zweckrationalen, sondern zugleich affektuellen oder wertrationalen Ursprungs ist. Die typischste affektuelle Bindung - abgesehen von der ursprünglichen zwischen Mutter und Kind - liegt vor im charismatischen Herrschaftsverband. Die charismatische Herrschaft (die auf religiösen, politischen oder ethischen Zielsetzungen basiert sein kann) geht wesensmäßig über Alltagsmotivationen hinaus. Das bindende Moment liegt immer in dem Vorhandensein einer "Aufgabe", bei deren Erfüllung die Alltagsverflochtenheiten ignoriert werden. Es liegt also im Wesen des Charismas, daß es (ethischen, religiösen, politischen, etwa auch künstlerischen) Überzeugungen Ausdruck verleiht und damit revolutionierend wirkt. Doch schränkt M. Weber die Bedeutsamkeit der das Charisma tragenden Ideen stark ein, indem er betont, psychologisch liefern "Ideen", nach denen man zu handeln meine, - gleich ob sie der Sphäre des Verstandes oder der Intuition angehören - ja nur auf ein zeitbedingtes subjektives Wertes hinaus. Ausschlaggebend ist dabei ja nicht das seelische Erlebnis des Schöpfers der Ideen, sondern die Art, wie sie von den Beherrschten oder Geführten verstanden, verarbeitet, gemodelt und realisiert werden¹⁾. Auch hier, wie in der Religions- und Rechtssoziologie nimmt M. Weber eine Trennung vor zwischen dem "Virtuosen"²⁾ - speziell im politischen Bereich - und den breiten nach materiellen Ergebnissen trachtenden Massen. Die Bedeutung des Wirtschaftlichen

1) M. W.: W. u. G., S. 759

2) Argumente gegen die Verwendung dieses Begriffes, vorab im religiösen Bereich, bei v. Martin in "Soziologie, Gesellschaft und Kultur", S. 66, A. 7.

auch für die charismatische Herrschaft zeigt sich in der faktischen "Bewährung", welche die Masse von dem charismatischen Führer erwartet. Denn der muß seine Sendung nicht allein durch Wunder (als Prophet) oder durch Heldentaten (als Feldherr) erweisen, sondern vor allem auch dadurch, daß es dank ihm "denen, die sich ihm gläubig hingeben, wohlgeht"¹⁾. Das soll nicht heißen, daß ökonomische Motive, das Charisma überschattend, ihm seinen außeralltäglichen Charakter nehmen. Das Außeralltägliche und die mit ihm verbundenen Leistungen sind ja die eigentlich schöpferische Macht in der Geschichte. Doch liegt es in der Natur der charismatischen Herrschaft, daß sie nur als eine Durchgangsform vorkommt und in irgendeine Art von Dauerhaftigkeit übergehen muß; und dieser Prozeß der "Veralltäglichen des Charismas" bedeutet allerdings vornehmlich "Anpassung an die Wirtschaft als die kontinuierlich wirkende Alltagsmacht". Hier ist dann wieder "die Wirtschaft führend nicht geführt"²⁾.

Abschließend ist noch zu sagen, daß, obwohl M. Weber von einer direkten ökonomischen Bedingtheit der gemeinschaftsbildenden Prozesse nur selten spricht, trotzdem die von ihm den direkt oder indirekt wirkenden ökonomischen Kräften beigelegte Relevanz ausschlaggebend ist.

5. Vergesellschaftungstendenzen innerhalb primärer Gemeinschaftsgruppen

Ökonomische Interessen wirken nicht nur innerhalb (auch einer gemeinschaftlich strukturierten) Gruppe, sondern führen unter Umständen auch zur Abschließung einer Gruppe gegenüber anderen. Dieser Prozeß kann von einer autonomen Einwirkung religiöser Faktoren, insbesondere vom Totemismus (welcher in der Familie wie im Stamm eine Tendenz zur Exklusivität erzeugt) unterstützt und beschleunigt werden. Zu einer tatsächlichen Abschließung kommt es aber erst, wenn eine Gruppe Interesse an der Sicherung von Gruppenmonopolen und an der Monopolisierung ökonomischer und sozialer Chancen hat. Das führt dann zur Appropriation von Eigentum an Grund und Boden und zur Bildung von Ständen, Kasten und - sofern es sich um die Auswirkung des reinen Besitzverhältnisses handelt - primären Klassen. Mit diesem Vorgang geht in der Regel die Schaffung einer Art von Regierung durch einen

1) M. W.: W. u. G., S. 755.

2) M. W.: ebenda, S. 148.

Verband der organisierten Sippe Hand in Hand. Doch ist dieser Vorgang nicht identisch mit demjenigen der politischen Verbandsbildung, vielmehr meist ein essentiell anderer. Wo die spezifischen Bedingungen des Sippenverbandes maßgebend sind, verfolgt die Monopolisierung ökonomischer und sozialer Chancen - die (da, wo Genossenschaftskultur besteht) nicht mit der Ausbeutung einer anderen Gruppe verbunden sein muß - nur die Tendenz, die Interessen der Gruppe zu wahren und in diesem Sinne die bestehende Ordnung zu beeinflussen. Wo dagegen ein politischer Prozeß vorliegt, bei dem es auf Herstellung von Gebiets Herrschaft ankommt, da wird der Sippenverband ausgenutzt für ihm ursprünglich fremde politische, kriegerische "und andere gemeinschaftliche Zwecke". Monopolisierung hängt also nicht notwendig mit Gemeinschaftshandeln, und noch weniger mit speziell politischem, zusammen. Vielmehr sind es in der Regel ökonomische Chancen, die monopolisiert werden ¹⁾. Auch pflegt mit der Monopolisierung materieller die ideeller Güter und Chancen Hand in Hand zu gehen - vom Alltagshabitus bis zum Kultus. Damit steigert sich das Ehrgefühl der Gruppe, das stets auf Distanz und Exklusivität beruht.

Die Monopolisierungstendenzen stellen einen Vergesellschaftungs- und, in Zusammenhang damit, in gewissem Grade einen Rationalisierungsprozeß dar, indem das primäre organische Gemeinschaftshandeln sich wandelt in ein Verbandshandeln zweckbestimmter Art. Von der geschichtsmaterialistischen Anschauungsweise ist diejenige M. Webers in diesem Punkt stark distanziert. Einerseits betrachtet er die politische Macht nicht als Resultante des sozial-ökonomischen Monopolisierungsprozesses, sondern als meistens unabhängig davon - autonom - entstanden. Andererseits setzt er Monopolisierungsbestrebungen von Gruppen nicht ohne weiteres mit Ausbeutung gleich. Diese freilich ruft notwendigerweise die schärfsten sozialen Gegensätze hervor, so daß das Sozialgefüge destruiert wird und ein die Ordnung auflösender Konflikt entsteht, der nur durch (politische) Zwangsgewalt behoben werden kann.

1) M.W.: W.u.G., S. 23, 183 ff., 538, 604 ff.

II. Die Entstehung des Staates

I. Das Soziale und das Politische

Die dem primären Gemeinschaftshandeln eigenen Herrschaftsbeziehungen wachsen aus dem Boden der natürlichen, also vorgegebenen Wirklichkeit auf. Sie bilden sich als organischer Ausdruck sozialen Lebens im Zusammenspiel mit dem unmittelbaren persönlichen Leben, also von "unten" her, stehen mithin nicht außer oder über ihm. Die Bindungen sind spontan und das Maß der Gewaltsamkeit so minimal wie möglich. Darin zeigt sich die Natur des Menschen als "animal sociale", wobei das Soziale vom Politischen zu unterscheiden ist. Denn der Mensch, in organisch gewachsene Gemeinschaften "unmittelbar hineingeboren und organisch hineinwachsend" ¹⁾, ist von Natur wohl gesellig, aber keineswegs ist der politische Verband immer schon dagewesen. Der politische Verband ist nicht etwas Organisches, sondern eine Organisation ²⁾. Die primären Gemeinschaftsbildungen, von Familie und Sippe angefangen bis zur lokalen Nachbarschaftsgruppe, sind zunächst ohne ihn ausgekommen. ³⁾ Ja, zwischen dem Sozialen und dem Politischen besteht geradezu eine Diskrepanz. Die "koinonia" deckt sich nicht mit der "polis". Bei der Erörterung des Problems der Autorität in Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit einer Befehlsgewalt ohne physische Gewaltsamkeit kommt M. Weber zu dem Schluß, daß letztere nur für den politischen Verband ein spezifisch eigenes, für sein "Wesen unentbehrliches" ⁴⁾ und zum Selbstzweck erhobenes Mittel, darstellt. In den primären Gemeinschaftsbildungen überwiegt der Herrschaftstyp kraft freiwillig anerkannter Autorität gegenüber dem polar entgegengesetzten, der aus einer bestimmten Interessenkonstellation und der Nutzung einer monopolistischen Chance entsteht ⁵⁾.

1) A. v. Martin: Gesellschaft und Staat (in "Soziologie"), S. 17.

2) Dazu auch M.W.: W.u.G., S. 760 (Autorität und "Organisation")

3) Siehe M.W.: a.a.O., S. 194 ff, S. 197 ff, S. 201 ff.

4) M.W.: a.a.O., S. 30 im Zusammenhang mit S. 29 und S. 196.

"In diesem Punkt scheint M. Weber derselben Auffassung wie Engels zu sein: "Der lumpigste Polizeidiener des zivilisierten Staates hat mehr 'Autorität' als alle Organe der Gentilgesellschaft zusammengenommen; aber der mächtigste Fürst und der größte Staatsmann oder Feldherr der Zivilisation kann den geringsten Gentilvorsteher beneiden um die unerzwungene Achtung, die ihm gezollt wird" (Friedr. Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, S. 297).

5) M.W.: a.a.O., S. 604 im Zusammenhang mit S. 196 ff.

Dabei sind die grundsätzlichen Fragen zu stellen, ob das Bedürfnis nach grundsätzlicher Normierung des Lebens notwendigerweise staatsbildend wirken und inwieweit effektive Ordnung auf Verfügung über Gewalt sich stützen müsse.

Gewalt ist nicht einmal für politische Verbände das einzige und das normale - obwohl unentbehrliche - Verwaltungsmittel ¹⁾. Zwang ist zwar auch in Haus und Sippe angewendet worden, aber er war bei diesen Gemeinschaftsbildungen keineswegs Geburtshelfer. Ausschlaggebend war in der Frühphase vielmehr die affektuelle "gefühlsmäßige Hingabe" (neben religiösen, rechtlichen und schließlich wertrationalen Momenten). In den primären Bildungen wird einem Befehl nicht auf Grund rationaler "Einredung", sondern vielmehr auf Grund psychologischer "Eingebung" und "Einfühlung" Folge geleistet. Die Gewalt innerhalb der Familie und der Sippe wirkt nicht nur nicht staatsbildend, sondern sie fungiert umgekehrt als mit der politischen Ordnung konkurrierende Instanz ²⁾, denn eben jene ist es, die auf einer weitestmöglichen Monopolisierung der Gewalt beruht. Doch erst und nur der Verwaltungsstaat kann die Anwendung angedrohten physischen Zwanges garantieren. Idealtypische Gemeinschaft als rein soziale Formation verfügt über keine festen Organe, welche die Exekutivgewalt ausüben könnten. Für M. Weber ist also soziale Ordnung vor der (politischen) Gewalt und ohne sie da. Ferner ist die Präeminenz der politischen Gewalt erst das Ergebnis eines langsamen Usurpationsprozesses auf Kosten ursprünglich mannigfaltiger gemeinschaftlicher Gewaltenträger zugunsten einer einheitlichen "verstaatlichten" Rechtsordnung ³⁾.

Auf die Frage nach dem Ordnungsbedürfnis geht M. Weber nicht ein. Nicht die Psychologie des Verlanges (von "unten"), geordnete Zustände zu haben, sondern der Wille und die Kraft (von "oben" her), Ordnung zu schaffen, und der subjektiv gemeinte "Sinn", ⁴⁾ der jeweils damit verbunden wird, beschäftigen ihn.

Das Bedürfnis nach institutionellen Normierungen kann aus einer Vielfalt sozialen Wollens entspringen, also nicht aus einem einzigen, angeblich allgemeinen Grundmotiv menschlichen Handelns erklärt werden, etwa dem Willen zur Macht. Die Macht als "Chance", innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen ⁵⁾, ist für M. Weber ein soziologisch amorpher Begriff, da eine solche Situation durch alle menschlichen Qualitäten herbeigeführt werden kann. Infolge der

1) M. W.: a. a. O., S. 29.

2) M. W.: a. a. O., S. 202.

3) M. W.: a. a. O., S. 203, S. 615.

4) nach einem "objektiv" richtigen oder "wahren" Sinn zu suchen, ist Metaphysik, nicht Soziologie.

5) M. W.: W. u. G., S. 28

"prinzipiellen Ambivalenz" ¹⁾ jeder menschlichen Entscheidung, die aus dem Wesen der Freiheit folgt und Ausdruck der Spannung gegensätzlicher Wollungen ist, kann der Weg zur Staatsbildung und staatlichen Gewaltausübung nicht als eine apriorische Notwendigkeit verstanden werden. Denn entscheidend ist nach M. Weber die Chance, daß ein Befehl Fügsamkeit finde; und eine solche Chance besteht in nicht politischen Verbänden ebenso gut wie in politischen, da es ein (äußeres oder inneres) Interesse zu gehorchen, das zu jedem echten Herrschaftsverhältnis gehört, ebenso, wenn nicht sogar in höherem Maße, in der Sphäre des Sozialen gibt wie in der des Politischen.

2. Grundlagen politischer Herrschaft

Was die Herrschaft eines politischen Verbandes begründet, ist die weitgehend monopolisierte Gewalt über ein geographisch fest begrenztes Gebiet ²⁾, - stark genug, um "Ordnung" aufrechterhalten zu können und beruhend einerseits auf realer Macht, andererseits auf psychologischen Faktoren.

Die reale Macht ist dann garantiert, wenn ausreichende Zwangsmittel und, zu deren Durchführung, ein entsprechender Verwaltungsstab, zur Verfügung stehen. Dabei gehört es zum Wesen der politischen Gemeinschaften, daß der Zwang bis zur Gefährdung und Vernichtung des Lebens - nicht nur Außenstehender, sondern auch der Beteiligten - reicht. Äußerer Schutz und Expansion des politischen Verbandes fordert diesen Einsatz des Lebens der Verbandsmitglieder. Dieselbe Grenzsituation entsteht auch im Falle gewaltsamer Unterdrückung innerer Widerstände.

Diese ständige "Nachbarschaft des Todes" schafft die den politischen Gemeinschaften eigentümliche dauernde Gefühlsgrundlage, ihr "spezifisches Pathos" ³⁾. Die zweite gefühlsmäßige Komponente politischer Machtgebilde, die auch wertrational begründet sein kann, beruht auf der "Prestigeprävention" ⁴⁾ teils des Verbandes als solchen, teils seiner Angehörigen. Sie kann oft von entscheidender Bedeutung werden.

1) Theodor Litt "Staatsgewalt und Sittlichkeit" S. 1 ff.

2) So jedenfalls im Normalfall. Doch gibt es politische Herrschaft auch bei nomadisierenden oder sonst auf Wanderung befindlichen Völkern.

3) M. W.: W. u. G., S. 614.

4) M. W.: W. u. G., S. 619.

Aber materielle, affektuelle und wertrationale Momente reichen nach M. Weber aus, politischer Herrschaft eine feste Grundlage zu liefern. Sie ist in besonderem Grade genötigt, auf ihren Fortbestand bedacht zu sein; aber ein nicht spontaner, nicht als selbstverständlich angesehener, sondern nur durch einen "Stab" erzwungener Gehorsam von Untertanen ist kein mögliches Fundament für soziale Dauergebilde, von (stets unverlässlichen) Gefühls- und Prestigestützen gar nicht zu reden. Und nun kann politische Herrschaft nicht mit erzwungener und unbestrittener Achtung rechnen, weil politische Macht nicht organisch auf dem Boden der Gesellschaft gewachsen ist, sondern eine Organisation darstellt, welche sich wohl im Rahmen der Gesellschaft konstituiert, sich aber grundsätzlich von dieser distanziert und über ihren Rahmen hinauswächst, ja als Zwangsinstitution ihr gegenübersteht. Darum ist sie - in spezifisch gesteigertem Maße - auf die Anerkennung durch den Legimitätsglauben¹⁾ der Verbandsmitglieder angewiesen. Grundsätzlich erhebt jede Herrschaft den Anspruch, legitim zu sein. So allein kann sie eine tragfähige Basis finden für den "Glauben" an die spezifische Rechtmäßigkeit des politischen Verbandhandelns. Im einzelnen bleibt eine Fülle kasuistischer Möglichkeiten offen für die politische Gewaltausübung.

3. Motivationen und Zwecke politischen Handelns

Zum Wesen politischer Verbände gehört der Wille zur Tat. Er wird getragen von untemehmenden Gruppen. Äußerungen wie die von v. Martin, daß Staat "alles andere als Natur, nämlich die Überwindung der Natur durch die Geschichte, eines 'ruhenden' Zustandes durch das Prinzip der 'Bewegung', durch ein Kräftespiel, durch die extrovertierte Dynamik und Aggressivität"²⁾ ist, decken sich vollkommen mit den Ansichten M. Webers. Von Anfang an beruht der politische Verband auf Ungleichheit, auf der Schaffung eines Verhältnisses von "über und unter". Dabei ist das Wesen dieses Ungleichheitsverhältnisses an sich zwar ein wesentlich anderes als das naturgegebene Stärkeverhältnis zwischen Mann und Frau, das die familienrechtliche Gewalt des Mannes im Haus begründet; wo aber die biologisch begründete Führung des Mannes sich zur Herrschaft entwickelt, läßt sich eine starke Ähnlichkeit - sogar eine Verschmelzung - der zwei Entwicklungsprozesse feststellen. Denn politische Verbände sind der Regel nach unmittelbarer Ausdruck jener Virilität und rivalisierenden Vitalität, welche der nach Spannung - nach Spiel und Kampf - verlangenden Mannesnatur eigen sind.

1) M.W.: W.u.G., S. 16, 122, 648 ff.

2) A.v. Martin: "Gesellschaft und Staat", S. 20 (in "Soziologie").

Die Schaffung politischer Gebilde befriedigt das Kraftgefühl und Machtverlangen des Mannes; der Machtstaat kommt seinem Drang nach Tätigkeit und Ausweitung entgegen. Die politischen Verbände sind denn auch im Zusammenhang mit dem Männerhaus und den Männerbünden entstanden; aber nicht jeder Männerbund führt zu politischer Herrschaft. An und für sich verträgt sich der Männerbund der Krieger ohne weiteres mit sozialen Gemeinschaften unpolitischen Charakters. Politische Gebilde entstanden meist erst infolge weitgehender Usurpation¹⁾ von Funktionen und Gewalten der Sippe seitens der unter einem charismatischen Führer stehenden Kriegerschaft. Die Usurpierung konnte mit dem durch einen gewonnenen Krieg erhöhten Ansehen der Krieger oder mit einem Chronischwerden des Kriegszustandes zusammenhängen; vorwiegend basierte sie auf Eroberung. Zwischen Macht, sozialer Ehre und außenpolitischer Prestigepräention sieht M. Weber eine Fülle von Verflochtenheiten. Nicht bloß bringt die politische Machstellung Ehre ein und wird derentwegen erstrebt, sondern es kann auch umgekehrt das Trachten nach sozialer Ehre zum Ausgangspunkt eines Strebens nach politischer Macht werden. Die soziale Ehre ihrerseits kann Ausdruck einer bestimmten religiösen, kulturellen, wirtschaftlichen Position sein oder auch auf Offenbarungsglauben und Sendungsbewußtsein beruhen.

Inwieweit aber können dieser affektiv bedingte Wille zur Macht, dieses irrationale Machtbedürfnis und die daraus entspringenden und damit verbunden bleibenden Prestige- und Ehrenmomente allein ein tragfähiger Hebel politischen Gestaltens sein? Die ursprüngliche Eigengesetzlichkeit des politischen Faktors in Verbindung mit seinen sozialpsychologischen Motivationen wird von M. Weber stark betont: Das männliche Machtbedürfnis ebenso wie die auf dem Prestigeverlangen²⁾ beruhende Beeinflussung der Masse, beides ist emotional verwurzelt, also insbesondere nicht ökonomisch zu erklären. Zwar ist es keineswegs so, daß die durch Macht erworbene Ehre nur um ihrer selbst willen erstrebt würde. Aber es können mit dem Trachten nach Machtprestige nicht nur Bereicherungszwecke, sondern je nach den Umständen auch religiöse, kulturelle, militärische, organisatorische usw. Ziele verfolgt werden. Und das Ziel pflegt die Gestaltung der politischen Herrschaft mitzubestimmen, ohne daß dies die Autonomie des politischen Faktors grundsätzlich in Frage zu stellen braucht; das irrationale Machtbedürfnis der Führergruppe kann durchaus das primäre Motiv politischen Verband-

1) M.W.: W.u.G., S. 432, 615, 373 f.

2) M.W.: W.u.G., S. 153, 619 ff, 631, 629.

handeln sein, während die verschiedenartigen Ziele, die auch ideeller Natur sein können, sekundäre Gestaltungs-komponenten darstellen. Der Grad der Wirksamkeit des politischen Moments gegenüber den Beherrschten hängt ab von der Ausstrahlung, welche die politische Machtposition einer führenden Gruppe ausübt. Die politische Resonanz in den breiten Schichten ist freilich weniger auf deren Prestigebedürfnis zurückzuführen als auf die Einsicht oder auch den ihnen suggerierten Glauben, daß von der staatlichen Machtposition ökonomische Blüte oder Verfall abhängt. Die Einwirkung religiöser Momente kann die politische Dynamik außerordentlich verstärken. Primäre Staatsbildungen haben sich fast immer als exklusive persönliche Verbände von Kultgenossen eines Lokalgottes konstituiert.

Die Wichtigkeit der in diesem Abschnitt gemachten Feststellungen ist nicht zu übersehen. Der politische Faktor als realer Faktor wird von M. Weber als eine grundsätzlich autonome Potenz des sozialen Prozesses und zwar als Ausdruck eines irrationalen Machtbedürfnisses erfaßt.

Ferner unternimmt M. Weber eine gewisse Idealisierung des politischen Faktors, indem er ideelle Gestaltungs-komponenten und Psychologika mit-heranzieht.

In diesem Punkt distanziert sich M. Weber am meisten vom dialektischen Materialismus, und zwar nicht nur von Marx, durch die Betonung der Selbständigkeit des politischen Faktors, sondern auch von Lenin, weil er einerseits die Irrationalität der Machtbedürfnisse der Führergruppen hervorhebt¹⁾, andererseits aber den ideellen Zielsetzungen der politisch aktiven Gruppen ein großes Gewicht beimißt.

4. Militärverfassung und politische Herrschaftsformen

Die für jedes staatliche Gebilde unerläßliche Disziplin hat ihre ursprüngliche Stätte in der Kriegerdisziplin, die sich innerhalb der Männerhäuser entwickelte. Wesensmäßig stellt die Kriegerschaft ein Sondergebilde neben den organischen Alltagsordnungen dar; insofern ist sie ein frei vergesellschafteter Verband. Kriegerdisziplin beruht auf dem Bedürfnis nach einheitlicher Befehlsgewalt, die auch für die primitivste Art der Kriegsführung eine Notwendigkeit darstellt. Sie setzt eine gewisse Loslösung von

1) M.W.: W.u.G., S. 141 f, 627, 758 ff.

privatwirtschaftlichen Sonderinteressen voraus und kann bis zum Ausschluß jeglicher Familienbeziehung gehen. Das Leben im Kriegerverband und die mit ihm verbundene Disziplin schafft ein bewußtes Verhältnis zum Verbands- und den von ihm verkörperten politisch-militärischen Interessen als Interessen des Ganzen. Der Disziplinierung der Truppe diente auch der überall verbreitete Kriegerkommunismus, den die Unwirtschaftlichkeit eines Lebens von Beute und anderem unregelmäßigem Erwerb kennzeichnet, der also nicht auf Alltagswirtschaft und festen "Einnahmen" beruhte. So ist die Kriegerdisziplin nach M. Weber von spezifisch ökonomischen Bedingungen relativ unabhängig¹⁾.

Das gilt jedoch nicht für den Charakter der Militärverfassung als solcher. Da der seßhafte Ackerbau, der intensive Arbeit forderte, die Bauern so stark an den Boden fesselte, daß sie für militärische Zwecke nicht mehr zur Verfügung standen, mußte eine Berufskriegerschaft entstehen, die im Laufe der Zeit einen städtischen Feudalismus entwickelte, indem sie die wehrlose Bauernmasse ausbeutete. Ein dieser Entwicklung ähnlicher Prozeß führte in der okzidentalen Antike zur Entstehung des mittelalterlichen Feudalismus, der zudem durch Gewinnung von Neuland - also durch die Entstehung der Grundherrschaft - begünstigt wurde²⁾. Die Ungleichheiten der politischen Rechte gingen somit "letztlich auf ökonomisch bedingte Ungleichheit der militärischen Qualifikationen zurück"³⁾. Wenn die Kriegerschaft allmählich eine privilegierte Stellung und die spezifische Legitimation zur Gewaltausübung gewann - wobei das mit der Kriegsführung verbundene Charisma in der Regel verloren ging oder veralltäglicht wurde -, waren dafür ökonomische Momente maßgebend, welche damit große Bedeutung für die Gestaltung der Staats- und Familienverfassung erhielten. Schon in den ursprünglichen Männerbünden spielte die Frage der Beschaffung des dauernden Unterhalts der Krieger eine erhebliche Rolle; der Kriegerkommunismus konnte keine Dauerlösung sein, denn er schloß - wenigstens in seiner reinen Form - die Normalisierung und Befriedung des Lebens aus. In festeren politischen Gebilden mußte das Militärische dem spezifisch Politischen unterstellt werden. Dazu war die Schaffung eines Verwaltungsapparates notwendig und die Möglichkeit, ihn zu finanzieren. Die primäre Unwirtschaftlichkeit des Kriegerkommunismus

1) M.W.: a. a. O., S. 616 ff, S. 644.

2) M.W.: G.A.z.W.u.S., S. 1 ff. Dazu siehe auch: M.W. "Wirtschaftsgeschichte", S. 59 ff.

3) M.W.: Gesammelte politische Schriften, S. 299.

mußte also zunächst abgelöst werden durch mehr wirtschaftliche Organisationsformen: wie den antiken, militärischen "Kleros" oder das präbendartige militärische Lehen.

Von besonderer Bedeutung waren in diesem Zusammenhange die Stadtgründungen durch das Burgkönigtum oder die Kriegergefolgschaften des Königs, die "als etwas Neues, deshalb Fremdes, in die bäuerliche Volksgemeinschaft hineintraten" ¹⁾. Sie setzten die Sprengung der tabuistischen Schranken der alten Sippenverfassung und Verbrüderung voraus. Es stand ein lokaler Verwaltungsapparat, der, als spezifisch politisches Mittel, den Machtinteressen des Fürsten und den militärpolitischen Interessen des Wehrverbandes der Kriegersippen diene, zugleich aber den ökonomischen Interessen beider sowie denen der Stadt als solcher, nämlich an einer Monopolisierung der Chancen des städtischen Marktes, an der Bewucherung des flachen Landes durch die verstädterten Kriegersippen und an der Schaffung einer starken finanziellen Position. Daher auch pflegten bei einer Stadtgründung ausschlaggebend zu sein: das Vorhandensein fruchtbaren Bodens und das Bestehen von Handelsgewinnchancen ²⁾. Dem entsprach die typische Küstenlage der Polis. In der Polis der "konföderierten Kriegersippen" wurden die Krieger verbürgerlicht und es entstand ein "Patriziertum".

So veränderte sich das Wesen der Kriegerverbände: ihr exklusiver Charakter kam mit der Eingliederung der Krieger in das Gemeinschaftsganze in Wegfall. Die Machtverhältnisse verschoben sich. Das primitive Burg- und Heerkönigtum trat zurück. Die einzelnen Krieger wurden ökonomisch autonom, die Militärverfassung dezentralisiert; der individuelle Kampf und das Heldentum gewannen an Bedeutung auf Kosten der Disziplin. Und bei dieser ganzen Entwicklung war der wirtschaftliche Faktor von grundlegender Bedeutung. Wohl waren die spezifischen Absichten der verbürgerlichten, wehrhaften und eidverbrüderten Schichten der frühen okzidentalen Stadt, als eines politischen Gebildes, nicht zuletzt politische: auf die Beschränkung der Herrenrechte und der damit verbundenen Sonderrechte der Kriegerschaften gerichtet; aber die wachsende politische Macht dieser bürgerlichen Schichten beruhte vorwiegend darauf, daß ihre gesteigerte Finanzmacht die Heerfolgepflichtigen "militärisch eigenständig" zu machen vermochte.

1) M.W.: "Die Agrarverhältnisse im Altertum", in G.A.z.S.W., S. 36.
2) M.W.: W.u.G., S. 557 ff., G.A.z.S.u.W., S. 36.

Aber auch innerhalb einer so von Grund aus anders gearteten politischen Struktur wie der des im Orient entstandenen Zentralismus der Patrimonialherrschaft ¹⁾, mit ihrer konzentrierten Macht und scharfen Disziplin, waren ökonomische Bedingungen entscheidend. Die Unterhaltung eines stehenden, dem Herrscher persönlich unterstellten Heeres ²⁾, das die Zentralgewalt und damit die Staateseinheit stützte, setzte die ökonomische Möglichkeit voraus, es zentral zu equipieren und zu versorgen. Die politische Existenz von Reichen wie dem Zweistromland, Ägypten, China, hing ferner weitgehend an ihrer ökonomischen, für die Bevölkerung lebensnotwendigen Funktionen der Lösung des Bewässerungsproblems durch Regulierung der Flüsse.

Ökonomische Voraussetzungen waren nicht minder maßgebend, wenn - im Orient wie im Okzident - in dem von der Grundherrschaft bestimmten Zeitalter Lehenspfänden die Schaffung eines Reiterheeres aus den Fürsten ganz persönlich ergebene Krieger ermöglichte. (Ihm wurde damit Ersatz für die charismatische Gefolgschaft geboten, ohne daß er auf die Aufbietung des Heerbanns der freien Volksgenossen wäre angewiesen worden). Wirtschaftlich bedingt war auch die politische Ohnmacht des Kleinbürgertums ³⁾; sie beruhte teils auf dem Konsumentencharakter dieser Schicht, teils auf dem Fehlen einer wirtschaftlich-sozialen Zusammengehörigkeit mit dem Großbürgertum, teils aber auch auf der überwiegenden Bedeutung der Sklavenarbeit in der gewerblichen Produktion. Auch Momente wie politische Machtexpansion oder Steigerung der militärischen Bedeutung des infanteristischen Hoplitenheeres (eines Maximums von Wehrfähigen) sind nicht von ökonomischen Momenten isoliert zu betrachten. Andererseits war dieser mit einer Wandlung der Wehrverfassung zusammenhängende Umstand von einschneidender sozialer und innenpolitischer Bedeutung, indem er Vollbürgerrechte für Alle, d.h. eine jähe Demokratisierung, erzwang.

Überall - in der Heeresorganisation, der Disziplin und den Formen politischer Herrschaft - haben wir es mit wechselseitigen Abhängigkeiten - des Politischen vom Ökonomischen, sowie des Ökonomischen vom Politischen - zu tun. Aber den Ausschlag gab in der Regel das Ökonomische. Bei der Entstehung von Berufskrieger-

1) M.W.: W.u.G., S. 679 ff.

2) M.W.: ebenda, S. 133, 686 ff.

3) M.W.: ebenda, S. 585.

schaft in der frühen Antike oder bei der mittelalterlichen, vom Feudaladel beherrschten Ständebildung, welche die alte, einfache Scheidung von "Freien" und "Unfreien" ablöste - stets ging es um eine Monopolisierung materieller und ideeller, hauptsächlich aber ökonomischer Güter und Chancen. Eine Jahrhunderte währende, unmerkliche ökonomische Entwicklung, die M. Weber in seinen agrargeschichtlichen Untersuchungen verfolgt, war es auch, die im Rahmen des spätrömischen Reiches schließlich zur Ausbildung einer Feudalgesellschaft und Feudalherrschaft hinführte. Die Zusammenfassung der Lehensträger zu einem Stande ermöglichte die Lösung politisch-militärischer Verwaltungsaufgaben und die fortschreitende Geldwirtschaft brachte für die dazu notwendige Apparatur die Mittel auf.

M. Weber sieht also eine überall gegebene und sehr weitgehende "Ökonomisierung" des ursprünglich autonomen politischen Faktors. Für ihr entscheidet auch in diesem Punkt die "selektive Funktion der Realität" ¹⁾ für das Ökonomische.

5. Der Bürokratisierungsprozeß

Bürokratisierung ist eine Hauptform des Rationalisierungsprozesses. Im Altertum tritt die Bürokratie auf als die für den Despotismus des Ostens typische und ihm adäquate Verwaltungsform, während die Stadtgemeinde des antiken Okzidents ohne einen ständigen Verwaltungsstab geleitet wurde ²⁾. Zu den in Vorderasien den Zentralismus und damit die Bürokratisierung fördernden Umständen gehörte, neben dem Fehlen der Stadt im okzidentalischen Sinne - und damit des Bodens, der für die Herausbildung des Individualismus prädestiniert war - vor allem das Bewässerungsproblem, dessen Regulierung eine planmäßige Deckung des Staatsbedarfs durch ein System öffentlicher Lasten ³⁾ erforderte. Im Okzident wirkte in bürokratisierender Richtung zunächst die ökonomisch und sozial bedingte absolute oder doch relative Dezimierung der zur Selbstequipierung fähigen wehrhaften Bürger. Daher trat eine herrschaftliche Bürokratisierung

1) M. Scheler: "Die Wissensformen und die Gesellschaft", S. 9 f.

2) In welchem Umfang bei dieser - beidmal verschieden gelagerten - Entwicklung wirtschaftliche Momente (vgl. dazu: Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, S. 1 ff.) von geschichtlicher Bedeutung waren, darf im einzelnen unerörtert bleiben.

3) Fronkönigtum, Leuturgiestaat.

zuerst im Heerwesen ein. Denn die stetigen Einnahmen, die ein stehendes Heer verlangt, sind nicht ohne ein festes Steuersystem zu erzielen. Aber die volle Berechenbarkeit und Stetigkeit des Finanz- und damit auch des Heerwesens war erst mit Hilfe der Geldwirtschaft zu erreichen. Im Zuge der modernsten Art von Rationalisierung schließlich nahm die Verwaltung einen ausgesprochen technischen Charakter an, dank dem diese Form der Regulierung allen sonstigen formal überlegen ist. Der Staat wird zum Mechanismus. Es spielen aber bei der Fortentwicklung der Bürokratisierung auch selbständige politische Momente mit, indem die Struktur der jeweiligen Staatsgewalt ein den Bürokratisierungsprozeß hemmendes oder aber förderndes Element bilden kann. Eine Erweiterung des Staatsgebildes oder eine Entfaltung des inneren Aufgabenbereiches der Verwaltung ist geeignet, zu gesteigerter Bürokratisierung zu führen - zumal in der Massendemokratie, deren Nivellierungsbestrebungen in verstärktem Grade die Durchrationalisierung des sozialen Gefüges, auch im Interesse vielfacher Förderung gemeinnütziger Institutionen des öffentlichen Rechts und staatseigener Betriebe, erfordern. In derselben Richtung wirken aber auch außenpolitische Konstellationen mit ihren antidemokratischen Erfordernissen. Schließlich ist auch der Rechtsformalismus ein die Bürokratisierung des Staatsapparates vorantreibendes Element.

6. Der Einfluß der Religion auf die Gestaltung politischer Herrschaft

Der Religion als mitbestimmendem Faktor politischer Gestaltungen fällt eine bedeutende Rolle auch da zu, wo die kirchliche Anstalt nicht als Gegenspieler der politischen Macht auftritt (wobei sie, im Abendland, sogar eine Vormachtstellung erreichen konnte). Auch die eigentlichen religiösen Inhalte können bis zu einem gewissen Grade die politische Macht formen. Dabei ist aber nicht leicht auseinanderzuhalten, inwieweit die Religion, auf Grund ihres postulatorischen Charakters, einen selbständigen Einfluß auf die Macht ausübt, und inwieweit die politische Ratio sich die Religion dienstbar macht, um eine ideologische Sanktion und Rechtfertigung zu erwirken. Auch im letzteren Falle sind aber die von der Religion ausgehenden Wirkungen nicht zu leugnen. Die Religion kann ein aktiver Gestaltungsfaktor des Politischen sein; sie kann auch das Aufkommen gewisser Herrschaftsformen verhindern.

So machten die rituellen Schranken einer religiös fundierten Kastenorga-

nisation, wie in Indien, die Entstehung eines freien Bundes zwischen Kastenfremden unmöglich ¹⁾, also etwa eine Treubeziehung, auf der das okzidentale Lebensverhältnis beruhte. Weil also eine freie Einigung zwischen Herren und Vasallen, als einander Gruppenfremden, in Indien nicht möglich war, wurde die Seigneurie vielmehr auf der Grundlage eines stark bürokratischen Staatsapparates aufgebaut: mittels Steuerverpachtung, Militär- und Steuerverpfründung.

Der religiös bedingte "Rationalismus" (im Sinne einer Ablehnung aller irrationalen Formen der Heilssuche) übertrug sich auf das herrschaftliche und fiskalische Gebaren des Fürsten (neben dem das Brahmanentum als selbständige Instanz fungierte). Die mit "macchiavellistischen" Mitteln durchgeführte Stabilisierung der politischen Herrschaft gründete sich darauf, daß die rituelle Korrektheit ("Dharma") des Fürsten und der Kriegerkaste nicht Gegenstand der Kritik werden konnte, weil die Religion eine natürliche Gleichheit der Menschen von vornherein ablehnte, womit eine soziale Ethik unmöglich wurde. Die Welt und ihre kosmische und soziale Ordnung galt als ewig, das Einzelleben aber war schließlich gleichgültig; der Akzent fiel auf die jeweilige konkrete Gestaltung der politisch-sozialen Realität. Die ständische Gliederung des Sozialkörpers in ihrer religiös-ritualistischen Orientierung ging auf ein Zusammenwirken geistlicher und weltlicher Gewaltenträger, als Interessenten der politischen Ordnung, zurück.

In China versperrte der animistische Volksglaube, der die Macht der Sippe und den Ahnenkultus aufrecht erhielt, den Weg zu auf persönliche Treueverhältnisse begründeten Herrschaftsformen. Dagegen gelang es hier dem Konfuzianismus, eine Staatsreligion durchzusetzen, die auf der Grundlage der theokratischen Elemente, des Patrimonialismus und einer ethischen Rationalisierung des Himmelsglaubens, welche die göttliche Vorsehung nicht auf das Einzelschicksal, sondern auf den harmonischen Verlauf der Schicksale Aller bezieht - nur das Fehlen der Ordnung, das die kosmische Harmonie erschüttert, kann Unheil bringen -, eine utilitarische, mit dem Wohlfahrtsgedanken eng verbundene Sozialethik aufbaute. Indem dieser Lehre, welche die ethische Haltung im Leben nicht mit dem Jenseitsschicksal verbindet, jeglicher Verheißungs- und Erlösungscharakter fehlt, ist sie mehr eine Gesellschaftslehre als eine Religion. "Die Menschen kann man verbessern, wenn man sie zuerst be-

1) M. W.: "Wirtschaftsgeschichte", S. 276 ff.

reichert und dann erzieht"; d.h.: der Mensch ist an sich gut, und seine faktische Moralität korrespondiert dem Maße seiner materiellen Wohlfahrt, die zu fördern damit zum Hauptziel wird. Da der Mensch ethisch handeln muß, um des diesseitigen, nicht des jenseitigen Heils willen, kann auch "kein Konflikt zwischen dem eigenen Seelenheil und den Anforderungen der sozialen Ordnung entstehen". Darum vermochte die Lehre des Konfuzius auch einen so großen politischen Einfluß auszuüben. "Religion" und "Freiheit" treten ganz zurück gegenüber "Lehre" und "Ritus". Böse Handlungen werden auf ungenügende Bildung zurückgeführt. Diese Bildung wird im Prinzip als ein allgemein zugängliches Gut angesehen und insofern grundsätzlich die Gleichheit der Menschen anerkannt, also nicht etwa Abstammung oder Reichtum einem Menschen höheren Wert oder Rang verleiht. Praktisch aber brachte die Verbindung der "Bildung" und Ritus es doch mit sich, daß - in Verbindung mit einer weitgehenden Verstaatlichung des Kultbetriebes - eine Literatenschicht innerhalb der Bürokratie, der ursprünglich die Rolle zufiel, den Kaiser auf das richtige Ritual und Zeremoniell hinzuweisen, damit die Geister nicht herausgefordert würden oder ihr Zorn sich wieder lege, eine starke Vormachtstellung erlangte.

7. Rasse und Nation als Faktoren politischen Handelns: Krieg und Imperialismus

Während M. Weber in seiner Antrittsrede von 1895 ("Der Nationalstaat und die Wirtschaftspolitik") dem biologischen Wirkfaktor eine erhebliche Bedeutung zuerkennt, nimmt er ihm gegenüber in seinen späteren Arbeiten ("Wirtschaft und Gesellschaft") eine ausgesprochen kritische Stellung ein und läßt ihn nur am Rande der Faktorenkonstellation eine Rolle spielen. Die Komponenten der Zusammengehörigkeit zu einer Rasse sind: die anthropologische Verwandtschaft "von Natur aus" auf Grund der gemeinsamen Abstammung ¹⁾, die sich in Eigenschaften organischer und geistiger Natur ausdrückt und Einfluß übt auf die Lebenshaltungsansprüche, ferner im Verlauf der Jahrhunderte angezüchtete Beschaffenheiten und schließlich das Bewußtsein der "Gemeinsamkeit" verschiedener Merkmale und Lebensschicksale ²⁾. Während M. Weber anfangs der Blutskomponente

1) M. W.: W. u. G., S. 216, G. A. z. R., Band I S. 15
(vgl. dazu W. u. G., S. 628)

2) M. W.: W. u. G., S. 219

eine viel größere Bedeutung zumaß, kam er im Laufe seiner Untersuchungen zu dem Schluß, daß der wahre Grund der Rassentrennung die aus vielerlei Gründen angezüchteten Eigenschaften, vor allem aber das psychologische Moment des Gemeinsamkeitsbewußtseins sei. Die Vorstellung gegenseitiger Blutsfremdheit gibt den Ausschlag, nicht tatsächlich vorhandene, angeblich "urwüchsige Rassenfremdheit und spontan sexuelle Rassenabstoßung" ¹⁾. Gegensätze des äußeren Habitus ²⁾ und der alltäglichen Lebensführung, die mit klimatischen und anderen umweltbedingten Verhältnissen oder mit Traditionen zusammenhängen, werden nicht selten vom Gruppendenken auf fiktive Verschiedenheiten der Rassenanlage zurückgeführt und nehmen damit erst eine abstoßende Wirkung an. Gerade solche Kontrastierungen gegen fremdartige Elemente vermögen aber oft die eigene Volkszugehörigkeit erst bewußt zu machen oder doch zu stärken und damit dem Willen zu einem politischen Handeln erst Auftrieb zu geben. Dieser Glaube an eine Blutsverwandtschaft nährt sich oft von tradierten Mythen und Erinnerungen an gemeinsame politische Schicksale in der Vergangenheit. Solche Überlieferungen pflegen irrationale Emotionen hervorzurufen, die dann besonders im Kriegsfall - bei Bedrohung von außen, aber auch einer Eroberungsaktion - und in allen Schicksalwendungen des Volkes aktiviert werden können. Die Solidarität, die ursprünglich ein "Gewohntes" ist, wird so zu einem "Gesollten". Die Primäre, organische Gefühls- und Sitteneinheit - die sich aus den tatsächlichen Verhältnissen des Alltagslebens und den konkreten Lebensgewohnheiten herauskristallisiert hatte - wird nun ideell untermauert. In Zusammenhang mit dieser bewußten Erfassung und Steigerung der Zusammengehörigkeitsgefühle verschiebt sich der Blick von den als gemeinsam und von Anderen unterscheidend empfundenen äußeren Merkmalen einer Abstammungsgemeinschaft auf die "Kulturgüter", die nun von der Nation zum Gegenstand eifersüchtiger Verteidigung gemacht werden. Sie können, je nach der Konstellation, in der Sprache, der Konfession, den politischen und Staatsidealen bestehen oder auch in der bloßen Erinnerung an eine Aufschwungsperiode, in der Außergewöhnliches gemeinsam geleistet wurde. Oft ist das nationale Empfinden nach M. Weber nichts als ein Prestigeverlangen, eine Machtpräention, die als ein irrationaler "pathetischer Stolz" die Idee der Nation stützt. Eigentliche Träger solcher propagandistischen Erhebung gemeinsamer "Kulturgüter" ³⁾ zu "nationalen Idealen"

1) M. W.: W. u. G. S. 216.

2) M. W.: ebenda, S. 216 ff, 220.

3) M. W.: ebenda, S. 220 ff, 629.

pflegen aktivistische Gruppen innerhalb einer "Nation" - hauptsächlich Intellektuelle - zu sein ¹⁾.

Die Prestigepräention kann aber auch breite Schichten ergreifen oder mit demagogischen Mitteln, unter Ausnutzung verschiedener Arten von Ressentiments, in die Massen getragen und so zu einer gewaltigen Antriebskraft politischer Dynamik werden, indem diese irrationale Komponente politischer Expansion sich verbindet mit einer Reihe von in gleiche Richtung tendierenden realen Momenten und zweckrationalen Motiven. Zentral ist da - als Entstehungsgrund vor allem von Kriegen - das großstaatliche Machtstreben, welches sozial vorzugsweise getragen wird von "den von der Ausübung der Macht lebenden Schichten" ²⁾; politischen und wirtschaftlichen. Das sind also einesteils der Offiziersstand sowie Beamtenkreise, welche nicht nur an der Wahrung, sondern auch an der "Mehring" von Ehre und Ansehen (d. h. der Macht) des Staats partizipieren, gegebenenfalls auch an politisch bedingten ökonomischen Vorteilen, - und anderteils die professionell nach maximalen Handelsgewinn Trachtenden, die von außernormalen Gelegenheiten überdimensionierten Charakters sich außergewöhnlichen "Nutzen" erwarten. So kommen mit den "Kriegerseelen" die "Rechnerseelen" zusammen; die Kapitalistengruppen, die als Fabrikanten, Lieferanten oder Kreditgeber an Krieg und Expansion, d. h. an der mit der "Rüstung" gegebenen Profitchancen, interessiert sind.

Doch legt M. Weber gegenüber der Meinung, Großmachtgebilde und ihre Expansion seien "stets primär ökonomisch bedingt", Wert auf die Feststellung, "daß dieser Zusammenfall kein notwendiger und das Kausalverhältnis keineswegs eindeutig gerichtet ist" ³⁾. "Der Güterverkehr hat keineswegs der Regel nach der politischen Expansion die Wege gewiesen" ⁴⁾; wengleich seine Entwicklung stets "die normale Folge der politischen" war. Aber die Struktur der Wirtschaft ist im allgemeinen doch sowohl für das Maß wie für die Art der politischen Expansion sehr stark mitbestimmend". Dabei gibt es so gut eine vorkapitalistische, in Grund und Boden denkende (und rechnende) Expansionsinteressiertheit wie umgekehrt auch pazifistisch gerichtete kapitalistische Interessen" ⁵⁾, d. h. neben den am Krieg auch am Frieden interessierte Gewerbe.

1) M. W.: W. u. G., S. 629.

2) M. W.: ebenda, S. 627.

3) M. W.: ebenda, S. 621.

4) M. W.: ebenda, S. 622.

5) M. W.: ebenda, S. 623 f.

Abschließend ist noch zu sagen, daß die Behandlung der blutsmäßigen Komponente fast nur in Zusammenhang mit dem politischen Faktor bezeichnend für die Stellungnahme M. Webers zu diesem Problem ist. Die Rasse wird als Intensivierungsmoment des Politischen angesehen, wobei der Intellektuellenideologie eine besondere Rolle zufällt. Die Ansicht M. Webers, daß das Ökonomische, obwohl es keine primäre Bedingtheit des Politischen darstellt, doch im Laufe der Entwicklung die Oberhand gewinnt, schlägt auch hier durch.

D. DIE WIRTSCHAFTSSOZIOLOGIE

I. Innerwirtschaftliche Kausalitäten

Primäre Gemeinschaften stellen eine Einheit dar. Das Haus, die Sippe, jede Art von Vergemeinschaftung ist - idealtypisch gesehen - organisch - biologisch und wirtschaftlich eine Einheit, ein unteilbares Ganzes. Auch über den Kreis der Blutsverwandten hinaus sind die Gruppenmitglieder durch Brüderlichkeits- und Pietätspflichten miteinander verbunden, während, wie auch Tönnies formuliert, die "Beziehung auf Gegenstände, sekundärer Natur ist" ¹⁾. Der Tausch zwischen Gemeinschaftsgenossen ist nicht auf Gewinnerzielung ausgerichtet, sondern dient nur dem Zwecke besserer Bedarfsdeckung und gegenseitiger Hilfe, ist also auch seinerseits ein Ausdruck der inneren Wesensverbundenheit. Vom ökonomischen Standpunkt aus gesehen, besteht in Zeiten agrarischer Eigenwirtschaften kein Bedürfnis nach Gewinnerzielung, da, bei der direkten Abhängigkeit der Landwirtschaft von Boden und Klima, zur besseren Bedarfsdeckung nichts als eine Ausnützung der natürlich gegebenen gegenseitigen Tauschchancen vonnöten ist. Das gilt für alle primären, naturalwirtschaftlichen Wirtschaftsbeziehungen, auch für den Tausch unter Stammfremden. Der neben unentgeltlicher Überlassung und Schenkung stattfindende Naturaltausch ist keine unpersönliche Lebensbeziehung, er kann nicht "ohne Ansehen der Person" vor sich gehen. Das bedeutet nicht, daß das Moment des Selbstinteresses ausgeschaltet sei, sondern nur, daß keine Versachlichung erfolgt. Soweit man "rechnet", geschieht das in Naturalien, d.h. auf Grund des Besitzes von Naturalgütern, die dem Konsum, der unmittelbaren Bedarfsdeckung dienen und die die Befriedigung von fest gegebenen Bedürfnissen sicherstellen. Der Tausch bezweckt ausreichende Güterversorgung, nicht "Erwerb". Die Möglichkeit ²⁾, den optimalen Nutzen einer Verwendung von Bedarfsdeckungsmitteln rechnerisch genau festzustellen, ist nicht gegeben, wo einerseits unter magischer Garantie (tabu) stehende Verbrüderungsnormen der Gruppe dem entgegenstehen und andererseits die Funktion des Geldes als allgemeinen Tauschmittels wie auch als generellen Wertmessers noch so beschränkt, wenn überhaupt vorhanden ist. Erst das Geld ermöglicht

1) Ferdinand Tönnies, "Gemeinschaft und Gesellschaft", S. 53.

2) Auf die psychologische Frage, ob - auf dieser Stufe - überhaupt eine dahingehende Neigung vorhanden sei, geht M. Weber nicht ein (vgl. dazu v. Martin: "Gesellschaft und Wirtschaft" in Soziologie, S. 84 ff.)

eine genaue Kalkulation als Grundlage planmäßigen "Erwerbes", das eine Orientierung an Marktchancen voraussetzt. Der Markt als Exponent einer "Mehrheit von Tauschreflektanten, die um Tauschchancen konkurrieren" ¹⁾, basiert auf der Erwartung, daß ein allgemein begehrtes Medium des Tausches weiterhin seine Verwendbarkeit bewahren werde. Dieser generelle Geldgebrauch entspricht aber erst einer gewissen Phase, die von der Bedarfsdeckungswirtschaft, vom Tausch zwecks Konsums, bereits hinüberleitet zum Erwerb, zur Produktion zwecks Marktabsatzes. Der primäre wirtschaftsendogene Grund dieser dynamisierenden Entwicklung ist zwar in der allgemeinen Begehrtheit bestimmter Güter hauptsächlich des Handwerks zu suchen, welche den Handel und den Tausch verallgemeinerte. Die Erfindung des Geldes und seiner Funktionen stellt demgegenüber an sich nur ein technisches Moment dar. Doch indem es vermöge des Geldes möglich wurde, die Nutzleistungsbedeutung der Güter loszulösen von örtlichen, zeitlichen und personalen Bindungen, vermochte sich nun das wirtschaftliche Handeln, statt nur an einem aktuellen konkreten Tauschpartner, an allen potentiellen (realen oder vorgestellten) Tauschinteressenten zu orientieren.

Typische Geldrechnung bedeutet immer Orientierung an der Marktlage. Die verschiedenen Verbindungen auf dem Markt sind voneinander unabhängig und ohne "gegenseitige innere Einwirkung" (Tönnies). Der vereinigende Akt beschränkt sich auf den Zeitpunkt des Tausches; er ist "insofern spezifisch ephemer, als er mit der Übergabe der Tauschgüter erlischt" ²⁾. Die Geldrechnung in ihrer letzten und rationalsten Konsequenz (als Kapitalrechnung) führt zu einem Kampf des Menschen mit dem Menschen, so daß zwischen den Tauschpartnern auf dem Markt eine potentielle Feindseligkeit spielt, der gegenüber der Kontrakt als Friedensschluß zwischen zwei divergierenden Einzelwillen erscheint. "Die Marktgemeinschaft als solche ist also die unpersönlichste praktische Lebensbeziehung, in welche Menschen miteinander treten können." ³⁾

Das Geld, als Anweisung auf unbestimmte Nutzleistungen bedingt eine formale Rationalität, die ein zweckrationales Rechnen mit technisch adäquaten Mitteln gestattet und nahelegt. Doch ist nicht aller Rationalismus erst und allein der Typik des Marktes und der Geldwirtschaft zuzuordnen. Die Meinung K. Büchers ⁴⁾, daß der Rationalismus nirgends

1) Max Weber: W.u.G., S. 364.

2) M.W.: ebenda, S. 364.

3) M.W.: a.a.O., S. 364.

4) Karl Bücher: "Die Entstehung der Volkswirtschaft".

eine größere Rolle als in den Kulturanfängen der Menschheit spielt, geht unstreitig zu weit: mit höchstem Recht spricht ja Max Weber immer wieder von dem - ungeachtet aller Gegenreaktionen - ständig zunehmenden "Rationalisierungsprozeß". Aber Bücher meint auch nicht einen Rationalismus, der das rechenhaftformale Element in den Vordergrund stellt, sondern einen, der moralische, politische, ständische, egalitäre oder andere Forderungen erhebt und danach das Wirtschaften lenkt. Dagegen führte die in der Eigendynamik der Geldwirtschaft enthaltene formale Rationalität konsequenterweise zu Außerkraftsetzung nicht nur aller traditionellen oder konventionalen, sondern im Prinzip und weitgehend auch faktisch aller wertrationalen Marktregulierungen. Die reinen markt-mäßigen Erwerbsinteressen empfanden auch alle diese rationalistischen Momente nur als Schranken der streng formal aufgefaßten "Marktfreiheit".

II. Wirtschaft und Recht

Die rechtliche Regelung ist eine der vielen Komponenten, welche das soziologisch relevante Handeln und Verhalten bestimmen. Und zwar stellt sie, insbesondere in ihrer "rational gesetzten" Form, "einen historisch meist spät auftretenden und sehr verschieden stark wirkenden" Faktor dar ¹⁾. Für die Wirtschaft ist das Recht wichtig als Garant einer bestimmten Wirtschaftsordnung und Interessenkonstellation. Als Motor neuer Wirtschaftsprozesse dagegen kann es nur schwer wirken, weil die Institutionen des Privatrechts meist ius dispositivum sind und auf dem Grundsatz "tamen coactus voluit" basieren ²⁾, und weil die Rechtssätze faktisch soweit umgebogen werden können, daß ihre Anwendung auf völlig heterogene Wirtschaftsordnungen möglich ist ³⁾. Die Chance freilich, daß ein Recht nur um des Rechtes willen ohne Rücksicht auf die wirtschaftlichen Gegebenheiten und die konkrete Interessenlage das soziale Verhalten bestimmt, ist äußerst gering. Sogar als preisbildender und preisregulierender Faktor spielt das Recht nur eine beiläufige Rolle; bloß bei vollkommener Übersichtlichkeit des Wirtschaftsgebietes - etwa

1) M.W.: W.u.G., S. 382.

2) M.W.: ebenda, S. 381, 424.

3) M.W.: ebenda, S. 381.

durch völlige Monopolisierung - könnte der Rechtszwang eine wirksame Preisregulierung ¹⁾ möglich machen. Die Situation ist natürlich eine andere, wenn das Privatrecht "veröffentlicht" wird und als Zwangsmittel der politischen Gewalt fungiert. In diesem Fall aber ist das Recht nur der Exponent der politischen Gewalt ²⁾. Als Garant der Voraussetzungen des Wirtschaftsprozesses, des normalen Ablaufs desselben und des Schutzes der individuellen Rechte spielt das Recht eine wichtige Rolle. Nicht nur die Schaffung der "Rahmen", innerhalb derer eine Wirtschaftsordnung sich aufbaut, - man braucht nur an die jeweils extra commercium stehenden Werte und Gegenstände zu denken - wird zu einem entscheidenden Teil von autonomen Rechtsdenken getragen; auch die Marktvergesellschaftung, welche die Voraussetzung jeder wirtschaftlichen Expansion darstellt, ist auf ein kalkulierbares Funktionieren des Rechtes angewiesen. Insbesondere ist die Reglementierung der vielseitigen Tauschverhältnisse ohne die rechtliche Erzwingbarkeit der Einhaltung des gegebenen Wortes, d.h. wenn man sich nicht auf eine potentielle Zwangsvollstreckung verlassen kann, nur unzulänglich (etwa auf Grund der Sitte) garantiert. Die feste rechtliche Regelung erleichtert überall die Vorausberechenbarkeit ³⁾.

III. Wirtschaft und Herrschaft

Gruppen, "die nicht irgendwie ökonomisch determiniert sind, sind höchst selten" ⁴⁾. Doch wiewohl für Max Weber die überwiegende Mehrzahl von Gruppenbildungen in irgendwelcher Beziehung zur Wirtschaft steht, ist für ihn die Wirtschaft doch nicht immer der sozial bestimmende Faktor. Insbesondere pflegt die eigengesetzliche Struktur der Herrschaftsformen die Wirtschaft stark zu beeinflussen, wenngleich in keinem Falle die herrschaftliche Wirtschaftsregulierung ihrerseits auf die Dauer die sachlichen Gegebenheiten der konkret strukturierten Wirtschaft unberücksichtigt lassen kann. Die Herrschaftsstruktur wirkt - auch innerhalb von primitiven Verbänden - fast immer wirtschaftsregulierend und damit wirtschaftsgestaltend ein. Die Irrationalität dieser primären (organischen) Sozialgebilde (mit der Hausautorität des Familienoberhaupts) wirkt autonom ein auf die Gestalt der ökonomischen Beziehungen sowohl der Familienmitglieder untereinander (Hauskommunismus) als auch der Hausgemeinschaft als Einheit

1) M.W.: W.u.G., S. 384.

2) M.W.: ebenda, S. 371, 384 f.

3) M.W.: ebenda, S. 385.

4) M.W.: ebenda, S. 189.

in ihrem Verhältnis zu den anderen Hausgemeinschaften (autarke Bedarfsdeckung). Der herrschaftspolitische Faktor wirkt vor allem als Stütze der Tradition, indem jede ökonomische Neuerung, die eine Gefährdung des sozialen Gleichgewichts darstellen könnte, mit Gewalt verhindert wird. Auf diese hemmende Rolle des politischen Faktors sind oft die Irrationalitäten des Wirtschaftslebens zurückzuführen, die sich durch die Zeiten hindurch erhalten, auch wenn sich die ökonomischen Bedingungen schon autonom geändert haben. Doch können politisch bedingte Traditionalismen durch ihre stabilisierenden Folgen sich auch positiv für die Wirtschaft auswirken. Einerseits also gebietet die politische Macht den wirtschaftsdynamisierenden Kräften Einhalt - so wirken in der kapitalistischen Ordnung staatliche Preis- und allgemeine Marktregulierungen als "Hemmnis des Profitstrebens, aber als Stütze des Kalküls" ¹⁾, - andererseits garantiert auch eine traditionelle Ordnung die für jede wirtschaftliche Entwicklung unentbehrliche Berechenbarkeit aller Eingriffe der politischen Macht. Der Übergang von einer wirtschaftsfördernden zu einer wirtschaftshemmenden Funktion des politischen Faktors oder umgekehrt kann von der Eigendynamik des Wirtschaftssystems, kann aber auch von anderen Komponenten bestimmt sein. Staatswillkür z.B., die einerseits freilich Unberechenbarkeiten für das Wirtschaftsleben mit sich zu bringen pflegt, kann andererseits doch einer von der Wirtschaft ausgehenden traditionsbrechenden Bewegung unter Umständen einen weiteren Impuls geben; allerdings ist die weitere wirtschaftsfördernde oder -hemmende Auswirkung von der konkreten ökonomischen und sozialen Machtverteilung in der Gesamtkonstellation abhängig. Eine bürokratisierte Herrschaft kann die bestehende Wirtschaftsordnung begünstigen, indem sie privater Kapitalbildung entgegenwirkt ²⁾; sie kann aber auch, wenn sie ein Privilegiengefüge sprengt, nicht nur sozial nivellierend, sondern auch wirtschaftlich dynamisierend wirken. Da mobilisierend auf den Wirtschaftsprozess vor allem jede Ausweitung der Geldwirtschaft wirkt und diese durch Rationalisierung der Münzprägung und des Geldwesens überhaupt gefördert wird, welche wiederum mit dem Interesse der Beamenschaft an fester Besoldung in Verbindung steht, ergeben sich auch von da aus Förderungsmotive, wie politische Herrschaftsformen auf die Wirtschaft fördernd und hemmend zugleich wirken können, zeigt sich am Beispiel des Feudalismus und der bürgerlich-kapitalistischen Kräfte,

1) M.W.: G.A.z.S.u.W., S. 266.

2) M.W.: W.u.G., S. 741.

die dann seinen Untergang bedingten. Die bürgerliche Schicht wurde durch ihren Ausschluß von den Ämtern und der politischen Machtstellung und damit von der Möglichkeit ("hazardartiger") politisch bedingter Vermögensbildung zu einem rein bürgerlichen Erwerb gezwungen¹⁾, mit der Folge, daß vermehrtes Kapital für rein wirtschaftliche Zwecke frei wurde. Auf der anderen Seite hinderten die hohen Abgaben an die Feudalherren die Entwicklung einer Kaufkraft breiter Volksmassen²⁾ und damit einen ausreichenden Absatz von Industrieprodukten, welcher die Voraussetzung für die Entstehung moderner kapitalistischer Unternehmungen bildet, wohingegen die jede Dynamisierung der Wirtschaft hindernde Hortbildung zunahm. Ein weiteres Hemmnis freier Entfaltung der Wirtschaft war die jedem Patrimonialismus eigene monopolistische Konzessionierung wirtschaftlicher Chancen großen Ausmaßes an begünstigte Privatleute. Aber nicht Herrschaftsstrukturen allein, sondern auch einmalige politik-kriegerische Ereignisse können gestaltenden Einfluß auf die Wirtschaft ausüben, indem sie entweder hemmend oder fördernd auf sie einwirken. Die Konkurrenz mehrerer politischer Verbände um die Macht z.B. hatte eine Privilegierung des Privatkapitals zur Folge, die auch rechtliche Fixierung fand. Langjährige Stabilisierung der Macht einer Gruppe und Benachteiligung der übrigen privaten Kapitalbildung kann, wenn die Deckung des öffentlichen Kapitalbedarfes aus Privatquellen aufhört, zu wirtschaftlicher Stagnation führen. Der Abschluß der kriegerischen Expansionspolitik des römischen Reiches in Verbindung mit der Wendung seiner Finanzpolitik zu naturalwirtschaftlicher Deckung des fiskalischen Bedarfs hemmte die Bildung bürgerlichen Geldkapitals und trug damit zum Verfall der antiken Städte und zur Verländlichung des ganzen Lebens entscheidend bei³⁾.

Der politische Faktor kann also sowohl eine hemmende wie eine fördernde Funktion innerhalb von an sich autonomen Wirtschaftsprozessen haben. Er kann die Voraussetzung für die Beibehaltung einer Wirtschaftsform darstellen oder aber den Anlaß geben zu einer Umordnung und Neugestaltung der Wirtschaftsstruktur. Inwieweit aber eine solche tatsächlich eintritt, hängt letzten Endes von der Eigendynamik der wirtschaftenden Kräfte und der ökonomischen Interessen ab. Die Rückwirkung politischer Ereignisse auf die Wirtschaft kann für die Entstehung einer neuen Wirtschaftsordnung erst dann entscheidend werden, wenn die Wirtschaft ohnehin schon für eine Umgestaltung reif ist.

1) M. W.: W. u. G., S. 747.

2) M. W.: ebenda, S. 746.

3) M. W.: G. A. z. S. u. W., S. 299 ff.

IV. Über den Begriff "Gesinnung" bei Max Weber

Der Begriff der "Gesinnung",¹⁾ welcher uns hier im Hinblick auf die Wirtschaftsgesinnung zu interessieren hat, nimmt im Sprachgebrauch Max Webers einen weiter gefaßten Sinn an, indem er nicht nur die spezifisch ethische Grundhaltung bezeichnet, die dem Leben und dem praktischen Handeln Richtung und Ziel verleiht, sondern vor allem auch jede bewußte oder unbewußte soziale oder politische Ideologie, welche die Lebensführung breiter Schichten zu bestimmen vermag. Die so verstandene "Gesinnung", also die praktische Stellungnahme (von Personen oder sozialen Schichten) auf Grund einer Sublimierung der konkreten materiellen (wirtschaftlichen oder herrschaftlichen) Interessenlage und Konstellation, die sich eigengesetzlich auswirkt auf die Lebensführung und die reale Entwicklung, stellt eine ideelle Komponente im Sozialgeschehen dar, (der Max Weber übrigens bei der Genesis des modernen kapitalistischen Geistes eine weitgehende, selbständige Bedeutung zuschreibt²⁾).

Gleich bei der Umbildung und Veralltäglicung des Charismas, als der "spezifisch schöpferischen Macht in der Geschichte"³⁾, pflegten die charismatischen Gefolgschaften oder deren Nachfolger ihre soziale Machtstellung - um sie zu legitimieren - von der "heiligen" Autorität des Charismaträgers abzuleiten, vor allem aber sich auf die eigene Art der Lebensführung und Haltung zu berufen, die der vom charismatischen Führer vertretenen entspreche. Dabei bestimmte der äußere Habitus auch die innere, vielleicht ganz irrationale Stellungnahme, welche "Sittlichkeit" als "Korrektheit" irgendwelcher Art verstand. Die so auf Grund einer Gesinnung entstandene Lebensführung war nach Max Webers Auffassung imstande, wirtschaftliche Prozesse größten Ausmaßes zu formen. Gesinnungen, die auf Grund sozialer und ökonomischer Interessenlagen entstanden waren, konnten dann auch ihrerseits Wirkungen üben. Die persönliche Treue und Pietät, die das okzidentale Lebenswesen charakterisiert, und die dem gelobten Ehr- und Standeswürdegefühl der herrschenden Schicht entsprach, führte in der Konsequenz zur spezifisch ritterlichen Lebensführung⁴⁾ und zu der mit ihr verbundenen wirtschaftlichen Rentnerexistenz; die auf Ständesehre beruhende Gesinnung des mittelalterlichen Adels präjudizierte

1) M. W.: W. u. G., S. 749 (siehe dazu S. 330).

2) Darüber eingehend im nächsten Abschnitt.

3) M. W.: W. u. G., S. 759.

4) M. W.: a. a. O., S. 559, 635, 722.

also jenes Rentnertum der Oberschicht, das der mittelalterlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur ihr charakteristisches Gepräge gab. Patrimoniale Herrschaftsstruktur dagegen und die mit ihr konform gehende patriarchale Gesinnung wiesen auf den Wohlfahrtsstaat und damit auf weitgehende wirtschaftspolitische Eingriffe eines ausgedehnten Verwaltungsapparates.

V. Religion und Wirtschaft

1. Die Puritanismusthese

Das spezifische Thema der geistig-emischen Grundlagen des modernen Kapitalismus muß innerhalb der Gesamtproblematik des menschlichen Geistes gesehen werden. Die grundlegende Frage lautet: können religiöse Bewußtseinsgehalte auf Lebensführung, Volkscharakter und Kultur so tief einwirken, daß entscheidende ökonomische Erscheinungen (wie die ungeheure Intensivierung der Arbeitsenergie und damit des Arbeitsprozesses) als Folgen eines religiös-konfessionellen Tatbestandes zu erklären sind und nicht umgekehrt, wie nicht nur der Geschichtsmaterialismus axiomatisch supponiert, sondern auch aller erklärte "Realismus" von vornherein anzunehmen geneigt sein würde. Mit der "Überbau"-These ist ja schon die Stellung der Frage unvereinbar, die ja von der Annahme der theoretischen Möglichkeit einer autonomen Genesis und Bewegung der Ideen und der praktischen Möglichkeit einer vom Geistigen her bestimmten Formung des Lebens ausgeht. Dabei beabsichtigt M. Weber - wie er ausdrücklich betont - alles andere als eine "spiritualische" Kultur- und Geschichtserklärung¹⁾. Er stellt nicht in Abrede, sondern setzt gerade voraus, daß der materielle Reifungsprozeß soweit fortgeschritten war, daß die Realität der sozialen Funktion der reformatorischen Ideenwelt die Chance einer ökonomisch relevanten Wirkung gab, - daß also für die Aufnahme von Lehren, denen zufolge die Arbeit im wirtschaftlichen Beruf als eine von Gott gestellte Aufgabe aufgefaßt wurde, der soziale Boden bereitet war. Die Notwendigkeit dieser vorbereitenden Wirksamkeit der Realfaktoren betrachtet M. Weber als selbstverständlich, daß er sich damit gar nicht erst näher befaßt. Aber er ist unbefangen genug, um im Gegensatz

1) M. W.: G. A. z. R., Band I, S. 205.

zum Marxismus auch die Möglichkeit einer Wirkung des Religiösen als kulturellen "Determinationsfaktors" (Max Scheler) in Rechnung zu stellen. Er sieht eine starke Wahlverwandtschaft des Geistes der Bürgerschicht mit bestimmten Typen protestantischer Religiosität. Und indem er die im reformatorischen Glauben angelegten neuen Antriebskräfte zu erfassen sucht und sie in Beziehung setzt zu der Lebensstimmung, Grundhaltung und Lebensführung breiter bürgerlicher Schichten, kommt er dazu, in der Ethosseite des reformatorischen Glaubens eine, ja die entscheidende Quelle jenes spezifisch modernen "kapitalistischen Geistes" zu entdecken, der etwa dem Kapitalismus der späten Antike fehlte. Dieser "neue" Geist war dem affektgeladenen "Unternehmungsgeist" jener vitalen, von starkem Trieb- und Gefühlsleben erfüllten abenteuernden Naturen, deren Typ Sombart schildert, ebenso fern und fremd wie auf der anderen Seite jenen von den tradierten Gegebenheiten der mittelalterlichen Ständegesellschaft geleiteten Menschen, die bei der "Idee der Nahrung" verharrten. Vielmehr war der aufstrebende "Bürgergeist" - der Geist aufsteigender, wirtschaftlich tüchtiger Mittel- und Kleibürgerschichten - von einem schrankenlosen, das Leben dynamisierenden Tätigkeitsdrang und Erwerbswillen besessen, der keineswegs triebhaft, sondern streng objektiv - sachlich und rechenhaft geartet war. Auf solchem Wege verschafften sich jene Schichten nicht nur eine starke materielle Position, sondern steigerten zugleich ihre auf einem Bewußtsein von normativer Lebensführung und -leistung beruhende Selbstachtung.

Was löste nun diese neue ungeheuerere Arbeitsintensität aus? War der Erwerbstrieb das Primäre und der Arbeitswille¹⁾ das Sekundäre? Oder war umgekehrt die religiöse Heiligung der Arbeitstätigkeit das Primäre? Oder ist das Psychologische überhaupt belanglos und die ganze Entwicklung nur objektiven wirtschaftlichen Faktoren, wie der "zersetzenden Rolle des Handelns" (Brentano)²⁾ oder der Ausbreitung der Geldwirtschaft infolge der Goldfunde usw., zuzuschreiben, ohne daß "Geist" und Ideen dabei eine Rolle spielten? Oder schließlich: war das Primäre die ökonomische Auswirkung eines sozialen Tatbestandes, des bürgerlichen Aufstiegswillens (Levy, v. Martin)³⁾. Die These Max Webers ist, daß die Struktur des moder-

1) Inwieweit auch in ihm etwas Triebhaftes zu sehen sei, dürfte problematisch sein.

2) Lujo Brentano "Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte", S. 370 ff. 385 ff, 401, 421.

3) Hermann Levy: "Der Wirtschaftsliberalismus in England" S. 54 ff. S. 60 ff. A. v. Martin: Ordnung und Freiheit. S. 126, 128, 131 f, 137, 144.

nen Kapitalismus (d.h. nicht die seit jeher existierende "auri sacra fames"), sondern die intensivierte Arbeitsdisziplin als Massenerscheinung) nicht zu erklären sei ohne Bezugnahme auf die Reformation ¹⁾, weil nämlich die "sittlich-religiöse Heiligung und Beseeligung" (Scheler) durch gute Werke und etwa auch durch Abkehr von der Welt nicht mehr den früheren Platz im Leben einnahm und statt dessen die vorweggenommene Vergewisserung über den künftigen Gnadenstand durch erfolggekrönte und damit unter Beweis gestellte hingebende Berufsarbeit - wenigstens in der puritanischen Form des Calvinismus - zum Hauptanliegen der Bewährung im Leben erhoben worden war. Der Protestantismus zerschlug die katholische, das All einheitlich erfassende Ordo-Idee und spaltete das Leben dualistisch auf in eine Geist- und eine Körperwelt, die an sich zu verwerfende sinnliche Welt einerseits und das "ganz Andere" des Gottesreichs andererseits. Damit bricht das ganze das Hochmittelalter beherrschende thomistische Gedankengebäude einer vernünftig-natürlichen Ordnung der Berufe und der Lebensverhältnisse zusammen. Die nun im Prinzip entwertete sinnliche Welt ist kein Unterbau mehr für den kirchlichen Überbau. Inmitten einer absolut irrational gewordenen, von Gottes Willkürmacht beherrschten Welt stand das vereinsamte, auf die sola fides angewiesene Individuum. Aus der so entstandenen Aporie ²⁾ half man sich heraus durch den Sprung in die praktische Paradoxie oder die simplifizierende Praxis, indem man sich an die reformatorische Heiligung des Berufes als der Stätte religiöser Pflichterfüllung innerhalb dieser Welt und an den Bewährungsgedanken hielt und - im autosuggestiblen Gefühl, sich damit die Gewißheit des (theologisch nicht verifizierbaren) Seelenheils zu beweisen - seine Willensenergien, statt "nach oben", "nach unten" in die Welt der Materie lancierte. Die Kräfte der christlichen Gesinnung wurden nun in das irdische Berufsleben eingespannt und darin entladen. Auf Grund dieser Vorstellung von religiöser Entlohnung ergab sich eine neue dauernde Grundhaltung breiter bürgerlicher Schichten; diejenige Grundstimmung, die zur psychologischen Durchsetzung des "kapitalistischen Geistes" und seines Arbeitsethos als Massenerscheinung erforderlich war, nachdem die materiellen Voraussetzungen kapitalistischer Wirtschaftsweise gegeben waren.

- 1) Wobei man darüber streiten kann, ob nicht Max Weber diese Beziehung als eine zu direkte, strikt kausale versteht, und ob nicht mehr ein Parallelitäts- und Affinitätsverhältnis vorliegt, indem hier wie dort der - vom Bürgertum getragene - "Geist der Neuzeit" sich dokumentiert.
- 2) Theoretisch und dogmatisch gesehen, gab es aus ihr keinen Ausweg, es gab nur die Möglichkeit, sie zu umgehen.

Auf der psychologischen Grundlage einer Lebenshaltung, welche durch eine bis dahin ganz unerhörte Selbstdisziplinierung ausgezeichnet war, indem sie in der Arbeit den Weg zur Erlangung der Erlösungsgewißheit sah, vollzog sich die Verlagerung des Schwergewichts von der Wertschätzung des ruhenden Besitzes auf die des dynamischen Akts des Erwerbens als ständiger Bestätigung des Gnadenstandes. Zugrunde lag also ursprünglich ein grenzenloser Arbeitswille (so auch Max Scheler ¹⁾) und nicht, wie Sombart ²⁾ meint, von Anfang an jene schrankenlose Erwerbssucht, die dann, im Zuge der Verweltlichung der Psyche, in der Tat zur Haupttriebfeder der breiten bürgerlichen Massen wurde. Die kontinuierliche Akkumulation, diese Grundlage der modernen wirtschaftlichen Expansion, wurde sichergestellt durch Fleiß, Sparsamkeit und Mäßigkeit, die nun, in Legitimierung der bürgerlichen Lebensführung, von der bürgerlichen Ethik zu Tugenden erhoben wurde. Die durch das reformatorische Denken eröffnete "Unendlichkeitsperspektive" fand ihren Ausdruck in der Welt der Realität. Aber auch die wirtschaftliche Entwicklung selbst schmiedete einen neuen Sozialtypus mit neuen Wertungen: denen einer bürgerlichen Kollektivmoral. Der Geist durchbrach die Schranken, die ihm der Katholizismus gesetzt hatte (so auch Max Scheler ³⁾); und eben dies meint die Webersche These, ebenso wie die von ihm völlig unabhängige Zeichnung der Entwicklung bei Groethuysen.

2. Die soziologische Fragestellung

Max Webers Ansatz ist der, daß die Rationalisierung (Enttraditionalisierung) der Wirtschaft durch den Kapitalismus nicht wie selbstverständlich schon daraus sich erkläre, daß sie technisch möglich wurde: ein Vorliegen objektiv-realer "Möglichkeiten" schafft nicht per se - also automatisch - neue Wirklichkeit; dafür bedarf es außerdem - quasi als Zwischenglied - eines psychischen Prozesses, der zu dem Entschluß führt, jene Möglichkeiten zu nutzen, auch dann, wenn damit Zumutungen (an die Selbstdisziplin) und Opfer (Arbeits- und Konsumtionsaskese) verbunden sind. Und der ungeheure Ernst eschatologischer Arbeit - als einer dem Menschen von Gott gestellten Aufgabe, sich zu bewähren, als eines Rufes also, der nun an jedermann, mithin gerade an den im "weltlichen" (und Geld einbringenden) "Beruf" Stehenden erging - berechtigte Max Weber wohl dazu, die Frage nach der möglichen Bedeut-

- 1) M. Scheler: "Umsturz aller Werte", S. 272, 285, 293.
- 2) W. Sombart: "Der Bourgeois", S. 196 f, 201, 217 ff, 233, 424 f.
- 3) M. Scheler, a. a. O., S. 298.

samkeit auch der religiösen Komponente bei der Entstehung des modernen kapitalistischen Geistes zu stellen. Eine genetisch-geistesgeschichtliche (oder seelengeschichtliche) Frage also: gerechtfertigt durch die Erwägung, daß die äußeren Faktoren wie Technik, politische Umstände, wirtschaftliche Vorgegebenheiten, Rechtsinstitutionen usw. - gerade als bloße "Realien" - nicht genügen, um für sich allein die ganze ungeheure Dynamik (den "Geist") gerade des spezifisch modernen Kapitalismus zufriedenstellend zu erklären. Der protestantischen Gesinnung als praktischer Stellungnahme zur Welt - und speziell als Wirtschaftsethos - "so gewiß sie ihrerseits in ihrer Entfaltung durch politische und ökonomische Schicksale mitbedingt wurde" ¹⁾, schreibt nun Max Weber weitgehende eigengesetzliche Wirkungen auf die moderne kapitalistische Entwicklung zu; und in der Tat wird man von einer sinnhaften Entsprechung, von Sinnadäquanz und Wahlverwandtschaft zwischen kapitalistischen Wirtschaftshandeln und den praktischen Maximen der protestantischen Wirtschaftsethik - insbesondere in ihrer puritanischen Gestalt - sprechen können ²⁾. Das bedeutet zwar eine andere (mehr mittelbare) Art des Zusammenhangs, als sie in einem direkten Kausalverhältnis vorliegt; aber Konsequenzen aus religiöser Inhalten werden stets weniger logisch-rational abzuleiten, als aus faktischen psychologischen Affinitäten und Wirkungen verstehbar sein.

Gewichtiger ist ein anderer Gesichtspunkt. Wie M. Weber überhaupt dazu neigt, methodisch den soziologisch allgemeinen Ansatz, gerade auch in der Kultursoziologie, spezifisch wirtschaftstheoretisch zu verengen - z.B. wird der Begriff der "Rechtssoziologie", wenigstens formal, gleichgesetzt mit den Beziehungen zwischen "Wirtschaft und Recht" -, so sind auch das eigentliche und Hauptobjekt seiner umfassenden religionssoziologischen Untersuchungen - wiewohl in "W.u.G." die Religionssoziologie als die Lehre von "Typen religiöser Vergemeinschaftung" bezeichnet wird - die Beziehungen zwischen Religion und Wirtschaft (mit vorwiegendem Interesse für die Fragen der Wirtschaftsethik). So gilt im vorliegenden Falle Max Webers Interesse nur der Frage, wie es zu der (dem Menschen des Mittelalters völlig fremden)

1) M. W.: G. A. z. R., Band I, S. 535/36.

2) Von sinnverwandten geistigen Gehalten als Teilen einer "umfassenden geistigen Totalität" spricht auch v. Schelting ("Die Wissenschaftslehre M. Webers", S. 361 ff, 374 ff.)

Bereitschaft zu intensivster Arbeit um das "Gewinnes" willen kam: um des Gewinnes als solchen willen. Seine Untersuchungen bleiben also bei einer wirtschaftspsychologischen Frage stehen, für die er religionsgeschichtliche Tatbestände zur Erklärung heranzieht. Die spezifisch soziologische Fragestellung aber, die besonders von Hermann Levy und A. v. Martin, zum Teil auch von Lujo Brentano, aufgeworfen wurde, lautet: Welches (nicht nur geistesgeschichtliche, sondern - indem es auf die realen Träger der geistigen Entwicklung ankommt - vor allem sozialgeschichtliche) Tertium steht hinter der Dualitätsbeziehung zwischen Wirtschaftsweise und Religion (als Quelle ethischer Antriebe)? Ist nicht dies Tertium gerade das punctum saliens? und führt das Desinteressement an ihm nicht dazu, daß gerade die entscheidenden, spezifisch sozialen Zusammenhänge gar nicht untersucht werden? In specie: der gesellschaftliche Impuls auch zu intensivster, hingebendster, aufreibendster Arbeitstätigkeit muß, auch wenn sie auf maximale Gewinnerzielung und Kapitalakkumulation gerichtet ist, nicht ein "rein" ökonomischer sein; es kann das auch bloßes Mittel sein im Dienste des Strebens nach sozialem Aufstieg. Wo die religiöse "Idee" dem Aufstiegsinteresse, als dem primären (realen) Akkumulationsmotiv, entgegenkam, konnte sie als durchaus eigenständiger Faktor - gerade und nur dann, wenn sie völlig ernst genommen wurde - mitwirken; sie brauchte also nicht nur keine bloße "Widerspiegelung" von Interessen zu sein, sondern konnte im subjektiven Bewußtsein - psychologisch also - sogar die erste Stelle einnehmen. Wer nicht, wie der Marxismus es tut, apriori und generell dem Bewußtsein jede Eigenständigkeit abspricht, hat auch im vorliegenden Fall keinen Grund dazu; auch objektiv, also von außen gesehen, kann die Frage sinnvollerweise nur die sein (wobei dies "nur" freilich nicht bedeutet, daß das wenig wäre), welches Maß von Wirksamkeit und (breiter) Wirkungsfähigkeit ideellen Faktoren zuzubilligen sei: - ob sie, wie stark ihr gefühlsmäßiger Eindruck auch sein mag, in der effektiven Wirkung nicht doch nur einen sekundären - also unterstützenden, verstärkenden - Rang einnehmen. Eben mit solcher Versetzung in die zweite Rangklasse aber sinkt die Idee bereits herab auf die Stufe der "Ideologie", d.h. eines standortbedingten Rechtfertigungsdenkens (das aber - hier wie so oft - subjektiv-psychologisch auf einer tief ehrlichen Überzeugung beruht). Die religiöse "Sanktionierung" stellt die höchstmögliche, aber doch (wesensmäßig) nachträgliche Rechtfertigung dar, die freilich in einem noch so stark vom Religiösen her bestimmten Zeitalter, in einer Umwelt, deren Beurteilungsmaßstab noch primär der religiöse (in einer

jeweils konfessionell und dogmatisch geprägten Fassung) war, von äußerst starker Wirkung zu sein vermochte: neben und im Verein mit sozial-realen Motiven, die - wenn auch unbewußt - die tatsächlich den Ausschlag gebenden waren. Da solche konkreten sozialen Motive aber natürlich schichtenmäßig und situationsmäßig bedingt sind, verlangt bei der Frage nach dem spezifischen sozialen Träger frühestens modern-kapitalistischen Geistes die besondere Mentalität des aktiven, dynamischen, aufsteigenden Teils der mittleren Bürgerschichten (des Großbürgertums nur, insoweit es seinerseits diese Verhaltensmaßstäbe übernahm) höchste Beachtung, welche M. Weber ihr aber - methodisch bezeichnenderweise - nicht schenkt, da er den (wohl doch entscheidenden) Faktor des Aufstiegsstrebens ignoriert. Wie rasch dann die Säkularisierung des puritanischen Wirtschaftsethos vor sich ging, hat Tawney ¹⁾ verfolgt. Mit dem Abebben "des religiösen Zeitalters" nimmt die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung jenen aufklärerischen, "weltlichen", utilitaristischen Charakter an, dessen Entstehung Groethuysen aufzeigt.

3. Die gegensätzliche Entwicklung in anderen Kulturkreisen

Zum Vergleich zieht M. Weber das Judentum und als Kontrast China und Indien heran, um auch da die Beziehungen zwischen Religiosität und Wirtschaftsgesinnung zu klären und insbesondere den Bedingtheiten eines Nichtaufkommens rationaler (kapitalistischer) Wirtschaftsweisen nachzugehen.

In Indien stand dem eine Front von Irrationalitäten gegenüber. Es kam hier nie zu einer organisatorischen, sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Autonomie des Bürgertums. Die königliche Beamten-schaft wurde nie durch eine selbständige Stadtverwaltung ersetzt. Die Kastenordnung verhinderte jeden Fortschritt in den wirtschaftlichen Zuständen; und die unter ritueller Sanktion stehende Arbeitsteilung nach Maßgabe der Kastentrennung, in der verkapselt die ethnischen Gegensätze sich erhielten, ließ es zu keiner Verbrüderung der städtischen Bürgerschichten kommen. Die Macht der Gilde oder zunftähnlichen Organisationen des Bürgertums wurde gleichzeitig durch einen Bund von herrschender Schicht und Priesterschaft - also der vorrationalen Elemente - mit den Mitteln der Exkommunikation und der politischen Gewalt gebrochen. So blieb alles im Traditionellen stecken und die

1) R. H. Tawney: "Religion und Frühkapitalismus", S. 200 ff.

Wirtschaft kam nicht aus ihrer Statik heraus. Es fehlten alle dynamisierenden Elemente. Dahin gehört auch der pazifistische Charakter sämtlicher Religionen Indiens, der einer politisch-militärischen Autonomisierung der Bürgermeinden entgegenarbeitete. Übrigens verhinderte die Weltindifferenz des hinduistischen Glaubens, die in allem sozialen Handeln nur "vergängliche Taten eines vergänglichen Wesens" sah, die weder Strafe noch Belohnung im Jenseits nach sich ziehen könnten, so daß nur das individuelle Erlösungsstreben wichtig, dies aber ein Streben aus dieser Welt heraus war, jede Rationalisierung auch im Sinne eines Aufkommens sozialetischer Tendenzen.

In China war das Sozialgefüge von der in magischen Vorstellungen verhafteten Sippe beherrscht. Die Angelegenheiten des chinesischen Lebens standen unter der Kontrolle der Sippenältesten, und das Gefüge der Sippen wurde nie gelockert, weil es nie zu Erschütterungen durch Wanderungen und Eroberungen - wie im Okzident - kam. Der Chinese blieb also mit der Sippe und ihrem ländlichen Sitz verbunden. Darum war auch der chinesische Städter kein Bürger im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Weg zu der objektivierten und rationalisierten Gemeinschaft der Stadt okzidentaler Prägung, wie jede Neuerung, wurde versperrt von der religiös - durch animistischen Ahnenkultus und Ritualismus - sanktionierten und damit der Diskussion entrückten Herrschaft der Sippe, sowie dadurch, daß das Gemeinschaftshandeln von persönlichen Beziehungen durchdrungen blieb, so daß "abstrakte, transpersonale Zweckverbände" nicht entstanden. Das Recht blieb auf der Stufe der "Kadi-Justiz" stehen, welche die materielle Gerechtigkeit von Fall zu Fall in concreto zu verwirklichen suchte. Bei dieser irrationalen und Willkürmöglichkeiten offen lassenden Art der Rechtspflege konnte das Gewebe sich weder zum rationalen Betrieb noch zu irgendwelcher Dynamik entwickeln, zumal auch die an magischen Vorstellungen festhaltende konfuzianische Ethik über irrationale (wenngleich innerweltliche) Heilsuche nicht hinausging. Die chinesische Kultur blieb eine traditionelle Bauernkultur, die keinen Raum für Spannungen ließ zwischen gesellschaftlicher Ordnung und einer Ethik des innerweltlichen Handelns, wie sie von typischen Bürgerschichten als Weg zum eignen (in der ersten Phase noch religiös, ja jenseitig aufgefaßten) Heil verstanden wurde.

In Israel vollzog sich eine vielleicht einmalige Intellektualisierung der Religion, die die erste "Entzauberung" ¹⁾ der Welt vollbrachte, insofern das

1) M. W.: G. A. u. R., Band I, S. 94 ff.

Rituelle zugunsten des Ethischen zurückgedrängt wurde. In Zusammenhang mit der außergewöhnlichen politischen Lage des Landes wurde Gott als der Gott der Weltgeschichte und in Verbindung damit wiederum die Ethik als eine Ethik des innenweltlichen Handelns aufgefaßt. Trotzdem hatte die Ethisierung der Religion in Israel nicht dieselben Folgen wie im Okzident. Der Grund dafür ist, daß die verheißene Erlösung in Israel aktuelle politische Dinge, kein individuelles jenseitiges Heil betraf. Auch animistische Wiedergeburtsvorstellungen kamen nie auf. Das Volk in seiner Ganzheit wurde als Schicksaleinheit aufgefaßt; Seele und Geist kehrten nach dem Tode zum Alleinen zurück. Der Gedanke eines ethischen Dualismus zwischen Gott und Materie und eine von solcher Spannung her sich ergebende Dynamisierung des wirtschaftlichen Handelns von der Religion her - wie im Puritanismus - konnte daher nicht entstehen. Dazu kam, daß das verstärkte israelitische Bürgertum nicht einen politischen, auch nicht einen Verband von Marktinteressenten gründete, sondern eine streng konfessionelle Gemeinde, die eine rituelle Absonderung nach außen und eine scharfe kultische Organisation nach innen durchführte. Damit aber wurden die Gaststämme, welche Träger des Handwerks und des Handels waren (die typischen Kleinbürgerschichten also), aus dem Verband ausgeschlossen. Trotz der Rationalisierung also kam es - so wie in Indien und in China - nicht zu einer Verbrüderung aller Stadtinsassen und damit nicht zu einer politisch-militärischen Autonomisierung der Städte ¹⁾. Wesentlicher noch ist aber das Verhältnis zu "den Wirtsvölkern" ²⁾, die Durchbrechung eines formalen Rationalismus und einer entsprechenden Berufsethik (wie der Puritanismus sie entwickelte) durch die "doppelte" ³⁾, also ungleiche Moral, während die puritanische Wirtschaftsethik auf dem Gleichheitsprinzip beruhte. "Bewährung" und "Segnung" liegen beim Juden außerhalb des ökonomischen Bereichs ⁴⁾. Hinzu kommt die jüdische "Ablehnung der Askese" ⁵⁾, also einer prinzipiell disziplinarischen und damit rationalisierenden "Lebensmethodik" - jedenfalls soweit sie sich im Ökonomischen auswirkte hatte.

1) Vgl. aber dazu M.W.: G.A.z.R., Band III, S. 399 f.

2) M.W.: ebenda, S. 358.

3) M.W.: ebenda, S. 357 ff.

4) M.W.: ebenda, S. 360.

5) M.W.: ebenda, S. 417, 419, 420/21.

SCHLUSS

I. Überblick und Zusammenfassung

An die Entwirrung der komplizierten ursächlichen Zusammenhänge des sozialen Geschehens tritt Max Weber im Prinzip "voraussetzungslos" heran, d.h. ohne - nach Willen und Wissen - einen vorgefaßten "Standpunkt" einzunehmen, von dem aus "Urteile" erfolgen. Er ist so wenig "Idealist" wie "Materialist" - weder in seiner Sehweise noch in seinen Wertungen. Er will nichts anderes als rein empirisch vorgehen, reine - d.h. metaphysikfreie - Wissenschaft treiben. Der Empiriker - in dem Maße, in dem er das wirklich ist, - faßt seine Erkenntnisse nicht dogmatisch. Dennoch können diese von speziellen zu generellen sich verdichten; und es können gewisse durchgehende Linien von Grunderkenntnissen sichtbar werden. Vor allem tritt die Wirtschaft - wenn auch gewiß nicht immer und überall eindeutig bestimmend - doch stets als ein mindestens hinter den Kulissen wirkender, untergründiger und wenigstens mitbestimmender Faktor auf. In irgendwelcher Beziehung zur Wirtschaft steht die überwiegende Mehrzahl der Gruppenbildungen, weil die Wirtschaft "die kontinuierlich wirksame Alltagsmacht darstellt" ¹⁾. In den urwüchsigen sozialen Bildungen organischer Art so gut wie in der durchrationalisierten Gesellschaft der Neuzeit ist die Wirtschaft, wenn nicht ein "ursächlich" bedeutsamer, so doch ein ausschlaggebend wichtiger "Gestaltungsfaktor". Wenn von Max Weber sogar die ursprünglichste Gemeinschaftsbeziehung, die zwischen Mutter und Kind, hauptsächlich als ökonomische Versorgungsgemeinschaft betrachtet wird, so ist damit gesagt, daß "natürliche Gegebenheiten" von wirtschaftlicher Relevanz wie z.B. die Unfähigkeit des Kindes zu selbständiger Nahrungssuche als Voraussetzungen der Erhaltung des Menschen und also des Soziallebens wichtiger seien als die Bindungen einerseits der Blutsverwandtschaft und andererseits des naiv-irrationalen Gefühls "organischen Verwachsenseins".

Im Vordergrund steht also die Bewältigung einer von der Umwelt gestellten Lebensaufgabe, bei der das Ökonomische immerhin nicht wegzudenken ist. (Als Befähigung dazu, also nicht autonom, wird auch biologisches Charisma wie die körperliche Überlegenheit des Mannes als Grundlage seiner Autorität in der Familie gewertet.) Die Reduzierung

1) M.W.: W.u.G., S. 148.

der selbständigen Bedeutung des animalischen Faktors auf ein Minimum wird auch aus der Behandlung des Rassenproblems ersichtlich. Wenn die "anthropologische Verwandtschaft" zu einem Faktor sozial-relevanten Handels wird, so nicht, weil "von Natur aus" gewisse Gruppeneigenschaften vorhanden sind, sondern weil die klimatischen und die mit diesen eng zusammenhängenden Wirtschaftsverhältnisse eine bestimmte Art von alltäglicher Lebensführung mit sich bringen. Damit ist eine gewisse Annäherung an marxistische Auffassungen gegeben. ¹⁾

Doch ist für Max Weber eine entscheidende eigenständige Komponente ein bewußtseins- und gesinnungsmäßiger Faktor, ein Zusammengehörigkeitsgefühl, welches darauf beruht, daß im Laufe der Jahrhunderte angezüchtete Gruppenbeschaffenheiten als etwas Gemeinsames empfunden werden: auf Grund von gemeinsamer Tradition, wobei eventuell auch gemeinsame politische Lebensschicksale mitspielen können. Doch kann dieser gesinnungsmäßige Faktor erst eine sekundäre Rolle spielen, weil ursprünglich nur ein spontanes und völlig irrationales Verbundenheitserlebnis in Frage kommt.

Überlegenheit im Lebenskampf und damit Erringung und Behauptung von Autorität und Herrschaft, wie innerhalb der Familie, so auch in größeren sozialen Gruppierungen primärer Gemeinschaften dienen auch dem Kampf zuvörderst um die Bedarfsdeckung. Auch traditionale Herrschaft hat danach ihre Wurzeln in den stets wiederkehrenden ökonomischen Alltagsbedürfnissen; sie entsteht, von "unten" her, als Ausdruck organischen, aber von ökonomischer Not beherrschten sozialen Lebens. Sie wird auf der Grundlage der "Brüderlichkeit", aber überwiegend, durchaus nüchtern und unpathetisch, im wirtschaftlichen Interesse der Genossen ausgeübt. - Das Wirtschaftliche tritt dann zurück in der charismatischen Herrschaft, in der Max Weber die Grundlage des spezifisch Politischen sieht, und der er in diesem Sinne eine durchaus selbständige soziale Bedeutung beimißt. Die wirtschaftsfremde Außeralltäglichkeit des kriegerischen Charismas sprengt die Schranken des mit dem Wirtschaftsalltag zusammenhängenden Traditionalismus. Das Aufkommen des Kriegerbundes als politischen Sondergebildes setzt keine bestimmte Wirtschaftsstruktur als Entsprechung voraus. Das widerspricht natürlich der Auffassung des klassischen Marxismus; und auch an Lenin kann ein Aktivismus "von oben", der als eigenständig, als nicht an ökonomischen Voraussetzungen gebunden betrachtet wird, nicht immer erinnern. Auf die Dauer freilich kann der politische Faktor seine Eigengesetzlichkeit nicht behaupten. Früher

1) Siehe hauptsächlich G. W. Plechanow: "Die Grundprobleme des Marxismus".

oder später wird er doch in die Verflochtenheiten des Alltags hineingezogen, die immer und überall primär ökonomischer Natur sind. Das Charisma wird veralltäglicht, weil die nach materiellen Ergebnissen trachtenden breiteren Schichten sich von anderen Interessen und Vorstellungen leiten lassen, als denen des kriegerisch-politischen Führers, als Charismaträger. Die Resonanz also, die dieser findet und das Prestige, das er sich erhalten kann, ist von einer Garantierung ökonomischer Blüte abhängig - so gut wie andererseits von einer Berücksichtigung der zweckrationalen Interessen der die charismatische Herrschaft ausübenden Gruppe. In der rationalen Herrschaft endlich erreicht die wirtschaftliche Orientierung ein Maximum, sei es, daß die Politik der Monopolisierung ökonomischer oder sozialer Chancen und der Erhaltung dieser Position von Interessentengruppen dient, sei es, daß sie eine Expansion zur Sicherung neuer "tributartiger" Einkünfte und Renten bezweckt, oder daß sie kapitalistische Handelsinteressen verfolgt. Trotzdem aber ist für Max Weber - anders als für die materialistische Geschichtsauffassung - der Zusammenfall der politischen und der ökonomischen Interessen nie ein absoluter, das Kausalverhältnis zwischen dem Wirtschaftlichen und dem Politischen nie ein eindeutiges und notwendiges, weil eben auch in der rationalen Gesellschaftsordnung der politische Faktor eine starke Autonomie bewahrt. Auch wenn der politische Faktor an ursprünglicher Eigengesetzlichkeit einbüßt, löst er doch irrationale Emotionen aus ¹⁾, die sich nicht einfach als Ideologien auf das ökonomische Movens zurückführen lassen. Der Sinn für Ansehen, Ehre und Prestige des Staates und das Gefühl der Pflicht, sie zu schützen, sind Fundamente eines Gemeinsamkeitsbewußtseins, das auf autonome Rückwirkungen des politischen Faktors zurückgeht. Andererseits stehen die realen Gegebenheiten und Konstellationen, aus denen sich die jeweilige politische Struktur ergibt, stets unter dem Druck der ökonomischen Interessen des Alltags. Diese geben daher doch stets den "tragfähigen Hebel" politischer Herrschaft ab.

Auch dem Umfang, in dem die Rechtsentwicklung von wirtschaftlichen (ihrerseits mit politischen vielfach eng verwickelten) Interessen bestimmt wird, geht M. Weber eindringend nach. Um bei entgegengesetztem Ende der Bedingtheitsmöglichkeiten anzufangen, bei den sozial-psychologisch-moralischen Grundlagen eines Gefühls für Recht und Unrecht, so ist zunächst zu sagen, daß M. Weber dieser wie allen anthropologischen Fra-

1) In Israel kam dies am prägnantesten zum Ausdruck.

gen mißtrauisch aus dem Wege geht. Der dem Menschen angeborene, von Natur aus zu seinem Wesen gehörende, keimhaft von Anfang an in ihm angelegte Rechtssinn, von dem Soziologen wie Tönnies und Vierkandt, Juristen wie Jellinek, ethnologische Rechtsvergleicher wie Hermann Post oder Rechtsphilosophen wie Julius Kraft ausgehen, und in dem sie die "Konstante" aller Rechtsentwicklung sehen, erscheint M. Weber unabweisbar und daher indiskutabel. Dagegen mißt er dem Einfluß religiöser Fundierung und Sanktionierung des Rechts wesentliche Bedeutung für dessen Heilighaltung ¹⁾ bei, wie sie uns vor allem auf der Stufe des von der Sippe getragenen traditionellen Gewohnheitsrechts früher "Gemeinschaft" begegnet. Aber auch hier schon spielen materialiter, da es sich ja nicht zuletzt um Regelungen des Zusammenlebens unter Alltagsbedingungen handelt, wirtschaftliche Bedingungen mit hinein. In der Gestalt wirtschaftlicher Vorrechte von zu politischer Macht gelangten Gruppen machen sich dann Ansprüche kriegerischer (charismatischer) Bünde und Herrschaftsstände geltend, bis mit der bürgerlichen (oder Klassen-) Gesellschaft, mit der städtischen Entwicklung, den Marktgesichtspunkten und dem kapitalistischen Willen zu "freier" (d. h. ungehemmter) Expansion der Erwerbstätigkeit die wirtschaftlichen Verhältnisse bei der Gestaltung des Privatrechts immer tonangebender werden. Von den kommerziellen (im Gegensatz zu den früher überwiegenden agrarischen) Interessen geht, ebenso wie von denen des modernen Großstaats, ein rationalisierender und zugleich dynamisierender Einfluß auf die Rechtsentwicklung aus; die Tendenz geht auf formale Gleichheit und einheitliche Gerechtigkeit im Interesse unbedingter Berechenbarkeit. Freilich wirken die wirtschaftlichen Einflüsse vielfach nur indirekt; auch wirkt dann die Rechtsordnung ihrerseits wieder zurück auf die Wirtschaftsgestaltung. Wie Tönnies und Ehrlich, so betont auch M. Weber den - sich gern rechtsformalistisch tarnenden - Einfluß des Klassenkampfes auf die Gesetzgebung (und in geringerem Grade auf die Rechtsprechung), dem freilich auch - sozialpolitisch und arbeitsrechtlich - entgegengewirkt werden kann und entgegengewirkt wird, wo die Alleinbetonung von subjektiven Freiheitsrechten materieller Art so antisozial sich auswirkt, daß ein Ausgleich erforderlich wird. Neben den Realfaktoren haben indes von Anfang an auch eigenständige ideelle Komponenten bei der Rechtsentwicklung mitgewirkt

1) Den Niedergang des Rechts sieht M. Weber (W. u. G., S. 513), wie er sich charakteristisch ausdrückt, im Verlorengehen "jeder inhaltlichen Heiligkeit", begründet.

auf dem Wege über das Denken und Nachdenken unentbehrlicher - und daher keineswegs nur "ideologische" Größen darstellender - Instanzen und Kräfte rechtsprechender, rechtsetzender (gesetzgebender) und theoretisch-fachmännischer (rechtswissenschaftlich geschulter) Art. Sie können im eigentlichen Sinne rechtsschöpferisch wirken - wiewohl Max Weber die Bedeutung des individuellen Faktors, die von Einzelpersonlichkeiten also, wohl überschätzt -; sie können das Recht aus der ihm immanenten Logik und Konsequenz heraus - unter Umständen auch logizistisch-formalistisch - weiterentwickeln; und sie können als wache Kritiker der Rechtspraxis wie des nur "positiven" Rechts als Wahrer der Idee des Rechts wirksam sein, sie können freilich auch das Recht auflösen in bloße Rechtstechnik; und in dem Maße, in dem sie dies tun, werden sie bereit oder in Gefahr sein, das Recht den - wirtschaftlichen oder politischen - Rechtsinteressenten dienstbar zu machen. Idealtypisch aber und in dem Maße, in dem die Unabhängigkeit des Richters (sowie auch die Freiheit der Presse und damit die moralische Einflußmöglichkeit der öffentlichen Meinung) sichergestellt ist, auch faktisch kann der Jurist, seiner "Standeswürde" oder seinem Standesgefühl folgend, die Logik und das Ethos überstaatlicher ("naturrechtlicher") Rechtsvernunft vertreten, auch wenn es zu Diskrepanzen kommt mit den - wirtschaftlichen oder staatlichen - Rechtsinteressenten. Gewiß sind es der Staat und die Wirtschaft, die immer wieder des Juristen bedürfen; gewiß besteht immer wieder eine Spannung zwischen ideellen und Nützlichkeitsmomenten, Ideen und Interessen. Dennoch ist nie der Einfluß der wirtschaftlichen (so wenig wie der politischen) Verhältnisse allein entscheidend, so gewichtig er hier wie überall ist.

Auch in der Religionssoziologie betont Max Weber - wenn es auch für ihn zwischen ökonomischen Bedingungen und Formen der Religiosität keine eindeutigen Beziehungen gibt - gleich für die primitive Phase die Bedeutung des Ökonomischen innerhalb des Bezirks des Magischen das mit dem Alltag unentwirrbar verbunden ist: das Religiöse wird hier außerreligiösen - primär ökonomischen - Zwecken dienstbar gemacht. Trotzdem ist für Max Weber Religiosität - auch auf primitiver Stufe - kein bloßer Überbau: sie kann in gewissem Umfang durchaus einer von allen materiellen Motiven unabhängigen inneren Not entsprechen. Andererseits aber kann auch der religiöse Charismatiker und können auch auf späteren Stufen Ideen, die sehr wohl das Ergebnis "reinen", "voraussetzungslosen Nachdenkens" sein mögen, nur dann zum Motor eines sozialen Handelns breiter Schichten

werden, wenn sie mit deren äußeren Nöten eine Verbindung eingehen, sich also nie von der notwendigen Rücksicht auf Nahrungsspielraum, Produktionsformen und gesellschaftliche Verhältnisse lösen. Aus solcher Verbindung einer (objektiven) wirtschaftlichen Situation mit einem ideellen (religiösen und moralischen) Movens entstehen insbesondere auch wirtschaftsethische Gesinnungen, die bedeutsame reale Wirkungen erzielen können. Die Gesinnung fungiert als autonomer Faktor und als selbständige geschichtlich gestaltende Macht. Die rationale Ethisierung der religiösen Gehalte hing mit der Entstehung von Städten - die selbst oft ein Ergebnis des Wirtschaftsprozesses war - und dem Aufkommen von bürgerlichen Schichten zusammen, deren ökonomisch bedingte, rational disziplinierte Berufs- und Lebensführung umgekehrt, wenigstens anfänglich, mit der Ethisierung der Religion zusammenhing. Dabei erwartet der einfache Mensch auf Grund einer religiös konsequenten Lebensführung hauptsächlich diesseitige, nicht jenseitige Belohnung. Die ökonomisch bedingte Lebensführung ragt sehr oft auch indirekt tief in die religiösen Inhalte hinein. Auch wo es zu einer Hierokratie kam, haben unter Umständen ökonomische Bedingtheiten stets mitgespielt ¹⁾; ungleich stärker aber haben Hierokratien ihrerseits die ökonomische Entwicklung beeinflusst ²⁾. Andererseits haben aber politische Gewalten auch mehrfach gegen kontemplative religiöse Tendenzen angekämpft, weil diese die Aktivität wirtschaftlicher Produktion zu beeinträchtigen geeignet sind.

Religiöse Bewegungen sind nie mit Klassenbewegungen zu identifizieren ³⁾, wie Max Weber gegenüber dem Marxismus ausdrücklich hervorhebt. Auf der anderen Seite aber darf die Überbetonung der Wirksamkeit von Ideen in der Puritanismusthese nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch M. Weber nie leugnet, daß ursprünglich echte religiöse Gesinnungen später zu bloßen Ideologien herabsinken können; vor allem denkt M. Weber natürlich nicht im geringsten daran, die ökonomischen Bedingtheiten der Entstehung des Kapitalismus (auch des "modernen") ausschalten oder auch nur bagatellisieren zu wollen.

Realsoziologisch ist die Akzeptierung eines bestimmten Sinngehaltes der geistigen Kultur - unter der Fülle möglicher Sinngehalte -

1) M. W.: W. u. G., S. 795.

2) M. W.: ebenda, S. 796 ff.

3) M. W.: ebenda, S. 795.

durch breitere Schichten nur aus den Zusammenhängen der konkreten Entwicklung zu erklären; und diese Zusammenhänge stehen nie außer Verbindung mit der Wirtschaft. Andererseits aber ist für Max Weber keineswegs alles Nichtökonomische nur "Überbau". Gegen die marxistische Überbau-theorie, die das ganze menschliche und soziale Leben nur aus der Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse erklärt und in den geistig-kulturellen Sinngehalten bloße Überbauten sieht, setzt er seine "Unterbaustheorie" ¹⁾, der zufolge auch das Biologische oder Psychologische, das Politische oder Rechtliche, das Religiöse oder Sittliche, kurz alle nicht-ökonomischen Faktoren in ihrem jeweils zeitbedingten Sosein vom Ökonomischen her wenigstens mitbedingt sind.

II. Das Ideologieproblem bei M. Weber

Max Webers Stellungnahme wird noch deutlicher, wenn man sie im Zusammenhang mit dem Ideologieproblem behandelt. Ideologien sind in ihrem Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit Denkgebilde, die eine Geltungsart oder einen Geltungsumfang beanspruchen, der ihnen nicht zukommt, oder aber ihren Gegenstand überhaupt verfehlen, also das sozial relevante Sein "vergewaltigen". Das Erfassen nur eines Aspektes des Gegenstandes kann nicht als Ideologie bezeichnet werden, wohl aber der Anspruch auf universale Geltung des Teilaspektes. Dabei ist nicht entscheidend, ob es sich um einen Irrtum oder um eine bewußte oder unbewußte Rechtfertigung der eigenen sozialen Lage handelt. Das ist im Sinne M. Webers gedacht.

Die Wissenssoziologie freilich stellt vielfach - auch unabhängig vom Marxismus - jegliches Denken überhaupt als "ideologisch" hin, indem sie es in direkte Beziehung zum sozialen Sein bringt, es also völlig funktionalisiert. So wird eine unmittelbare Korrespondenz zwischen Denken und sozialem Sein konstituiert unter dem bestimmenden Einfluß des wirtschaftlich-machtmäßigen Gefüges als der existentiellen Umwelt. Die Verschiebungen innerhalb der beiderseitigen Sphären "entsprechen" jeweils einander. Insofern wird alles "Geistige" auf die Stufe des bloß "Sinnerfüllenden" herabgedrückt und der materielle "Unterbau" als die unabhängige Variable des Systems dargestellt. Indem die Kategorien des Denkens als an die soziale Lage des Denkenden gebunden aufgefaßt werden, wird die Mehrheit selbst relativiert; und indem die Begriffe des falschen und

1) M. W.: Wirtschaftsgeschichte, S. 16.

wahren Bewußtseins eingeführt werden, wobei "wahres Bewußtsein" dasjenige ist, das nach Kategorien denkt, die uns zu einer der gegebenen Seinsstufe adäquaten Lebensorientierung verhelfen, wird der Wahrheit nur eine praktische Geltung auf Grund einer sozialen Standortsbedingtheit zugesprochen. Für M. Weber dagegen ist jedes individuelle Geschehen der kausalen Zurechnung zugänglich, und kausale Zurechnung überhaupt jede empirische Erkenntnismöglichkeit setzt eine stets identisch, "konstante" von der sozialen Lagerung unabhängige formale Struktur des Denkens voraus. Max Weber gibt sich nicht zufrieden mit einer "Entsprechung", welche nach Mannheim das Erklärungsbedürfnis endgültig befriedigen soll. Eine generelle Parallelität zwischen Denken und Sein gibt er nicht zu. Wohl lassen sich Wahlverwandtschaften zwischen der geistigen Haltung gewisser Schichten und der sozialen Wirklichkeit aufweisen, doch darf nicht übersehen werden, daß es für Max Weber "geistige Potenzen" gibt, die ihrem Sinn nach ganz autonom und unabhängig von generellen oder partiellen "Entsprechungen" zur wirtschaftlichen und politischen Realität entstanden sind. Es erscheint danach nicht ausgeschlossen, daß etwa eine Wirtschaftsform nicht, oder zumindest nicht nur, wegen der unmittelbar damit verbundenen Interessen, sondern gerade auch wegen der dazugehörigen höheren geistigen Gehalte bejaht wird. Abgesehen davon gibt es - auch da, wo "Entsprechungen" vorkommen - keine notwenige Korrelation.

Es gibt keine "gesetzmäßige Zusammengehörigkeit" ¹⁾ aller Sphären des "Überbaus" untereinander, noch eine solche des "Überbaus zum Unterbau". M. Weber nimmt also das Vorhandensein von wesensverschiedenen Sphären und Faktorengruppen der menschlichen Existenz hin, die sich niemals einfach auf einen Generalnenner zurückführen lassen. Ja, er bejaht sogar bedingungslos eine metawissenschaftliche, der Vernunft unzugängliche Sphäre des Glaubens an höhere Wertprinzipien und Weltanschauungen als Gegenstände unmittelbaren Bekennens. Mit solcher Anerkennung von Denkgebilden, die, über ihren konkreten Inhalt hinaus, einen inneren "Kern aufweisen, der nicht durch Historisierung und Soziologisierung erfaßbar ist", wird eine totale Ideologisierung des Denkens - im Sinne etwa Mannheims - ausgeschlossen.

1) A. v. Schelting: "Die Wissenschaftslehre M. Webers", S. 112.

LITERATURVERZEICHNIS

- Antoni, Carlo: Vom Historismus zur Soziologie. Stuttgart 1950
- Aron, Raymond: Deutsche Soziologie der Gegenwart, Stuttgart 1953
- Baumgarten, Eduard: Vorwort in Max Webers "Soziologie-Weltgeschichtliche Analysen - Politik", hg. von Johannes Winckelmann, Stuttgart 1956
- Bohenski, I. M.: Der sowjetische dialektische Materialismus, Bern 1950
- Le Bras, Gabriel: Orientations présentes de la Sociologie Religieuse, in Soziologische Forschung in unserer Zeit, Köln 1951
- Brentano, Lujo: Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, Leipzig 1923
- Brinkmann, Carl: Die Bedeutung Max Webers für die heutigen Sozialwissenschaften, in Schmollers Jahrbuch 67/1943
- Bücher, Karl: Die Entstehung der Volkswirtschaft, 9. Auflage Tübingen 1913
- Cunow, Heinrich: Ursprung der Religion und des Gottesglaubens Berlin 1913
- Dempf, Alois: Religionssoziologie, in Hochland 18/1921
- Durant, Will: Das Vermächtnis des Ostens, 2. Auflage Bern 1956
- Ehrlich, Eugen: Grundlegung der Soziologie des Rechts, München und Leipzig 1913

- Emge, Carl-August: Über das Verhältnis von normativen- und Rechtsdenken zur Lebenswirklichkeit, in Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften 1956
- Engels, Friedrich: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, in Ausgewählte Schriften Marx-Engels, Berlin 1953
- Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in Ausgewählte Schriften Marx-Engels, Berlin 1953
- Engels, Friedrich: Anti-Dühring, Berlin 1953
- Eucken, Walter: Die Grundlagen der Nationalökonomie, Jena 1940
- Fechner, Erich: Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei Werner Sombart und Max Weber, in: Weltwirtschaftliches Archiv, Nr. 30/1929
- Fechner, Erich: Die soziologischen Grundkategorien Gemeinschaft und Gesellschaft, in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 63/1930
- Fechner, Erich: Rechtsphilosophie, Soziologie und Metaphysik des Rechts, Tübingen 1956
- Fischer, Karl: Kritische Beiträge zu Max Webers Abhandlung Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 25/1908
- Freyer, Hans: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Leipzig 1930

- Geiger, Theodor: Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts, Kopenhagen 1947
- Gerth, H. H. and G. Wight Mills: From Max Weber, Essays in Sociology, New York 1958
- Granet, Marcel: Etudes sociologiques sur la Chine, Paris 1953
- Groethuysen, Bernh.: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde., Halle 1927 und 1931
- Gurvitch, G.: Zur Bedeutung der Prädestinationslehre für die Ausbildung des kapitalistischen Geistes, in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 68/1933
- Gurvitch, G.: Sociology of Law, London 1953
- Hasenfuß, Josef: Die moderne Religionssoziologie, Wien und Zürich 1937
- Hauser, Arnold: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, München 1953
- Hegel, G. W.: Die Vernunft in der Geschichte, 5. Auflage, hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955
- Hegel, G. W.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 4. Aufl., hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955
- Heimann, Eduard: Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft, Tübingen 1955
- Henrich, Dieter: Die Einheit der Wissenschaftslehre M. Webers, Tübingen 1952

- Hintze, Otto: Max Webers Soziologie, in Schmollers Jahrbuch 50/1926
- Jaspers, Karl: Max Weber Politiker, Forscher, Philosoph, München 1958
- Jerusalem, Franz: Soziologie des Rechts (Gesetzmäßigkeit und Kollektivität), Jena 1925
- Kantorowicz, Hermann: Max Weber als Philosoph, in Logos 11/1922
- Kelsen, Hans: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Tübingen 1922
- Kraus, Johann-Baptist: Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, München 1930
- Kreis, Friedrich: Max Webers Religionssoziologie, in Logos 10/1922
- Kütemeyer, W.: Das materielle Element des Christentums, Frankfurt/Main 1946
- Lederer, Emil: Aufgaben einer Kulturosoziologie, in Erinnerungsgabe für Max Weber, Band 2, 1923
- Leich, Helmut, G. R.: Die anthropologisch-soziologische Methodik bei K. Marx, W. Sombart und M. Weber, Dissertation Köln 1937
- Lenin, Wladimir, I.: Über Religion, Berlin 1956
- Lenin, Wladimir, I.: Staat und Revolution, in Ausgewählte Werke, Moskau 1947
- Lewy, Hermann: Soziologische Studien über das englische Volk, Jena 1920

- Lewy, Hermann: Der Wirtschaftsliberalismus in England, Jena 1928
- Liebert, Arthur: Max Weber in Preußische Jahrbücher, 210/1927
- Litt, Theodor: Individuum und Gemeinschaft, Leipzig-Berlin 1924
- Lods, Adolphe: "Israel" Des origines au milieu du VIII. siècle, Paris 1949
- Lods, Adolphe: Les Prophètes d'Israel et le débuts du Judaïsme, Paris 1950
- Löwith, Karl: Karl Marx und Max Weber in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 67/1932
- Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie, 3. Auflage, Frankfurt/Main 1952
- Maspero, Henri, et Jean Escarra: Les Institutions de la Chine, Paris 1952
- Martin, Alfred, v.: Geist und Gesellschaft, Frankfurt/Main 1948
- Martin, Alfred, v.: Ordnung und Freiheit, Frankfurt/Main 1956
- Martin, Alfred, v.: Soziologie, Berlin 1957
- Marx, Karl: Die Frühschriften, hg. von S. Landshut Stuttgart 1953
- Marx, Karl: Das Kapital, hg. von F. Engels, Berlin 1953
- Mosca, Gaetano: Die herrschende Klasse, mit einem Geleitwort von Benedetto Croce, München 1950

- Moskati, Sabatino: Geschichte und Kultur der semitischen Völker, 2. Auflage, Stuttgart 1955
- Müller-Armack, Alfred: Genealogie der Wirtschaftsstile, Stuttgart 1941
- Oppenheimer, Franz: System der Soziologie, Band I, II, III, Jena 1923 - 1926
- Oppenheimer, Franz: Der Staat, 4. Auflage, Stuttgart 1954
- Parsons, Talcott: M. Weber, The Theory of Social and Economic Organisation, New York 1947
- Parsons, Talcott: The Structure of Social Action, Glencoe, Illinois 1949
- Paschoukanis, E.: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, Berlin 1929
- Pfister, Bernhard: Die Entwicklung zum Idealtypus, Tübingen 1928
- Plechanow, G. W.: Die Grundprobleme des Marxismus, Berlin 1953
- Pfenge, Johann: Die Revolutionierung der Revolutionäre, Leipzig 1918
- Rachfahl, Felix: Calvinismus und Kapitalismus, in: Internationale Wochenschrift 1909, Nr. 39-43 und 1920, Nr. 22 - 25
- Radbruch, Gustav: Einführung in die Rechtswissenschaft, 9. Aufl., besorgt von Konrad Zweigert, Stuttgart 1952
- Radbruch, Gustav: Rechtsphilosophie, 4. Auflage, besorgt von Erik Wolf, Stuttgart 1950

- Renner, Karl: The institution of private law and their social functions, London 1949
- Renou, Louis, et Jean Filliozat: L'Inde classique, Paris 1947
- Rickert, Heinrich: Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft, Logos 1926
- Salin, Edgar: Geschichte der Volkswirtschaftslehre, 4. Aufl., Tübingen 1951
- Scheler, Max: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926
- Scheler, Max: Vom Umsturz aller Werte, 4. Auflage, hg. von Maria Scheler, Bern 1955
- Scheisky, Helmut: Zum Thema einer modernen Religionssoziologie (Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?), in Zeitschrift für evangelische Ethik, Heft 4, 1957
- Schelling, Alexander, v.: Max Webers Wissenschaftslehre, Tübingen 1934
- Schmitt, Carl: Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934
- Sombart, Werner: Der Bourgeois, 2. Auflage, München und Leipzig 1920
- Spann, Othmar: Gesellschaftslehre, Leipzig 1923
- Tawney, R. H.: Religion und Frühkapitalismus, Bern 1946
- Toennies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft, 4. und 5. Auflage, Berlin 1922
- Toennies, Ferdinand: Die Kulturbedeutung der Religionen, in Schmollers Jahrbuch 48/1924

- Troeltsch, Ernst: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, Berlin 1928
- Troeltsch, Ernst: Religion und Wirtschaft, in Deutsche Akademiereden, München 1925
- Troeltsch, Ernst: Die Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925
- Vierkandt, Alfred: Die Stetigkeit im Kulturwandel, Leipzig 1908
- Vierkandt, Alfred: Gesellschaftslehre, Stuttgart 1928
- Vierkandt, Alfred: Kleine Gesellschaftslehre, 2. Auflage, Stuttgart 1949
- Voegelin, Erich: Max Weber in Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie, 9/1931
- Wach, Joachim: Einführung in die Religionssoziologie, Tübingen 1931
- Wach, Joachim: Max Weber als Religionssoziologie, in Einführung in die Religionssoziologie, Tübingen 1931
- Waldschmidt, Ernst, Ludwig Alsdorf, Bertold Sputer, O. H. Stange u. Oskar Kressler: Geschichte Asiens, München 1950
- Weber, Alfred: Einführung in die Soziologie", München 1955
- Weber, Marianne: Max Weber, ein Lebensbild, Tübingen 1926

- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, 2 Bde., 3. Auflage, Tübingen 1947
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1
- a) Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus
 - b) Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus
 - c) Konfuzianismus und Taoismus
- Band 2
Hinduismus und Buddhismus
- Band 3
Das antike Judentum,
4. Auflage, Tübingen 1947
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. Auflage, besorgt von Joh. Winkelmann, Tübingen 1959
- a) Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie
 - b) Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis
 - c) Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik
 - d) R. Stammers "Überwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung
 - e) Die Grenznutzlehre und das "psychologische Grundgesetz"
 - f) "Energetische" Kulturtheorie
 - g) Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie
 - h) Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften
 - i) Soziologische Grundbegriffe
 - k) Wissenschaft als Beruf
Tübingen 1951

Weber, Max:

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1924

- a) Methodologische Einleitung für die Erhebung des Vereins für Sozialpolitik über Auslese und Anpassung (Berufswahl und Berufsschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Großindustrie
- b) Zur Psychophysik der industriellen Arbeit
- c) Die Börse
- d) Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preußen
- e) Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik (1905, 1907, 1909 - 1911)
- f) Geschäftsbericht und Diskussionsreden auf den deutschen soziologischen Tagungen (1910, 1912)
- g) Der Sozialismus (1918)

Weber, Max:

Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1924

- a) Agrarverhältnisse im Altertum
- b) Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur
- c) Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter
- d) Die ländliche Arbeitsverfassung
- e) Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter
- f) Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnts

Weber, Max:

Gesammelte politische Schriften, München 1921

- a) Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik (1895)

- b) Bismarcks Außenpolitik und die Gegenwart (1915)
- c) Zur Frage des Friedensschließens (1915)
- d) Zwischen zwei Gesetzen (1916)
- e) Der verschärfte U-Boot-Krieg (1916)
- f) Deutschland unter den europäischen Weltmächten (1916)
- g) Deutschlands äußere und Preußens innere Politik (1917)
- h) Rußlands Übergang zur Scheindemokratie (1917)
- i) Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1917)
- k) Die Lehren der deutschen Kanzlerkrise (1917)
- l) Vaterland und Vaterlandspartei (1917)
- m) Bayern und die Parlamentarisierung im Reich (1917)
- n) Wahlrecht und Demokratie in Deutschland (1917)
- o) Innere Lage und Außenpolitik (1918)
- p) Die nächste innenpolitische Aufgabe (1918)
- q) Waffenstillstand und Frieden (1918)
- r) Deutschlands künftige Staatsform (1918)
- s) Das neue Deutschland (1918)
- t) Zum Thema der "Kriegsschuld" (1919)
- u) Der Reichspräsident (1919)
- v) Die Untersuchung der Schuldfrage (1919)
- w) Politik als Beruf (1919)
- x) Politische Briefe (1906-1919)

Weber, Max:

Wirtschaftsgeschichte, 3. Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Berlin 1958

Weber, Max:

Staatssoziologie, hg. von Johannes F. Winckelmann, Berlin 1956

Wetter, Gustav:

Der dialektische Materialismus, 2. Auflage, Freiburg 1953

- Winckelmann, Johannes, F.: Gesellschaft und Staat in der verstehen-
den Soziologie Max Webers,
Berlin 1957
- Winckelmann, Johannes, F.: Legitimität und Legalität in M. Webers
Herrschaftssoziologie, Tübingen 1952
- Yinger, Milton: Religion, Society and the Individual,
New York 1957

E R R A T A B L A T T

Seite:	Anm.:	statt.....	muß es heißen:
11	2	Pygnäen	Pygmäen
13	1	Ieresse	Interesse
23	1	bleib	blieb
24		Gesichtspunkte	Gesichtspunkten
28	1	insbesonderem	insbesondere
29		findierten	fundierten
29	1	e. A.	u. a.
34		lockerte	lockerten
35		konkuzianische	konfuzianische
37		konkuzianische	konfuzianische
37		der Taoismus	dem Taoismus
37		sakral-juisterlichen	sakral-priesterlichen
37		religiösen	religiöser
37	3	S. 341	S. 431
40		ausübt	ausüben
43		Konstanzen	Konstanten
43		eine allgemein	ein allgemein
43	3	insbesonderem	insbesondere
44		Momente	Momenten
48		Recht	Rechte
49		Erfinung	Erfindung
50		Sichten	Schichten
50		die	sie
52		teil	teils
53		wurde	wurden
53		an dieser	an diese
53		individualistischen	individualistischem
55		"Eigengesetzlichkeit"	"Eigengesetzlichkeit" ¹⁾
55		freierem	freieren
59		Blutverwandschaft	Blutsverwandschaft
61		Gebilder	Gebilde
64		von	vom
65		Appropriation	Appropriation
67	5	S. 604	S. 604, S. 606
70		meterielle	materielle
76		ihr	ihn
80		Lebensführung	Lebensführung
90		"spiritualische"	"spiritualistische"
103		Standesgefühl	Standesehrgefühl
94		religiöser	religiösen

LEBENS LAUF

Ich, Wassilis Filias, bin am 22. 10. 27 als Sohn des Kaufmanns Johannes Filias und dessen Frau Alexandra geborene Sakellariadou in Athen/Griechenland geboren.

Im Dezember 1945 erhielt ich das Reifezeugnis von dem Warwaktion-Gymnasium in Athen.

In den Jahren 1946 bis 1949 studierte ich Rechtswissenschaft an der Kapodistrias-Universität zu Athen.

Im Jahre 1949 wurde ich eingezogen und diente im ganzen drei Jahre, davon 23 Monate als Infanterieleutnant.

Im Juni 1953 erhielt ich das juristische Diplom (Referendarprüfung).

Seit dem Sommersemester 1953 und bis Oktober 1955 studierte ich Volkswirtschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München (Diplom Prüfung).

In den folgenden Jahren studierte ich Soziologie und Philosophie in München und Hamburg. Zur gleichen Zeit habe ich die vorliegende Dissertation ursprünglich unter der Leitung von Prof. Dr. Alfred v. Martin (München) und schließlich unter der Leitung von Prof. Dr. Carl Jantke (Hamburg) abgefaßt.