



4. Dezember 2017

Max Weber und die gefährlichen Prozessbegriffe

Interview mit Max-Planck-Preisträger Hans Joas über sein Buch *Die Macht des Heiligen*

Am 6. Dezember 2017 hält Hans Joas in Wittenberg den Eröffnungsvortrag der *Tagung Moral Economies: Work, Values and Economic Ethics*, die von der Abteilung ‚Resilienz und Transformation in Eurasien‘ des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung organisiert wird. Joas wird die zentralen Thesen seines im Oktober 2017 erschienenen Buches *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* vorstellen.

Hans Joas ist seit seiner Emeritierung Ernst-Troeltsch-Honorarprofessor an der Berliner Humboldt-Universität sowie seit dem Jahr 2000 Professor und Mitglied des *Committee on Social Thought* an der University of Chicago. Nach Stationen an der Universität in Erlangen und der FU Berlin forschte und lehrte er als Max-Weber-Professor und Direktor des Max-Weber-Kollegs an der Universität Erfurt und später am Freiburg Institute for Advanced Studies. 2015 erhielt er den Max-Planck-Forschungspreis.

Wir konnten vor der Tagung in Wittenberg mit ihm über seine Kritik an Max Weber und seine Theorie der Idealbildung sprechen. Die Fragen stellten Sylvia Terpe und Stefan Schwendtner.

Herr Professor Joas, in Ihrem neuen Buch *Die Macht des Heiligen* warnen Sie sehr eindringlich vor der Verwendung von Begriffen wie Rationalisierung, Modernisierung und funktionale Differenzierung. Sie bezeichnen sie als „gefährliche Prozessbegriffe“. Was ist so gefährlich daran? Das Gefährliche ist, dass sie den Blick auf die Phänomene verzerren, die sie eigentlich deuten und erklären wollen. Denn diese Begriffe konstruieren Metaerzählungen und behaupten Entwicklungen über riesige Zeiträume hinweg. Der Preis dieser Art sozialwissenschaftlicher Metaerzählung ist aber, dass dabei einzelne Entwicklungen und Prozesse, die gar nichts miteinander zu tun haben, unter vereinheitlichenden Begriffen wie Rationalisierung zusammengefasst werden.

Welche Entwicklungen sind das zum Beispiel?

Wenn die Effizienzsteigerung industrieller Produktion, die Systematisierung der Inhalte religiöser Erfahrungen durch theologische Experten und die Verbesserung militärischer Exerziertechnik alle unter dem Begriff Rationalisierung zusammengefasst und als ein einziger Prozess gedeutet werden, dann ist das einfach falsch. Eine solche Verwendung des Begriffs Rationalisierung verdeckt mehr, als dass sie die zugrundeliegenden Prozesse zu erschließen vermag.

Aber es handelt sich dabei doch um Rationalisierungen.

Das hängt doch vom Sinn dieses Begriffs ab. Es sind doch ganz unterschiedliche soziale Prozesse, die nicht als gemeinsame Folge eines kulturellen Kerns okzidentaler Rationalität gedeutet werden



Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung **Max Planck Institute for Social Anthropology**

dürfen. So wie der Begriff Rationalisierung verwendet wird, suggeriert er aber einen solchen kulturellen Kern von Rationalität. Um dem zu entgehen, muss man sich die Prozesse im Einzelnen anschauen, ohne sie bereits als einen Ausdruck einer übergreifenden Rationalisierung zu verstehen.

Und Sie würden auch bestreiten, dass es so etwas wie Modernisierung gibt?

Selbstverständlich bestreite ich nicht, dass es Modernisierung im unschuldigen Sinne von wirtschaftlichem Wachstum, wissenschaftlichen und technischen Fortschritten gibt. Die Entwicklung des Pflugs in der Landwirtschaft im Mittelalter war ganz unbestreitbar ein solcher Fortschritt. Und diesen Fortschritt kann man natürlich auch Modernisierung nennen. In diesem Sinn verwendet, gibt es in allen Epochen der Weltgeschichte in irgendeinem Maß Modernisierung. Wovor ich warne, ist die Verwendung des Begriffs im Sinne eines Übergangs zu einer Epoche mit dem Namen Moderne.

Es gibt also auch keine Epoche der Moderne, wie von der Modernisierungstheorie behauptet?

Der Begriff Moderne wird so vieldeutig verwendet, dass niemand mehr genau weiß, was das eigentlich sein soll. Denken Sie nur an die Frage, wann diese Epoche angeblich begonnen hat. Manche behaupten ja sogar, sie sei schon vorbei.

Meinen Sie die Verwendung im öffentlichen oder im wissenschaftlichen Diskurs?

Sowohl als auch. Wobei sich die wissenschaftliche Verwendung dieses Begriffs stark im öffentlichen Gebrauch spiegelt. Als in Saudi Arabien kürzlich Frauen das Recht bekamen, Autofahren zu dürfen, konnte man in den Medien Schlagzeilen lesen wie etwa „Saudi-Arabien öffnet sich der Moderne“. Dabei ist doch völlig unklar, was mit so einem Satz gemeint ist. Von demokratischer Entwicklung, der Einführung von Marktmechanismen oder Rechtsstaatlichkeit ist doch gar nicht die Rede. Nein, es geht einfach darum, dass Frauen den Führerschein machen dürfen. Und das wird dann als völlig logisches Ereignis eines globalen Entwicklungstrends gedeutet, wenn es mit dem Begriff Modernisierung beschrieben wird.

Aber könnte es nicht sein, dass diese Prozessbegriffe nur sehr häufig etwas gedankenlos verwendet werden und zumindest einen heuristischen Wert haben, um langfristige Entwicklungen zu begreifen und zu verstehen?

Einen heuristischen Wert dieser Begriffe sehe ich nicht. Ganz im Gegenteil. Sie lenken ab von empirischen Tatsachen und Zusammenhängen und sie führen dazu, dass man etwas zu sehen meint, was es gar nicht gibt. Und ja: Natürlich werden diese Begriffe häufig leichtfertig verwendet. Ich bin aber grundsätzlicher gegen ihre Verwendung. Denn wenn beispielsweise von der Theorie funktionaler Differenzierung die Rede ist, dann steckt darin ja gerade die Behauptung eines unaufhaltsamen Entwicklungstrends.

Aber dass es Prozesse funktionaler Differenzierung gibt, ist doch unbestreitbar.

Selbstverständlich gibt es Prozesse funktionaler Differenzierung. Aber sie sind nicht logischer Bestandteil einer einzigen umfassenden Entwicklung wie von der Theorie funktionaler Differenzierung unterstellt, sondern einzelne Entwicklungen, die auch jeweils einzeln analysiert, rekonstruiert und empirisch überprüft werden müssen. Dabei darf man Prozesse sozialer



Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung **Max Planck Institute for Social Anthropology**

Entdifferenzierung nicht aus dem Blick verlieren und man muss bereit sein anzuerkennen, dass sich manche Prozesse weder mit dem Begriff der Differenzierung noch mit dem der Entdifferenzierung beschreiben lassen.

Sollten die Sozialwissenschaften dann vielleicht ganz auf die Verwendung von Prozessbegriffen verzichten?

Nein, um Gottes willen, wer meine Kritik an diesen Begriffen so liest, versteht mich ganz falsch. Lassen Sie es mich mit einem Vergleich sagen: Wenn ich vor giftigen Pilzen warne, heißt das doch noch lange nicht, dass ich vor dem Verzehr aller Pilze warne. Prozessbegriffe sind ein wichtiger Bestandteil sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Ich habe sogar große Sympathie mit Soziologen der Gegenwart wie meinem Chicagoer Kollegen Andrew Abbott, der die Umstellung des gesamten soziologischen Begriffsvokabulars auf Prozessbegriffe fordert. Ich verwende sie ja selbst, wenn ich beispielsweise über die Entwicklung der Menschenrechte als einer Sakralisierung der Person schreibe. Welchen Verlauf die beschriebenen Prozesse nehmen, ist aber immer eine empirische Frage und kann keine theoretische Festlegung sein. Prozessbegriffe sind so lange sinnvoll, wie sie phänomennah verwendet werden. Ich warne davor, aus vernünftigen Prozessbegriffen gefährliche 'Metaerzählungen' oder überhistorische Tendenzbegriffe zu machen, die die Logik einer langfristigen Entwicklung zu kennen scheinen.

Welche Prozessbegriffe sind dann beispielsweise brauchbar und gut?

Machtbildung ist ein sinnvoller und brauchbarer Prozessbegriff. Macht ist nicht einfach da, man kann sie nicht einfach an Ressourcen festmachen und sich dann ihre Verteilung anschauen. Es gibt keine festen unveränderlichen Machtverteilungen. Macht wird vielmehr konstituiert in Prozessen der Machtbildung, die man beschreiben kann. Aber nicht in dem Sinne, dass es im Laufe der Geschichte notwendig fortschreitende Machtkonzentrationen gibt. Natürlich gibt es auch bei der Zu- oder Abnahme von Macht Tendenzen, die ich empirisch beschreiben kann. Ich darf sie mir allerdings nicht durch theoretische und begriffliche Festlegungen erschleichen. Wenn ich beispielsweise drei Fälle von Staatenbildung und Nationalismus untersuche und daraus Trends ablesen kann, dann muss ich beim vierten Fall bereit sein, alle entwickelten Systematiken zu verwerfen, wenn das die empirischen Daten nahelegen.

Sind mit einem solchen Verständnis von Prozessbegriffen überhaupt noch Aussagen über langfristige Tendenzen möglich?

Selbstverständlich. Allerdings muss man immer wieder vom empirischen Material her kommend eine fallweise Generalisierung vornehmen und nicht von der Theorie aus oder aus irgendwelchen Annahmen heraus das Material in diese hineinpressen. Wolfgang Knöbl hat das in Bezug auf Max Weber gut beschrieben, denn eigentlich ist Weber in weiten Teilen methodisch genau der Fall, den ich verteidige. Wenn Weber über Zusammenhänge redet, orientiert er sich häufig eben nicht deduktiv an einer schon bestehenden Theorie, sondern er zieht konkretes empirisches Material heran. Er vergleicht etwa Prozesse der Stadtentwicklung und versucht aus diesen Fällen, Generalisierungen abzuleiten. Diese dürfen dann aber nicht einfach auf alle anderen Fälle der Stadtentwicklung übertragen werden.



Warum stammen von Weber dann aber auch die gefährlichen Prozessbegriffe?

Das ist jetzt spekulativ, aber der Eindruck kann entstehen, dass Weber irgendwann vor der Fülle seiner Fragmente über die verschiedensten Gegenstandsbereiche saß und am Ende selbst nicht mehr wusste, wie das alles ein Ganzes bilden soll. In dieser Situation erfindet er eine ungeheuer suggestive Systematisierung, die er an den Begriffen Entzauberung und Rationalisierung festmacht. Diese unklaren Begriffe sind dann in der Rezeption Webers wesentlich stärker und einflussreicher geworden als seine materialbasierten Studien.

Sie behandeln in einem Kapitel Ihres Buches die Diskussion um die Achsenzeit und bauen selbst auf einige Erkenntnisse aus der Forschung um diese grundlegende Epoche etwa 800 bis 200 vor Christus auf. Handelt man sich mit dem Rekurs auf die Theorien der Achsenzeit und die darin beschriebenen Makroprozesse nicht ähnliche Probleme ein wie mit den gefährlichen Prozessbegriffen?

Nein, ich glaube nicht. Zunächst einmal ist es sinnvoll, in Bezug auf die Achsenzeit zwei Dinge zu trennen: zum einen die religiös-kulturellen Veränderungen in dieser Zeit wie etwa die Entstehung der monotheistischen Religionen, zum anderen die Bedingungen, die diese Veränderungen ermöglichten. Karl Jaspers, von dem der Begriff der Achsenzeit stammt, hat sich mit den Veränderungen auf der kulturell-religiösen Ebene beschäftigt, deren Ursachen aber als mysteriös bezeichnet. Für ihn war es letztlich unerklärlich, dass gleichzeitig in verschiedenen Kulturen an unterschiedlichen Orten ähnliche Ideen entstehen konnten. Ich behaupte nun, dass die reichhaltige sozialwissenschaftlich-historische Forschung auf diesem Gebiet sehr gut belegt, dass in diesen Zeitraum die Entstehung des archaischen Staates fällt. Dies ist ein ganz entscheidender, epochaler Einschnitt. Die religiös-kulturellen Veränderungen in der Achsenzeit sind nur verständlich vor dem Hintergrund der Entstehung des archaischen Staates. Allerdings nicht als automatische Folge dieser Staatsbildungsprozesse, sondern als kontingentes Resultat der Auseinandersetzung mit dem entstandenen archaischen Staat.

Wie meinen Sie das?

Wo ein Staatswesen entstand, hatte dieses eine höhere Organisationskapazität als seine Nachbarn. Diese höhere Organisationskapazität schlug sich in einem expansiven Charakter des archaischen Staates nieder, das heißt er war in der Versuchung, angrenzende Territorien zu erobern. Diese hatten ihm im Regelfall nicht genügend entgegenzusetzen, denn mit dem archaischen Staat entstanden auch bestimmte Formen der Ressourcenausnutzung und der disziplinierten Organisation von Kriegskräften, die denen der Nachbarn überlegen waren. Diese Expansionsbestrebungen setzten die Nachbarn auf vielfältigste Weise unter Druck, unter anderem bestand die Gefahr, dass ihre Sakralitäten entwertet wurden. Sie sollten zu den Göttern oder zum Herrscherkult des archaischen Staates übergehen. Und nun betone ich, dass eine Möglichkeit, sich zu wehren, darin bestand zu sagen "Nein, unser Gott ist höher als eurer." oder "Unser Gott verbietet uns, euren Gott oder euren Herrscher als von Gott eingesetzt zu verehren." Das ist natürlich ein in sich ganz komplizierter Prozess. Aber diese religiöse Tendenz zur Vorstellung eines transzendenten Gottes wurde in manchen Fällen so radikalisiert, dass Niederlagen nicht als



Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung Max Planck Institute for Social Anthropology

Überlegenheit des anderen Gottes oder Herrschers interpretiert wurden, sondern als Strafe des eigenen Gottes. Damit wird die Idee der Überlegenheit des eigenen Gottes verteidigt, trotz der Unterlegenheit des eigenen Volkes unter Machtgesichtspunkten.

Was unterscheidet die Beschreibung dieser Entwicklung von einem gefährlichen Prozessbegriff?

Es wäre falsch, aus einer solchen Rekonstruktion tatsächlicher historischer Ereignisse eine unumkehrbare Entwicklungstendenz abzuleiten. Denn die Reaktionen auf die Entwicklungen des archaischen Staates hätten auch ganz andere sein können. Und die meisten der archaischen Staaten sind aus den verschiedensten Gründen wieder verschwunden. Natürlich können wir auch nicht wissen, ob es die monotheistischen Religionen in Zukunft noch in der heutigen Form geben wird.

Warum ist mit Bezug auf die Achsenzeit die Rede von einer neuen Epoche oder einem epochalen Einschnitt unproblematisch, nicht aber in Bezug auf die Moderne?

Über die Vergangenheit im Rückblick zu sagen, es habe Zeitpunkte gegeben, an denen neue Epochen begonnen haben, ist unvermeidlich. Auf Fragen wie: Wann begann die industrielle Produktionsweise?, Wann wurde die Menschheit sesshaft und begann mit der Landwirtschaft?, Wann entstand der Staat?, gibt es gut begründete empirische Antworten. Deshalb können wir im Rückblick solche Zeitpunkte mit relativ guten Gründen als epochale Einschnitte bezeichnen. Dabei hängt es freilich immer auch vom Gesamtrahmen der Fragestellung ab, ob etwas ein epochaler Einschnitt ist. Meine Skepsis beim Modernebegriff und ähnlich gelagerten Zeitdiagnosen bezieht sich darauf, dass man in der Gegenwart noch nicht wissen kann, ob ein epochaler Einschnitt vorliegt. Ob in der Gegenwart ein epochaler Einschnitt vorliegt, kann erst die Zukunft wissen. Man sollte nicht ständig irgendwelche Gegenwartereignisse für historisch und epochal erklären. Und zwar einfach deshalb, weil wir es nicht wissen können.

Warum ist nun gerade die Achsenzeit für Ihre Theorie der Sakralität und der Idealbildung so bedeutend?

Das hängt mit den vorhin bereits angesprochenen Veränderungen auf der kulturell-religiösen Ebene zusammen. In der Literatur gibt es verschiedene Beschreibungen dieser kulturellen Innovationen. Von den möglichen Charakterisierungen ist heutzutage vermutlich die Entstehung der Idee des moralischen Universalismus am leichtesten zu vermitteln. Es entstand eine kognitive Konzeption 'Menschheit' und diese wurde normativ aufgeladen. Menschen leben nicht notwendig mit dem Konzept Menschheit. Sie leben erst mal mit der Idee, dass sie mit den anderen Mitgliedern der eigenen Familie oder des eigenen Stammes eine Eigenschaft teilen. Es ist dann ein Entwicklungsschritt, in den Nichtmitgliedern und erst recht in den Feinden die gemeinsame Qualität 'Mensch' als empirische Qualität wahrzunehmen. Und dies kann jetzt normativ so aufgeladen werden, dass man denkt: Weil die anderen auch Menschen sind, muss ich überlegen, ob eine Tat auch im Hinblick auf sie gerechtfertigt ist oder nicht. Ich muss sie also in meinen Handlungen mit bedenken, weil ich sie als Menschen wahrnehme und empfinde.

Und eine weitere kulturelle Innovation der Achsenzeit ist eine neue Vorstellung des Jenseits?



Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung Max Planck Institute for Social Anthropology

Vorstellungen vom Jenseits gab es vermutlich schon immer. Aber starke metaphysische Vorstellungen von Transzendenz sind erst im Jahrtausend vor Christus entstanden. Damit meine ich die Behauptung, dass es etwas gebe, das nicht von dieser Welt ist. In der Zeit, in der Jesus lebte, sind diese Vorstellungen einer das irdische Geschehen überschreitenden Dimension bereits etablierte kulturelle Muster. Wenn Jesus auf die Frage von Pontius Pilatus, ob er der König der Juden sei, in Johannes 18:36 antwortet, „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“, dann setzt diese Antwort voraus, dass es bereits starke metaphysische Transzendenzvorstellungen gibt, die im sozialen Leben eine Rolle spielen. Sonst könnte er ja gar nicht so reden und verstanden werden.

Als eine dritte kulturelle Innovation der Achsenzeit gilt Reflexivität. Was ist damit gemeint?

Menschen haben natürlich schon vor der Achsenzeit gedacht, gerechnet und gemessen. Aber sie haben sich nicht, zumindest nicht in dem dann entstehenden Ausmaß, die Frage gestellt: Wie denkt man richtig? Wie rechnet man richtig? Wie misst man richtig? Das ist ein Denken über das Denken. Jetzt stellt sich also die Frage, ob es Regeln des richtigen Denkens gibt.

Wie hängen diese drei Charakterisierungen zusammen, also moralischer Universalismus, Transzendenz und Reflexivität?

Man könnte sagen, dass Transzendenzvorstellungen die Idee eines moralischen Universalismus erleichtern. Wenn ich denke, dass alle Menschen diesem einen transzendenten Gott gemeinsam gegenüberstehen, liegt auch darin eine Wahrnehmung des gemeinsamen Menschlichen. Wichtiger für mich ist allerdings, dass ich die Idee der Reflexivität als Charakteristikum der Achsenzeit auf meine Theorie der Sakralität anwende, indem ich sage, dass Transzendenz das Reflexivwerden von Sakralität ist. Menschen sakralisieren nicht mehr nur spontan – so wie sie auch spontan denken, rechnen und messen –, sondern sie fragen sich auch, was eigentlich der Quell der Heiligkeit ist.

Mit einer solchen Charakterisierung der Achsenzeit ist aber nicht gesagt, dass sich diese kulturellen Innovationen in der Folge immer weiter ausgebreitet hätten, oder?

Nein, denn das wäre wieder eine gefährliche Prozessannahme. Aus der Entstehung der Idee des moralischen Universalismus folgt eben nicht eine unausweichliche Ausbreitung dieser Idee. Dagegen spricht schon die empirische Beobachtung, dass binnen kürzester Zeit auch die neu entstandenen Vorstellungen wieder als Quellen der Legitimation von Macht verwendet wurden. Das machtkritische Potential etwa der Transzendenzvorstellung hat sich faktisch also kaum oder erst in viel späteren Anknüpfungen ausgewirkt. Es geht mir eben nicht um die Behauptung eines kulturellen Determinismus, also dass eine Idee, wenn sie einmal da sei, sich dann auch durchsetze.

Ein zentraler Argumentationsstrang in Ihrem Buch richtet sich gegen Max Webers Begriff der Entzauberung, den er auch aus einer Analyse der Achsenzeit gewonnen hat – freilich nennt er sie nicht so – und der seitdem eine unglaubliche Prominenz in den Sozialwissenschaften und weit darüber hinaus erlangt hat. Warum war es Ihnen wichtig, sich so intensiv und mit so großer philologischer Akribie mit Weber zu befassen?

Der durch Weber zu so immenser Bedeutung gekommene Begriff Entzauberung ist ja die zentrale Voraussetzung für die irreführende Metaerzählung eines umfassenden sich überall durchsetzenden



Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung **Max Planck Institute for Social Anthropology**

okzidental Rationalismus. Diese Metaerzählung halte ich für falsch und ich kritisiere Weber und die vielen Weber-Interpreten, die ihm folgen. Dabei ist es für mich ganz selbstverständlich, dass ich diese scharfe Kritik nur auf der Grundlage einer soliden Textkenntnis formulieren kann. Deshalb habe ich mir die Mühe gemacht, alle die weit verstreuten Stellen in Webers Werk, wo er den Begriff verwendet, zu untersuchen und zu schauen, was da denn eigentlich genau steht. Ich glaube, es gibt keine Interpretation aller Passagen von Weber über Entzauberung in ähnlicher Ausführlichkeit.

Hat sich die Mühe dieser mikroskopischen Interpretation Webers gelohnt?

Ja, sehr sogar. Denn dadurch ist mir klar geworden, dass Weber auf sehr suggestive Weise Geschehnisse aus der Zeit der Propheten des Alten Testaments über die Reformation bis hin zum Ersten Weltkrieg miteinander verbindet und sie mit dem Begriff Entzauberung beschreibt. Für das, was dadurch als ein umfassender Prozess der Entzauberung erscheint, brauchen wir aber vier verschiedene Begriffe, um den unterschiedlichen Phänomenen auch gerecht zu werden. Das sind die Begriffe: Entmagisierung, Entsakralisierung, Entranzendentalisierung und Säkularisierung. Und ich bin wirklich nicht bereits mit diesen Begriffen an die Textinterpretation herangegangen. Sie sind aus der philologischen Feinanalyse hervorgegangen und beschreiben ganz unterschiedliche historische Prozesse und Phänomene, für die Weber nur einen einzigen Begriff kennt.

Sie schlagen nun drei Begriffspaare zur Beschreibung von Prozessen vor, die nicht nur in eine Richtung weisen.

Ja genau. Ich verwende die drei Begriffspaare sakral–profan, transzendent–immanent, religiös–säkular. Damit soll zum einen deutlich gemacht werden, dass diese Begriffspaare Phänomene beschreiben, die nicht miteinander verwechselt werden sollten. Zum anderen werden damit Prozesse beschrieben, die eben keinen eindeutigen Richtungspfeil haben. Es gibt Säkularisierung im Sinne der Schwächung von Religion und religiöse Revitalisierung im Sinne der Stärkung von Religion. Es kann ein Schwinden und ein Stärken von Transzendenzvorstellungen geben. Am schwierigsten ist die Vermittlung eines Verständnisses von Prozessen der Sakralisierung und Entsakralisierung. Das liegt daran, dass Weber selbst zu wenig unterscheidet zwischen dem, was man mit Giddens als *discursive consciousness* und *practical consciousness* bezeichnen kann. Was auf der Ebene des *discursive consciousness* geschwächt wird, muss noch lange nicht auf der Ebene des *practical consciousness* geschwächt werden.

Können Sie das an einem Beispiel erläutern?

Jemand, der an ein kausal-deterministisches Weltbild glaubt, kann als Person ein fröhlicher und hoch motivierter Mensch sein. Er kann durch die Welt reisen und leidenschaftliche Vorträge über dieses Weltbild halten. Es ist einfach nicht so, dass die eigentlich logische Konsequenz aus einem kausal-mechanistischen Weltbild im Sinne von "Ich kann überhaupt nichts ändern. Alles was geschieht, passiert aufgrund von Gesetzmäßigkeiten." sich notwendig im Lebensgefühl derer niederschlägt, die es als Idee vertreten. Weil Weber diese zwei Ebenen ungenügend trennt, meint er, dass zusätzliche Argumente für ein kausal-mechanistisches Weltbild sich im Motivationshaushalt der Menschen niederschlagen.



Es besteht also auch kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen technischem Fortschritt und Säkularisierung?

Nein, der besteht nicht. Denn ich kann die Erkenntnisse der Wissenschaft sehr wohl schätzen und nutzen und dennoch religiös sein und ausgeprägte Transzendenzvorstellungen haben. Genau so kann ich daran glauben, dass mein Leben vollkommen vorherbestimmt ist und muss dennoch nicht in Depressionen verfallen. Mein Wissen über die Welt hängt nicht so unmittelbar mit meiner Haltung zur Welt zusammen, wie Weber das dachte. Wir brauchen also ein ganz anderes Verständnis davon, woher es kommt, dass Menschen etwas affektiv-intensiv und subjektiv evident für gut oder böse halten und ihre Lebensführung davon beeinflusst ist.

Die von Ihnen vorgeschlagenen Begriffspaare legen eine Trennung zwischen dem Heiligen und Religion nahe. Im Alltagsverständnis sind beide häufig untrennbar miteinander verbunden. In welchem Verhältnis stehen das Heilige und die Religion?

Sie haben Recht: Bis etwa um 1900 herum wurde Heiligkeit als Bestandteil von Religionen betrachtet. Heiligkeit ohne Religion war nicht vorstellbar. Aber dann machten im Wesentlichen die vier Autoren Emile Durkheim, Marcel Mauss, Rudolf Otto und Nathan Söderblom in ihren Schriften darauf aufmerksam, dass das Heilige eine prinzipielle Möglichkeit aller menschlichen Erfahrungen ist.

Das heißt, Heiligkeit gibt es auch ohne Religion?

Ja, weil Religionen Versuche sind, Heiligkeitserfahrungen und Heiligkeitsvorstellungen zu systematisieren, an andere weiterzugeben und durch Ritualpraktiken zugänglich zu machen. Wie und in welcher Form das geschieht und welches Fachpersonal – Propheten, Priester oder Mönche – sich damit befasst, ist historisch kontingent. Sakralität hingegen ist ein universelles anthropologisches Phänomen.

Was heißt das genau?

Damit meine ich: Alle Menschen – ob religiös oder nicht – haben Heiligkeiten. Sie können Stalin verehren oder an Menschenrechte glauben. Es handelt sich dabei um Vorstellungen, die für die jeweils Betroffenen Evidenzcharakter haben hinsichtlich des Guten oder Bösen und die zugleich hochgradig affektiv intensiv sind. Es sind affektiv intensive Vorstellungen über das Gute oder Böse mit selbstevidentem Charakter. Religionen sind wiederum sehr spezifische Versuche, damit umzugehen. Deshalb ist es für mich letztlich auch nicht so wichtig, ob etwas eine Religion ist oder nicht. Das ist wiederum Sache der Aushandlung von Begriffen durch die beteiligten Leute. Manchen Menschen ist es wichtig, ihre Sakralität nicht für einen Teil einer Religion zu halten. Und da bin ich nicht gewillt zu sagen: Das ist in Wirklichkeit auch eine Religion. Das will ich nicht. Mir ist es wichtiger zu respektieren, dass diese Leute sagen, sie haben keine Religion.

Können Sie ein Beispiel nennen für solche nicht-religiösen Heiligkeiten oder Heiligkeitserfahrungen?

Das Verlieben und die Begeisterung für die Natur sind Erfahrungen der Selbstüberschreitung, aus denen Heiligkeit entsteht. Diese Erfahrungen haben nichtreligiöse Menschen ganz genauso.



Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung Max Planck Institute for Social Anthropology

Deshalb ist es mir so wichtig, Heiligkeit und Religion zu trennen. Heiligkeit ist das ursprünglichere Phänomen. Es geht jeder Form von Religion voraus. Und ob das, was Menschen als heilig ansehen, dann Religion genannt wird oder nicht, ist ein nie stillstehender Aushandlungsprozess.

Warum fehlt in Ihren drei Begriffspaaren ein viertes, das man Magisierung-Entmagerisierung nennen könnte?

Weber meint, dass die Urschicht der gesamten Religionsgeschichte Magie sei, also eine Technik, mit der die Menschen etwas herbeiführen wollten, was ihnen das Leben erleichtert. Mit Durkheim kann man darauf folgendes entgegenen: Wenn man denkt, dass in der Magie übermenschliche Kräfte zu menschlichen Zwecken mobilisiert werden, dann muss man doch erst einmal sagen, woher die Annahme der Menschen kommt, dass es diese Kräfte gebe. Mit Durkheim kann man sagen, dass erst Vorstellungen über sakrale Kräfte entstehen müssen, ehe Einzelne, wie etwa Zauberer, sagen können: "Ich weiß, wie man mit diesen umgeht." Weber meint mit dem Begriff der Entzauberung häufig auch Entmagerisierung. Aber eben auf Grundlage eines falschen Verständnisses der historischen Rolle von Magie.

Neben dem Begriff der Entzauberung spielt Webers berühmte *Zwischenbetrachtung* eine große Rolle in Ihrem Buch. Zu diesem Text gibt es ebenfalls bereits eine unüberschaubare Menge an Literatur. Warum gehen Sie jetzt auch noch einmal so intensiv auf diesen Text ein?

Webers *Zwischenbetrachtung* gilt als eine der wichtigsten Quellen für die Theoriebildung der Soziologie nach 1945, insbesondere für die Differenzierungstheorie. Ich wollte einfach einmal genau schauen, was dieser Text in dieser Hinsicht hergibt und was von den zahlreichen Weber-Exegeten da hineininterpretiert wurde. Es ist doch sehr erstaunlich, dass dieser etwas abgelegene Text, der als Brücke zwischen der Beschäftigung mit China und Indien eingebaut ist, nach 1945 zu einem derart zentralen Text für die Soziologie werden konnte.

Und was ist der Grund dafür?

Auf den wichtigsten Grund hat Wolfgang Knöbl in seinem Buch *Spielräume der Modernisierung* hingewiesen: Etwa um 1950 – zur Zeit des Kalten Krieges – empfanden es führende politische Kreise in Washington als großen Mangel, dass der Westen dem Marxismus keine ebenbürtige Makrotheorie entgegensetzen konnte. Deshalb wurden Soziologen gefragt, was man denn da tun könne. Edward Shils hatte daraufhin die Idee, dass man auf der Basis von Parsons' Konvergenzthese die Theorien von Weber und Durkheim zu einer Theorie synthetisieren könnte. Man müsste dazu eigentlich nur noch zeigen, dass Webers Rationalisierungstheorie mit Durkheims Theorie funktionaler Differenzierung kompatibel ist. Wenn man dies zeigen könnte, so der Gedanke, dann hätte man eine brauchbare Theorie gesellschaftlicher Modernisierung.

Und die Theorie funktionaler Differenzierung fand man in der *Zwischenbetrachtung*?

So ist es. Aus Webers Idee der immer größer werdenden Differenzen zwischen den Wertsphären wurde eine Variante der Theorie funktionaler Differenzierung. Ich denke, ich habe in meinem Buch gezeigt, dass der Text der *Zwischenbetrachtung* diese Interpretation gar nicht hergibt. Man kann in dem Text von Weber durchaus Überlegungen dazu finden, wie die Rationalisierung in



Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung Max Planck Institute for Social Anthropology

verschiedenen Wertsphären unterschiedlichen Charakter hat und dadurch die Differenzen zwischen diesen Wertsphären im Laufe der Zeit größer werden. Daran übe ich gewissermaßen milde Kritik. Aber Weber hätte sich vermutlich sehr gewundert, wenn er geahnt hätte, dass ihm seine Nachfolger eine Theorie funktionaler Differenzierung unterjubeln würden. Dagegen formuliere ich großen Widerspruch.

Wenn diese Mainstream-Interpretation der *Zwischenbetrachtung* gar nicht stimmt, was bleibt dann übrig von diesem Text?

Ich habe Kapitel 6 meines Buches überschrieben mit *Spannungsverhältnisse. Eine neue Deutung von Webers ‚Zwischenbetrachtung‘*. Das drückt aus, was meiner Meinung nach in diesem Text zu finden ist und was von ihm bleibt: Die Beschreibung von sehr verschiedenen Spannungsverhältnissen. Das Spannungsverhältnis zwischen moralischem Universalismus und moralischem Partikularismus ist ein ganz anderes als das Spannungsverhältnis zwischen zwei verschiedenen Zugangsweisen zur Erfahrung der Selbsttranszendenz, etwa der ästhetischen und der religiösen, und dies wieder ein anderes als das zwischen Idealen und der Wirklichkeit oder zwischen Idealen und instrumenteller Rationalität. Darüber hinaus war Weber natürlich immens wichtig für die Reflektion über die ökonomische Theorie hinaus und bleibt insofern für die Wirtschaftssoziologie und -anthropologie bedeutsam. Aber als Begründer einer Theorie funktionaler Differenzierung kann man ihn nicht in Anspruch nehmen. Meine Kritik richtet sich nicht in erster Linie gegen Weber selbst, sondern gegen seine Interpreten und das, was sie in diesen Text hineingelesen haben.

Hat Weber überhaupt eine Bedeutung für Ihre Theorie der Idealbildung?

Dafür hat er eine eher marginale Bedeutung. Wichtig für meine Theorie der Idealbildung sind der späte Durkheim, der Pragmatismus und das gesamte Lebenswerk von Ernst Troeltsch, das aus der intellektuellen Landschaft fast verschwunden ist, weil es die Theologen nicht gepflegt und die Soziologen nicht zur Kenntnis genommen haben. Wenn es um Fragen wertorientierten oder moralischen Handelns geht, dann ist Weber in der Tat für mich nicht die entscheidende Inspirationsquelle.

Warum nicht?

Webers hohes Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsethos ist vorbildlich. Aber Weber sieht nicht genügend, dass wir nicht frei sind, unsere Werte zu wählen. Werte ergreifen uns. Und deshalb ist es nicht so einfach mit dem Verhältnis zwischen Werten und Tatsachen, wie Weber das beschreibt. Unsere Situiertheit in der sozialen Welt bedingt unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit. In der wissenschaftlichen Diskussion von Ernst Troeltsch bis Hilary Putnam spielt diese Einsicht eine große Rolle. Aber bei Weber sehe ich keine hinreichende Reflexion auf die Konstitutionsbedingungen dessen, was seine eigenen Fragestellungen nährt. Seine Interessen und seine Herangehensweise liegen ja nicht auf einem sozialen Nullpunkt, sondern auf einem Punkt im Gegenstandsbereich. Und genau das hat er nicht genügend reflektiert. Im Spätwerk von Troeltsch – etwa in *Der Historismus und seine Probleme* – ist diese Bedingtheit des Forschens in ganz anderer Konsistenz und viel besser durchdacht.



In Ihren früheren Schriften beschäftigen Sie sich intensiv mit der Entstehung von Werten. Inzwischen sprechen Sie eher von Idealen und ihren Beziehungen zum Sakralen. In welchem Verhältnis stehen denn Sakralität, Ideale und Werte zueinander?

Die Begriffe „Ideale“ und „Werte“ gebrauche ich synonym. Ich bin allerdings vom Begriff „Wert“ etwas abgekommen und gebrauche ihn kaum noch, da er für viele Rezipienten zu sehr nach Ökonomie klingt. In diesem Sinne habe ich ihn aber nie verstanden. Durch die Verwendung des Begriffs „Ideal“ kann ich dieses Missverständnis vermeiden. Es gibt allerdings einen wichtigen Unterschied zwischen Ideal und Sakralität. Unter Sakralität verstehe ich eine vormoralische, ganzheitliche, emotionale Krafterfahrung. Diese Erfahrung enthält auch all das, was bei moralischer Reflexion als böse qualifiziert wird, also das Dämonische und das Teuflische, aber es enthält genauso auch das Göttliche und Gute. Ideale dagegen sind reflexive, explizite, ethisierte propositional verfasste Stellungnahmen, die argumentativ verteidigt werden können und auch müssen. Ich bin bereit zu sagen: "Es ist gut oder böse, dies zu tun." Es handelt sich also um eine wertende Reflexion auf die holistische Krafterfahrung. Zu einem Ideal gehören also eine außeralltägliche Erfahrung und ein artikulierbarer Gehalt.

Sie betonen immer wieder die Bedeutung von Emotionen. Sind sie notwendige Voraussetzung für die Entstehung von Sakralität, Idealen und Werten?

Notwendige Voraussetzung würde ich vielleicht nicht sagen, aber Emotionen sind jedenfalls eine notwendige Komponente für Erfahrungen und Situationen, in denen Heiligkeit entsteht. Ich kann das, was ich mit Sakralität meine, nicht beschreiben, wenn ich es nicht als affektiv intensive Erfahrung beschreibe. Heiligkeitserfahrungen sind auch nicht immer angenehm. Sie können auch erschreckend sein. Das gilt selbst für solche Erfahrungen wie das Verlieben. Denn es ist nicht nur schön, wenn ich mich verliebe, sondern es ist auch mit der Angst vor Selbstentgrenzung verbunden. „Meine Ruh ist hin, mein Herz ist schwer. Ich finde sie nimmer und nimmermehr.“ Sagt Gretchen in Faust I, als sie sich in Faust verliebt hat.

Könnte man Ihre Theorie der Sakralisierung auch für die empirische Forschung fruchtbar machen?

Ich muss gestehen, dass mich diese Frage etwas hilflos macht. Ich finde, dass alles, was ich in diesem Buch schreibe, empirisch ist. Ich rede doch die ganze Zeit über Phänomene der wirklichen Welt. Und das Buch beruht zum großen Teil auf der empirischen Forschung anderer Autoren. Historische Forschung ist empirische Forschung. Ich wehre mich gegen eine Monopolisierung des Begriffs empirische Forschung für eine bestimmte Form der Forschung.

In *Die Macht des Heiligen* nehmen Sie Gedanken zur Wertbildung aus Ihrem früheren Buch „Die Entstehung der Werte“ wieder auf. Inwiefern geht die im neuen Buch entwickelte Theorie der Idealbildung über das Werte-Buch hinaus?

Es besteht selbstverständlich eine Kontinuität zwischen dem Grundgedanken des Buches *Die Entstehung der Werte* und dem neuen Buch. *Die Macht des Heiligen* geht aber in mindestens drei Aspekten darüber hinaus.



Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung **Max Planck Institute for Social Anthropology**

Erstens: Die Unterscheidung zwischen dem holistischen Charakter der Heiligkeitserfahrung und dem diskursiv expliziten Charakter der Verteidigung von Idealen ist wesentlich klarer durchgeführt als in der *Entstehung der Werte*.

Zweitens ist meine Kritik an Durkheim und William James besser ausgearbeitet und konstruktiv gewendet: Sie haben zwar Begeisterndes zu den Qualitäten bestimmter Erfahrungen zu sagen, aber sie stellen sich nicht dem Problem der Artikulation von Erfahrung.

Und drittens ist das frühere Buch eine geistesgeschichtliche Rekonstruktion von Diskursen. *Die Macht des Heiligen* hingegen ist eine komplexe hermeneutische Deutung der Geschichte des Heiligen.

Was verstehen Sie unter „hermeneutischer Deutung“?

Wenn wir über Geschichte nachdenken, müssen wir immer auch über diejenigen nachdenken, die vor uns über Geschichte nachgedacht haben. Das geht gar nicht anders, weil wir ja keinen Nullpunkt finden, an dem wir sagen können, jetzt lassen wir alles, was vor uns gedacht wurde hinter uns und nähern uns den Fakten, wie sie wirklich waren. In der hermeneutischen Tradition wird über den Gegenstand immer auch im Medium anderer Reflexionen über diesen Gegenstand geredet. Dieser Tradition fühle ich mich sehr verbunden. Ich kann gar nicht anders denken und schreiben.