

Sonderdruck aus:

E 20461 F

DEUTSCHE VIERTELJAHRSSCHRIFT

FÜR

LITERATURWISSENSCHAFT

UND

GEISTESGESCHICHTE



78. JAHRGANG

2004

HEFT 1/MÄRZ

VERLAG J. B. METZLER
STUTT GART · WEIMAR

Zur Rhetorik der Säkularisierung

Von DANIEL WEIDNER (Berlin)

ABSTRACT

Der Aufsatz untersucht die rhetorische und literarische Konstitution der Kategorie ‚Säkularisierung‘. Anhand einer Lektüre ausgewählter Texte Max Webers wird gezeigt, mit welchen textuellen Figuren und Verfahren Prozesse der ‚Entzauberung‘ und ‚Säkularisierung‘ beschrieben werden und wie dadurch die Stärke ebenso wie die viel kritisierte Ambiguität der Kategorie konstituiert wird.

The essay examines the rhetorical and literary constitution of the concept of ‚secularization‘. A close reading of selected Max Weber texts reveals the textual figures and procedures used in describing processes of ‚disenchantment‘ and ‚secularization‘. These rhetorical and literary means constitute the strength as well as the ambiguity of the concept.

Die Geschichte von der ‚Säkularisierung‘, vom Verschwinden der Religion in der modernen Gesellschaft, scheint eine der letzten großen Erzählungen zu sein. Sie ist zugleich selbstverständlich und unbestimmt: Jeder glaubt an ‚Säkularisierung‘, jeder versteht, wenn man von ihr spricht, aber jeder versteht etwas anderes darunter. Dabei ist die Rede von ‚Säkularisierung‘ heute eigentümlich unzeitig: Einerseits hat Religion und mit ihr auch Säkularisierung spätestens seit den neunziger Jahren wieder Konjunktur. Nach dem Ende der aufklärerischen Tabus – und Religion war fraglos so ein Tabu –, nach der Umstellung der Leitbegrifflichkeit von ‚Gesellschaft‘ auf ‚Kultur‘, nach dem Ende der politischen Antagonismen, schließlich seit dem 11. September ist ‚Säkularisierung‘ wieder zum Thema geworden. Andererseits erscheinen die großen Debatten über den Begriff aus den sechziger und siebziger Jahren als überlebt und nicht mehr anschlussfähig, ohne daß die dort aufgeworfenen Probleme gegenstandslos geworden wären. Die Auseinandersetzungen zwischen Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und Eric Voegelin, um nur die prominentesten zu nennen, sind nicht entschieden worden, aber heute scheint niemand so recht an sie anschließen zu wollen. Man spricht jetzt konzilianter über ‚Säkularisierung‘, aber auch unpointierter; das Konzept ist weniger Kampfplatz der politischen Theologie als Kontaktzone der verschiedenen Diskurse; wenn man überhaupt noch von zwei Seiten reden will – Philosophen und Theologen –, so sind beide friedlicher geworden.

Tatsächlich hat es den Anschein, daß ein Verzicht auf ‚Säkularisierung‘ heute fast notwendig den Verzicht implizieren würde, überhaupt über Religion zu reden. Vielleicht ist der Begriff zum notwendigen Supplement für Religion geworden: Wo diese nicht mehr rigide als das Andere der Vernunft bestimmt wird, andererseits aber auch nicht einfach stumm oder in ihrem eigenen Sprachspiel verschlossen bleiben soll, spricht man von ‚säkularisierter Reli-

gion'. Mit dieser in ihrer Unbestimmtheit offenen und harmlosen Ergänzung kann man deutlich machen, daß man zugleich über Religion spricht und über etwas anderes, kann mit der religiösen Position und ihrer Aura spielen, ohne doch völligen Ernst zu machen.

Dieser vage Gebrauch von ‚Säkularisierung‘ mag von Fall zu Fall berechtigt sein. Aber er verliert auch jenes Potential, das gerade auf der polemischen Zuspitzung der Begrifflichkeit in den großen Debatten der Vergangenheit beruhte. Um dieses Potentials willen, um der Schärfe und Prägnanz der Kategorie willen, will ich hier noch einmal an jene Debatten anschließen und die große Erzählung noch einmal wörtlich nehmen. ‚Wörtlich‘ bedeutet zum einen ernst, zum anderen mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Wörtlichkeit der Texte, in denen ‚Säkularisierung‘ ausgesagt, behauptet, diskutiert wurde. Denn, so meine These, es ist wesentlich diese rhetorisch-literarische Ausgestaltung von ‚Säkularisierung‘, aus der die Kraft und auch die Kohärenz der Kategorie – also das, was die verschiedenen Varianten des Begriffs miteinander vereint – verständlich werden. Es geht hier also nicht um die historische oder philosophische ‚Richtigkeit‘ der verschiedenen Säkularisierungsthesen, sondern um das Konzept ‚Säkularisierung‘ und seine textuelle Ausprägung. Eine solche Untersuchung zielt nicht unmittelbar auf die Formulierung eines neuen Säkularisierungsbegriffes, der dann in die historische Forschung übertragen werden könnte. Sie macht aber die Stärken und Schwächen des Konzeptes in einer Weise deutlich, die auch über das kategoriale Interesse an ‚Säkularisierung‘ hinaus eine neue Perspektive auf sachliche Untersuchungen werfen wird. Dazu werde ich zunächst die oft erörterte Problematik des Begriffs rekapitulieren (I.), dann deutlich machen, was ich unter der ‚Rhetorik der Säkularisierung‘ verstehe (II.) und das Konzept in einer Lektüre von Max Webers *Protestantismus*-Schrift (III. und IV.) und schließlich seiner Wissenschaftslehre (V.) erproben.

I.

Sowohl in historischen Untersuchungen als auch im philosophischen Diskurs wird gegenwärtig viel von ‚Säkularisierung‘ gesprochen.¹ So hat etwa Jür-

¹ „Die umgangssprachliche Geläufigkeit verhält sich zumeist umgekehrt proportional zu ihrer gedanklichen Distinktheit“ („Säkularisierung“, *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1977ff., XXIX, 603). „Über die semantischen und funktionalen Aporien des Begriffs, wie sie sich nach den bewegten Debatten der fünfziger, sechziger und siebziger Jahre zeigten, ist man nicht hinausgekommen“ (Matthias Paetzold, „Säkularisierung – eine noch brauchbare Interpretationskategorie?“, *Berliner Theologische Zeitschrift* 11/1 [1994], 65–82, hier: 67). Zum gegenwärtigen Forschungsstand in den Literaturwissenschaften vgl. Sandra Pott, *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Bd. 1, Berlin, New York 2002, 11–45, vgl. auch den 2. Bd. dieses Projektes, der als Sammelband die Kategorie in verschiedenen Hinsichten erprobt. Auch Pott konstatiert eine inflationäre Verwendung in den letzten Jahrzehnten. – Der vorliegende Text ist im

gen Habermas die rechte, nicht vernichtende Säkularisierung als Aufgabe einer reflexiven Moderne entdeckt, was einmal mehr deutlich macht, wie eng der Begriff mit dem Selbstverständnis der Moderne verbunden ist. Zugleich stellt seine Unterscheidung einer gelingenden und einer fehlgeleiteten Säkularisierung eine normative Differenz auf, wie sie schon – etwa in Gestalt der Unterscheidung von ‚Säkularisierung‘ und ‚Säkularismus‘ – in älteren Diskussionen konstitutiv für den Begriffsgebrauch war.² Jan Assmann wendet sich dezidiert kritisch gegen den Begriff, er stellt Carl Schmitts These von der theologischen Herkunft der politischen Begrifflichkeit eine politische Vorgeschichte der Theologie gegenüber.³ Diese Umkehrung zeigt, daß jeder Säkularisierungsbehauptung die entsprechende Sakralisierungsbehauptung entgegengestellt werden kann. Tatsächlich ist der Begriff in seiner Geschichte immer wieder ‚vom Kopf auf die Füße‘ gestellt worden – das Profane sei eigentlich sakral, das Sakrale eigentlich profan. Weil eine solche Symmetrie immer etwas Ungedachtes verbirgt, gehört auch Assmanns ‚Überwindung‘ des Säkularisierungsbegriffes noch zu dessen Symptomen.⁴ Wir sehen in beiden Fällen, daß sich die aus den alten Debatten bekannten Strukturen des Begriffs auch hier wieder durchsetzen. Dazu zählt auch die Tendenz des Begriffes, ganz verschiedene Epochen zu verbinden: Immerhin will Assmann den Thesen eines Staatstheoretikers des zwanzigsten Jahrhunderts über die frühe Neuzeit durch einen Rekurs auf die Antike begegnen. Etwas schematisch kann man unterscheiden eine erste Säkularisierung, in der die Religion etwas Weltliches aus sich heraus entläßt und als profan markiert (etwa die Säkularisierung des Königscharismas durch die altisraelische Prophetie), eine zweite Säkularisierung, in der religiöse Konzepte und Funktionen in die profane Welt übernommen werden (etwa im Freundschaftskult der Empfindsamkeit oder in der idealistischen Geschichtsphilosophie), schließlich eine dritte Säkularisierung, in der aus einer profanen Welt

Rahmen eines Forschungsprojektes zur Dialektik der Säkularisierung am Zentrum für Literaturforschung (Berlin) entstanden, zahlreiche Anregungen verdanke ich der Projektleiterin Prof. Dr. Sigrid Weigel und meinen Kollegen Dr. Ernst Müller und Dr. Martin Tremel.

² Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2002.

³ Vgl. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, bes. das erste Kapitel 15–31. Der eigentliche Gewinn von Assmanns Untersuchungen ist dabei nicht die Umkehrung des Säkularisierungsbegriffes, sondern der Aufweis der engen Verbindung der Säkularisierungstheorie mit einer bestimmten Form von Religion, des exklusiven Monotheismus bzw. in Assmanns Worten der ‚sekundären Religion‘.

⁴ Vgl. entsprechend über die Marxsche ‚Umkehrung‘ der Hegelschen Philosophie Louis Althusser, *Für Marx*, Frankfurt a.M. 1968, 52ff. Althusser weist an anderer Stelle darauf hin, daß solche vereinfachenden Interpretationen in der Regel paarweise auftauchen – in unserem Fall: Alles Politische ist eigentlich Religion, alle Religion ist eigentlich Politik, vgl. ders., Etienne Balibar, *Das Kapital lesen*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1972, bes. 55f.

heraus bewußt auf religiöses Erbe zurückgegriffen wird (etwa die Säkularisierung von Gnosis und Messianismus zu einer Philosophie der Moderne in der Zwischenkriegszeit). Es ist keineswegs unmittelbar evident, daß es sich hier lediglich um verschiedene Phasen eines einheitlichen Prozesses ‚der Säkularisierung‘ handelt; gerade die letzte Phase, in der der Begriff erst eigentlich geprägt wird, scheint sich qualitativ wesentlich von den vorhergehenden zu unterscheiden.

Der Begriff ist aber nicht nur zeitlich unbestimmt. Seine generelle Ambivalenz hat vor allem Hans Blumenberg betont, der seit seinem frühen Aufsatz ‚Säkularisation‘ – *Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität* (1962) die Debatte über ‚Säkularisierung‘ wesentlich geprägt hat. Blumenberg kritisiert bekanntlich zunächst Karl Löwiths These, die moderne Fortschrittsidee sei eine Säkularisierung der christlichen Heilsgeschichte: Eine solche Vorstellung richte sich gegen das profane Selbstverständnis der Neuzeit, das sie als oberflächlich und illegitim zu durchschauen meine; es handele sich um eine ‚Unrechtskategorie‘, welche sich nicht zufällig des mit der Konnotation des juridischen Unrechts verbundenen Ausdrucks ‚Säkularisierung‘ bediene. Auch wenn Blumenberg seine Kritik später, in den verschiedenen Ausarbeitungsstufen zur *Legitimität der Neuzeit*, verallgemeinert und ausweitet, bleibt der bei Löwith monierte geschichtsphilosophische Begriff der Säkularisierung für Blumenberg paradigmatisch, dementsprechend versuchen die ersten beiden Kapitel der *Legitimität der Neuzeit* nachzuweisen, daß auch anderen Theorien der Säkularisierung eine der Löwithschen ähnliche These zugrunde liegt. Bevor er mit der Kritik beginnt, konstruiert Blumenberg also eine einheitliche Säkularisierungsthese.⁵ Entscheidend für diese Konstruktion ist dabei die Unterscheidung eines ‚intransitiven‘ und eines ‚transitiven‘ Begriffsgebrauches: „Es ist eben etwas anderes zu sagen, in einem bestimmten Staat sei die ‚Säkularisierung‘ des Landes weit fortgeschritten und dies sei erkennbar an der empirischen Abnahme der Kirchenbindung in den Landgemeinden, als die These zu formulieren, die kapitalistische Bewertung des Erwerbserfolges sei die Säkularisierung der Heilsgeschichte.“

⁵ „Die Präzisierung der Kategorie liefert den Merkmalskatalog, der sich dann gegen sie wenden läßt. [...] Indem andere Möglichkeiten der Begriffsverwendung als unergiebig ausgeschieden werden, verbleibt einzig diejenige, die aufgrund fehlender Einlösung ihres Anspruchs ausgeschieden werden kann.“ (August Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg 1980). Ruh arbeitet detailliert heraus, wie Blumenberg die Säkularisierungsthese konstruiert. Der Sache nach hatte schon Löwith dieses Verfahren kritisiert und sich auch gegen den Substantialismus-Vorwurf verwahrt, vgl. Karl Löwith, „Besprechung der Legitimität der Neuzeit“, in: ders., *Sämtliche Schriften*, hrsg. Klaus Stichweh, Stuttgart 1981ff., II, 452–459. Tatsächlich konstruiert Löwith die christliche Heilsgeschichte, deren Säkularisat die Geschichtsphilosophie sein soll, weniger als Substanz denn als religiös-profanes Hybrid.

wißheit unter der Voraussetzung des reformatorischen Prädestinationsdogmas“.⁶

Tatsächlich ist es ein wichtiger und zu Recht herausgestellter Unterschied, ob man vom generellen Verblässen der Religion („etwas säkularisiert [sich]“) spricht oder von einem sich wandelnden Gegenstand („etwas wird zu etwas säkularisiert“). Für Blumenberg behauptet der zweite, transitive Gebrauch des Begriffes eine Art gleichbleibende Substanz der Ideen: „Nur wo die Kategorie der Substanz das Geschichtsverständnis beherrscht, gibt es Wiederholungen, Überlagerungen und Dissoziationen, aber auch Verkleidungen und Enthüllungen“.⁷ In diesem Substantialismus nistete sich die Theologie ein, welche das zugrundeliegende Urbild mit dem unüberbietbaren und unverlierbaren religiösen Ursprung moderner Ideen identifiziere. Gegenüber diesem Ursprung werde die Neuzeit als unoriginell und damit – weil sie ihre Legitimität gerade an die Originalität knüpfe – als illegitim denunziert.

Blumenberg hat zu Recht immer wieder betont, daß der Begriff der Säkularisierung zwischen historischem und theologischem Gebrauch schwanke, kann er doch ebenso gut einen historischen Prozeß als das rechte Verhältnis des Glaubens zur Welt bezeichnen. Er selber spitzt diese Zweideutigkeit aber ständig auf die theologische Seite und diese Seite wiederum auf den Legitimitätsstreit um die Neuzeit zu, so als habe die Theologie keine andere Aufgabe, als die Neuzeit in Frage zu stellen. Aber selbst wenn man Blumenbergs Theologieverdacht nicht teilt, bleibt der Einwand des Substantialismus gerade gegenüber der älteren geistesgeschichtlichen Forschung berechtigt, die allzu oft von ‚Übertragung‘, ‚Verwandlung‘ und eben ‚Säkularisierung‘ von ‚Ideen‘ spricht, nicht beachtend, daß diese Ideen ja Konstruktionen von Forschern sind, denen allenfalls Texte vorliegen. Gerade in konkreten historischen Untersuchungen dürfte es kaum möglich sein, präzise zu zeigen, daß und wie solche Prozesse der ‚Verwandlung‘ – Hans Jonas hat hier einmal treffend von einer ‚Alchemie der Ideen‘ gesprochen – stattgefunden haben.⁸

Blumenbergs Kritik beruht auf der Unterscheidung zwischen dem substantialistischen ‚transitiven‘ Begriffsgebrauch und einer scheinbar unproblematischen, aber nicht weiter diskutierten ‚intransitiven‘ Verwendung von ‚Säkularisierung‘. Es ist aber typisch für die Theorien der Säkularisierung, daß sie über

⁶ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Frankfurt a.M. 1996, 18. Die Unterscheidung von transitiver und intransitiver Säkularisierung deutet Blumenberg an, ohne sie auszuführen, vgl. ebd., 12; an anderer Stelle unterscheidet er beide Formen durch den Unterschied von lediglich quantitativer Feststellung und Erklärungsanspruch, vgl. ebd., 20.

⁷ Blumenberg (Anm. 6), 17. Dieser Substantialismus verberge einen Platonismus des unüberbietbaren Urbildes, vgl. ebd., 83; Blumenbergs eigenes Funktionen-Modell der Geschichte ist als dezidiert unsubstantialistische Alternative entworfen, vgl. ebd., 44f.

⁸ Vgl. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1924, I, 36f.

beides reden, und diese Ambivalenz ist für den Begriff wohl von mindestens ebenso großer Bedeutung wie ihr theologischer Subtext. Nicht nur sprechen alle Theorien ‚transitiver‘ Säkularisierung auch über den Bedeutungsverlust der Religion, so daß ihre Kontinuitätsbehauptungen – etwas von der Religion bleibt in verwandelter Gestalt – immer auch ergänzt werden durch Behauptungen oder wenigstens Befürchtungen des Schwundes oder des Verlustes. Auch die vermeintlich neutrale ‚intransitive‘ Kategorie ist nicht harmlos, was sich gerade an Blumenbergs Beispiel verdeutlichen läßt: Ob der Rückgang des Kirchenbesuches wirklich ein eindeutiges Kriterium der Auflösung von Religion ist, hängt von der Interpretation dieser Daten bzw. vom Verhältnis von Kirchensoziologie und Religionssoziologie ab, das gerade in den sechziger und siebziger Jahren – also zeitgleich mit der Säkularisierungsdebatte – äußerst umstritten ist.⁹

Selbst wenn es im Bereich der Soziologie möglich sein mag, die Kategorie der ‚Säkularisierung‘ durch differenzierte Begriffe wie Dechristianisierung, Entkirchlichung usw. zu ersetzen, so versagt eine solche Operationalisierung bei der Anwendung auf kulturelle Texte.¹⁰ Denn hier geht es nicht nur um die Interpretation von Phänomenen zum Zwecke ihrer Klassifizierung, sondern darum, komplexe Bedeutungssysteme allererst als solche zu entziffern. Wenn in diesen Bedeutungssystemen von ‚Religion‘, ‚Profanität‘ oder auch – wo nicht vom Begriff so von der Sache – von ‚Säkularisierung‘ die Rede ist, läßt sich das nicht von vornherein als bloßen Reflex sozialer Prozesse der Dechristianisierung oder auch der Ausdifferenzierung der Funktionssysteme betrachten, sondern muß als Bedeutungsgeschehen interpretiert werden.¹¹ Gerade der Litera-

⁹ Zur Kritik der Verengung der Religionssoziologie auf die Kirchensoziologie vgl. etwa Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991, bes. 50–61, sowie darauf reflektierend Trutz Rendtorff, „Zur Säkularisierungsproblematik“, in: Heinz Horst Schrey (Hrsg.), *Säkularisierung, Wege der Forschung* 424, Darmstadt 1981, 291–366. Es geht hier also um eine implizite Definition der Religion, die kaum beanspruchen kann, neutral zu sein; tatsächlich dürften die Probleme der Definition von Religion ziemlich genau denen der Definition von Säkularisierung entsprechen.

¹⁰ Zur Debatte unter Soziologen und Historikern vgl. Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997. Lehmann selbst schlägt hier in seinem Beitrag vor, den Begriff zu differenzieren und mit entsprechenden Gegenbegriffen zu versehen, vgl. ebd., 318.

¹¹ Insbesondere Luhmanns Theorie der funktionalen Differenzierung scheint heute oft die Rolle einer geschichtsphilosophischen Großtheorie zu spielen, welche auch als Theorie der ‚Entzauberung‘ oder ‚Säkularisierung‘ interpretiert werden kann: Die Herausbildung verschiedener Sphären in ihrer Eigengesetzlichkeit erscheint dabei – im Anschluß an eine bestimmte Lektüre der Weberschen Theorie als Modernisierungstheorie, s.u. Anm. 20 – als ‚Säkularisierung‘. Dabei ist Luhmann selbst vorsichtig genug, ‚Säkularisierung‘ als Begriff nur für Prozesse *innerhalb* des Religionssystems zu verwenden: Sie bezeichnet die Rückwirkungen der funktionalen Differenzierung auf die Religion bzw. stellt die Kategorie dar, mit der die funktional differenzierte Religion ihre Um-

tur- und Kulturwissenschaft ist es daher kaum möglich, sich vollkommen vom ‚transitiven‘ Begriff der Säkularisierung zu verabschieden und das ‚starke‘ Konzept der Säkularisierung gegen eine soziologische Theorie vom Bedeutungswund religiöser Gemeinschaften zu ersetzen.

Es ist denn auch kein Zufall, daß Blumenberg hier, in der ‚literarischen‘ Verwendung, der Kategorie ‚Säkularisierung‘ ein gewisses, aber untergeordnetes Recht zuweist. Vor allem in der oben so genannten ‚zweiten Säkularisierung‘ des 17. und 18. Jahrhunderts habe es eine „Ausbeutung religiöser Sprache“ gegeben, entweder um neu auftauchenden Phänomenen einen Namen zu geben oder um die schockierenden Effekte religiöser Rhetorik blasphemisch zu nutzen.¹² Für Blumenberg handelt es sich hier aber nicht um eine Aneignung der Sache selbst, sondern nur der Sprache, genauer: nur einzelner Worte und Metaphern. Denn gerade in dem der ‚Rhetorik der Verweltlichung‘ gewidmeten Teil fällt auf, daß Blumenberg zwar die Toposforschung für ihren Substantialismus kritisiert, selber aber ebenfalls nur einzelne Topoi wie ‚Schöpfung‘, ‚Inkarnation‘, ‚Symbol‘ untersucht, jedoch keinen einzigen Text einer ausführlichen Lektüre unterzieht. Unter ‚Rhetorik‘ scheint Blumenberg einerseits Wortfiguren zu verstehen, andererseits die ideologischen Intentionen der Sprechenden, ihr Interesse an der Verteidigung oder Bestreitung der Legitimität der Neuzeit, zu deren Diskussion er dann auch bald übergeht. Das ist aber ein ausgesprochen schwacher Begriff von Rhetorik, der die konkrete sprachliche Ausführung zu einer bloßen ‚Einkleidung‘ von wörtlich Gemeintem bzw. ideologisch Intendiertem erklärt.

Damit wiederholt sich das Verfahren, mit dem Blumenberg schon am Anfang ‚hinter‘ ganz verschiedenen Diskursen über Säkularisierung eine allgemeine Säkularisierungsthese konstruiert hatte. Tatsächlich muß man den verschiedenen Diskursen der Säkularisierung – sowohl den parodistischen der ‚zweiten‘ Säkularisierung als auch den Theorien der Säkularisierung – weder eine klare Absicht, noch eine eindeutige und massive Säkularisierungsthese unterstellen, sondern kann zunächst nur eine Reihe von Argumentationsfiguren und -topoi feststellen, die diese Diskurse gemeinsam haben. Die Uneigentlichkeit der Rede

welt beobachtet, vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, 278ff.

¹² Vgl. Blumenberg (Anm. 6), 114ff. Es ist bemerkenswert, daß Blumenberg der ‚Säkularisierung‘ gerade nicht den Status einer absoluten Metapher zuerkennt und die Rhetorik des Begriffs nicht im anthropologisch fundierten Sinn versteht (vgl. dazu Blumenberg, „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M. 2001, 406–432), sondern im eingegrenzten ideologiekritischen. Letztlich bleibt für Blumenberg nicht die Metaphorologie, sondern die Begriffsgeschichte die entscheidende Instanz für die Bestimmung des Säkularisierungsbegriffes, weil sich der juristische Ursprungssinn im unscharfen Begriffsgebrauch wieder durchsetzt, vgl. Blumenberg (Anm. 6), 32.

von der Säkularisierung kann dabei ein Hinweis auf eine Unklarheit von Konzept und Absicht sein, die mehr ist als bloß strategische Verstellung.

Blumenbergs Transformation des Säkularisierungsbegriffes in eine geschichtsphilosophische Leitkategorie und seine Fixierung auf die Legitimitätsfrage lassen das Konzept nicht unverzerrt. Um nach Blumenberg über Säkularisierung zu reflektieren, muß man dessen berechnete Kritik ernst nehmen und insbesondere den Substantialismus in der Begriffsverwendung vermeiden, aber der philosophisch-polemischen Einengung des Begriffs ausweichen. Nur wenn man eine solche Perspektive quer zu den geschichtsphilosophischen Auseinandersetzungen der Vergangenheit findet, wird man einer endlosen, wenig fruchtbaren und abstrakten Debatte verschiedener kritischer und metakritischer Gesamtdeutungen abendländischer Geschichte entgehen.

II.

In Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* gibt es eine bezeichnende Lücke: Nur einmal erwähnt Blumenberg Max Webers „These vom historischen Ursprung des Kapitalismus aus dem Puritanismus, deren Resonanz bei den Historikern überwiegend ablehnend, bei den Theologen positiv war“.¹³ In einer Reihe mit Husserls *Krisis*-Schrift und Freuds Kulturpsychologie führt Blumenberg Webers *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* als Rationalisierungsversuch des modernen Unbehagens auf, der dessen Unbestimmtheit hinter einer umfassenden Konstruktion zu verbergen suche. Diese marginale Position Webers verwundert um so mehr, als Blumenberg ja gerade Webers Protestantismusthese als Beispiel für einen ‚transitiven‘ Gebrauch von ‚Säkularisierung‘ herangezogen hatte. Tatsächlich ist Weber nicht nur einer der wichtigsten Gewährsmänner ‚transitiver‘ Säkularisierung, sondern regt auch die Theorien intransitiver Säkularisierung mit seiner Untersuchung der ‚Entzauberung‘ der Welt wesentlich an. Wenn Blumenberg sich in der *Legitimität der Neuzeit* nicht eingehend mit Weber auseinandersetzt, spart er also gerade jenen Punkt aus, an dem sich transitiver und intransitiver Begriffsgebrauch überschneiden.

Weber ist auch rezeptionsgeschichtlich zentral für den Säkularisierungsdiskurs, von ihm gehen die entscheidenden Linien aus, mit denen die fraglich gewordene Moderne von der Religion her kritisiert wird. Lukács, Bloch, Benjamin und Adorno denken die Ambivalenz der Weberschen Formel von der ‚Entzauberung‘ weiter – ‚entzaubern‘ kann ja sowohl (intransitiv) das Verschwinden des Zaubers meinen als auch (transitiv) das ‚entzaubern‘ von etwas (durch Gegenzauber) – und formulieren das Konzept der Säkularisierung ‚dialektisch‘:

¹³ Blumenberg (Anm. 6), 131.

Die moderne Entzauberung ist eine Rückverzauberung.¹⁴ Vermittelt über diese Rezeption läßt sich die Konjunktur des Begriffes in der Nachkriegszeit also auf die von Weber instituierte Konstellation von Religion und Moderne zurückverfolgen.

Allerdings – und das ist wohl der Grund dafür, daß Weber bei Blumenberg so selten auftaucht – entwickelt Weber keinen starken *Begriff* von Säkularisierung. Eine kursorische Lektüre seiner Schriften zeigt vielmehr, daß er den Ausdruck außerordentlich selten – kaum zwanzigmal – verwendet, in der Regel im ganz unmetaphorischen Sinn einer Expropriation kirchlicher Güter, seltener auch in der allgemeineren Bedeutung der Freisetzung des Religiösen.¹⁵ Nur in Ausnahmen verwendet Weber ‚Säkularisierung‘ transitiv, bezeichnenderweise in Anführungszeichen: Die Niederländischen Calvinisten etwa haben den religiösen Wert der Armut „dahin ‚säkularisiert‘: daß die Masse der Menschen nur arbeite, wenn die Not sie dazu treibe“.¹⁶ Weber verwendet also die allgemeine Deutungskategorie ‚Säkularisierung‘ nicht in selbstverständlichem Sinne, wie es unter seinen Zeitgenossen durchaus üblich ist. Bezeichnend ist, daß in der Rezeption der *Protestantismus*-Schrift schon bald von ‚Säkularisierung‘ die Rede ist – vor allem Julius Rachfahl gebraucht den Begriff in einem weiten und allgemeinen Sinn –, daß Weber in seinen Antikritiken darauf aber nicht eingeht.

Auch ‚Entzauberung‘ hat in Webers Schriften nur bedingt den Status eines Grundbegriffs. Auch dieser Ausdruck wird selten verwendet und kaum einmal begrifflich entfaltet: Zwar spricht Weber vom „großen religionsgeschichtlichen

¹⁴ Über die Rolle Webers für die Konzeptionen von Lukács, Bloch, Schmitt, Benjamin und Adorno vgl. Norbert Bolz, *Auszug aus der Entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989. Auch für das Denken Löwiths, Blumenbergs wichtigstem Opponenten in der Kritik der Säkularisierung, spielt die Auseinandersetzung mit Weber schon früh eine entscheidende Rolle, vgl. Karl Löwith, „Max Weber und Karl Marx“, in: (Anm. 5), V, 324–407.

¹⁵ So spricht Weber von der ‚Säkularisierung‘ des antiken Tempelbesitzes oder der Klöster im fränkischen Königshaus, im übertragenen Sinne seltener von der ‚Säkularisierung der Rechtssatzung‘ oder auch erweitert von der ‚Säkularisation‘ des Lebens oder des Denkens. In allen Fällen ist die Bedeutung privativ und im obigen Sinne intransitiv: Wenn Weber angesichts des Bedeutungsverlustes der Sekten in Amerika vom „charakteristischen ‚Säkularisations‘-Prozess, dem solche aus religiösen Konzeptionen geborene Erscheinungen in moderner Zeit überall verfallen“, spricht (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920f., I, 212), so meint er damit gerade das Verblässen des Religiösen, ihre Anpassung an die Weltlichkeit und damit ihren Verlust eines dezidiert religiösen Charakters.

¹⁶ Weber (Anm. 15), I, 199. Es gibt nur wenige andere Stellen eines solchen ‚transitiven‘ Gebrauches. So nennt Weber etwa den Fideikommiß eine „säkularisierte Nachbildung“ eines arabischen Instituts (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., Tübingen 1972, 644) oder wenn er die Bedeutung der Clubs in Amerika als „Produkt eines Säkularisationsprozesses“ bezeichnet ([Anm. 15], I, 217). Dabei bleibt unbestimmt, ob damit Bedeutungsschwund oder Verwandlung gemeint ist, vgl. auch die vorige Anm.

Prozeß der Entzauberung der Welt“ als schrittweise Ausschaltung der magischen Heilmittel,¹⁷ aber solche Formulierungen kommen nur in Zusammenfassungen vor oder sind nachträglich in die materialen historischen Untersuchungen eingefügt, denen sie in gewisser Weise fremd bleiben. Weber beschreibt das Verhältnis von Kapitalismus und Protestantismus nicht als ‚Entzauberung‘, auch die Entwicklung der Weltreligionen wird nicht mit dieser Kategorie *erklärt* – als gäbe es eine Eigenlogik der Entzauberung –, sondern durch konkrete Untersuchungen der konkurrierenden Gruppeninteressen.¹⁸ Darüber hinaus spricht Weber von ‚Entzauberung‘ fast immer im privativen Sinne, meist in der wörtlichen Bedeutung der Ausschaltung magischer Heilmittel. Nur ganz ausnahmsweise spricht Weber davon, daß etwas *zu etwas* entzaubert wird; die bekannteste Stelle findet sich in Webers Vortrag *Wissenschaft als Beruf*: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf“.¹⁹ Hier scheint Weber tatsächlich eine Rückverzauberung im Auge zu haben und damit die Interpretation einer ‚Dialektik der Aufklärung‘ zu bestätigen. Aber handelt es sich hier wirklich um einen Kernsatz, an dem Weber seine eigentliche Position und Zeitdiagnose endlich einmal ausspricht oder um einen nur rhetorischen Höhepunkt eines mündlichen Vortrags? Webers Text läßt diese Frage offen und verweigert sich hier wie auch sonst einer expliziten, wohlformulierten ‚Theorie‘ der Entzauberung.

Es ist bezeichnend, daß sich gerade in dieser Frage zwei Lesarten konträr gegenüberstehen: Auf der einen Seite wird Weber als Modernisierungstheoretiker gelesen – was in der Regel mit einer ‚rationalen Rekonstruktion‘ seiner Argumente verbunden ist – und als Klassiker der Soziologie in Anspruch genommen, auf der anderen Seite als bürgerlicher Anti-Marxist, der den Kapitalismus zum Schicksal ‚zurückverzaubert‘.²⁰ Während der Götterkampf für die erste

¹⁷ Weber (Anm. 15), I, 94.

¹⁸ Das ist zum Beispiel der Fall in der *Judentums-Studie*, wo das Explanans gerade nicht (wie oft bei den Zeitgenossen) ein autonomer Prozeß der ‚Vergeistigung‘ ist, sondern der Konflikt zwischen (städtischen und ländlichen) Trägergruppen der israelischen Gesellschaft, vgl. dazu Eckhard Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, Tübingen 2002.

¹⁹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf – Politik als Beruf*, in: *Max Weber Gesamtausgabe*, Abt. 1, Tübingen 1984ff., XVII, 101.

²⁰ Für die erste Position vgl. etwa Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1988, zur Götterkampf-Metapher vgl. ebd., I, 346ff. Für die zweite Position vgl. Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, München 1996, bes. 292ff. Taubes nimmt das Zitat ganz wörtlich als Wiederaufnahme der antiken Schicksalslehre, unter der sich letztlich Herrschaft und mythische Gewalt verberge. Wieder bilden beide Interpretationen ein epistemologisches Paar, vgl. oben Anm. 4

Richtung nur eine Stilblüte ist, nimmt die zweite ihn ganz wörtlich als Zeichen einer mythologischen Geschichtsauffassung. Dabei übersehen beide Seiten nicht nur die rhetorische Natur des Zitats – das man weder wörtlich nehmen noch gänzlich ignorieren kann, dazu später –, sondern auch das Bruchstückhafte von Webers Werk, das weder eine ausgearbeitete Systematik noch eine vollständige Geschichte ‚der‘ Entzauberung liefert. Webers Schriften stellen eher eine Reihe von Essays dar und müssen als solche gelesen werden: Ihre Ausdrucksweise beansprucht weder terminologische Gültigkeit, noch ist sie bloßes Ornament einer Lehre, sondern sie soll gerade etwas zum Ausdruck bringen, was anders nicht gesagt werden kann.²¹ Gerade wegen dieser Unbestimmtheit wird Webers Ausdrucksweise zu einer Art Jargon oder ‚Sondersprache‘ der Säkularisierung, die von allen übernommen wird. Weber ist hier im wahrsten Sinne Stichwortgeber: Er liefert die Sprache, in der über Säkularisierung gesprochen wird, aber er formuliert selbst keine deutliche These.

Weber ist aber nicht nur Essayist, sondern auch Historiker; auch als historisches gehört sein Werk zu den *Voraussetzungen* der von Blumenberg untersuchten Säkularisierungsthese. Man kann etwas schematisch die Säkularisierungsthese als allgemeinen geschichtsphilosophischen Satz unterscheiden von Säkularisierungssätzen, die einzelne Säkularisierungssphänomene diagnostizieren. Von der Neuzeit als mißverständener Säkularisierung zu reden setzt voraus, daß eine Reihe von Phänomenen als Säkularisate beschrieben werden. Dabei fällt auf, daß die Säkularisierungsdebatte immer wieder um eine relativ kleine Zahl solcher Phänomene kreist: Das Naturrecht als Säkularisierung der Gewissensfreiheit, die Souveränität als Säkularisierung der göttlichen Allmacht, das Arbeitsethos als Säkularisierung des protestantischen Heilsbedürfnisses, der Fortschritt als Säkularisierung der Heilsgeschichte – das sind bereits die wichtigsten Topoi.

Es ist nun keineswegs ausgemacht, daß Behauptungen nur die ‚Anwendungen‘ des allgemeinen Säkularisierungsbegriffes sind. Umgekehrt scheint die ‚große Erzählung‘ der Säkularisierungsthese einen wesentlichen Teil ihrer Plausibilität solchen prägnanten und sich wiederholenden Topoi zu verdanken. Demnach erzeugen erst die historischen Untersuchungen zu Einzelphänomenen die Evidenz der Säkularisierung, auf der dann die philosophischen und theologischen Thesen aufruhren. Das bedeutet auch, daß nicht erst der *Begriff* der Säkularisierung rhetorisch ist (insofern er aus dem Juridischen entlehnt ist),

²¹ Über den Essayismus Webers vgl. Philippe Despoix, *Ethiken der Entzauberung. Zum Verhältnis von ästhetischer, ethischer und politischer Sphäre am Anfang des 20. Jahrhunderts*, Bodenheim 1998, bes. 13ff. Allerdings nähert Despoix Webers Schreibweise zu sehr an die der eigentlichen Essayisten Landauer, Lukács etc. an, was vernachlässigt, daß Weber eben auch als Fachhistoriker schreibt – nur eben nicht als Theoretiker oder Philosoph.

sondern daß der ganze Diskurs der Säkularisierung mit einer rhetorischen Evidenz des Beispiels arbeitet.

Darüber hinaus sind schon die Säkularisierungssätze selbst rhetorisch, weil sie meist auf einer intuitiven Ähnlichkeit beruhen. Man kann die historischen Topoi als rhetorische Figuren, genauer als Tropen, vorstellen, denn es handelt sich hier ja immer um die Beziehung von zwei Termen. In der einfachsten Form kann man sie durch Sätze mit dem Wort ‚eigentlich‘ umschreiben: ‚Eigentlich‘ ist die Fortschrittsidee (säkularisierte) Heilsgeschichte, ‚eigentlich‘ ist der Geist des Kapitalismus (säkularisierte) puritanische Ethik. Die Prägnanz der Topoi beruht dabei gerade darauf, daß die Beziehung zwischen den beiden Termen nicht explizit gemacht, sondern einfach gesetzt wird, wie man eine Metapher setzt: Wenn man davon spricht, die Attribute der göttlichen Unendlichkeit seien auf das Universum ‚übertragen‘ worden, so bedeutet das doch zunächst, daß eine Metapher (genauer: ein metaphorischer Ausdruck) gebildet werden kann: Das Universum ist so unendlich wie es Gott war.²²

‚Rhetorik‘ meint hier freilich mehr als bei Blumenberg: einen Diskurs, dessen Evidenz auf einer anschaulichen, nicht expliziten Logik beruht und der die sprachlichen Mittel zur Überzeugung benutzt.²³ Man muß sich hier von der klassischen Figurentheorie lösen, die in der Metapher nichts anderes als die Ersetzung eines Eigentlichen durch das Übertragene sieht. Tatsächlich bestehen Metaphern ja nicht nur aus einem ausgetauschten Wort, sondern aus der Spannung des metaphorischen Ausdrucks mit seinem Kontext, also aus der Spannung von Satz und Wort.²⁴ Als eine solche Spannung können auch Säkularisierungssätze betrachtet werden, wobei der Kontext und das eingefügte ‚metaphorische‘ Element – also technisch gesprochen *tenor* und *vehicle* – in ihrer Funktion auswechselbar sind: Es ist sowohl möglich, in einem religiösen Satz ein modernes Wort einzubauen (Die Christen sind die Kommunisten des Alter-

²² Die Rhetorizität der Säkularisierung gilt hier wohlgerne für die Evidenz des Säkularisierungsdiskurses; sie impliziert daher nicht notwendig die Behauptung, daß dieser Prozeß sich auch *historisch* durch Metaphern vollzogen hat (so die These von August Langen, „Zum Problem der sprachlichen Säkularisation in der deutschen Dichtung des 18. und 19. Jahrhunderts“, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 83 [1963], 24–42). Zwar mag im Spätmittelalter das Universum ‚gleichsam unendlich‘ genannt worden sein, aber das trifft nicht für alle Säkularisierungssätze zu: Der Kapitalismus wurde erst zu Webers Zeit ‚gleichsam protestantisch‘ genannt. Zum Verhältnis von Diskurs und historischem Prozeß vgl. unten Abschnitt VI.

²³ Rhetorik in diesem Sinne umfaßt also sowohl einen persuasiven (Wirkung) als auch den tropologischen (Abweichung) Aspekt; dabei ist die Nullstufe der Abweichung nicht nur die wörtliche Rede, sondern auch die Konvention wissenschaftlicher Darstellung, die sich ja auch als frei von persuasiver Rhetorik versteht.

²⁴ Zur Theorie der Metapher und bes. der Spannungstheorie vgl. die Darstellung bei Paul Ricoeur, *Die lebendige Metapher*, München 1986, bes. die Diskussion von I. A. Richards, M. Black, M. Beardsley 133ff., hier auch weitere Literatur.

tums) als auch umgekehrt (Die Kommunisten sind die Christen der Moderne). Das einzelne Motiv ist also nur im Zusammenhang verständlich, in dem es ‚vertextet‘ ist; neben die rhetorische Analyse einzelner Figuren muß also die literarische Untersuchung dieses textuellen Zusammenhangs treten. ‚Literarisch‘ ist eine solche Untersuchung insofern, als der Zusammenhang in der Regel kein logischer oder explizit-argumentativer ist – also keine Säkularisierungsthese im obigen Sinne –, sondern aus einer Verbindung verschiedener rhetorischer, narrativer oder argumentativer Verfahren besteht.

Denn bevor aus den Säkularisierungssätzen Säkularisierungsthesen werden, verbinden sie sich zu *Texten*, deren Kohärenz ebenfalls implizit ist. ‚Säkularisierung‘ wird hier nicht (oder nicht nur) direkt ausgesagt, sondern mit komplexen Verfahren dargestellt, die dort im engeren Sinne ‚literarisch‘ werden, wo Form und Inhalt konvergieren: wo die Aussage eine bestimmte Form vorschreibt und die Form die Aussage unterstützt und plausibel macht. Weil solche komplexen Texte sich einer eindeutigen Interpretation ebenso versperren wie sich der Deutungsmacht ihrer Autoren entziehen, können sie weder in einen klaren ‚eigentlichen‘ Sinn – sei es modernen, sei es theologischen – übersetzt noch auf eine strategische Intention der Autoren reduziert werden. Gegenüber Blumenbergs Denunziation der Kategorie als uneigentlich und illegitim versuche ich also, die Rhetorizität von Säkularisierung in einem starken Sinne zu verstehen: als irreduzibler Anteil der Darstellungsform am Aussagegehalt von ‚Säkularisierung‘.

Um diesen Überschuß an Bedeutung zu erfassen, muß man die Texte ‚stillstellen‘: von ihrer Referenz absehen und sie aus ihrem Kontext lösen. Es ist wichtig zu sehen, daß diese Isolation ein methodischer Schritt ist. Die Rhetorizität und Literarizität des Säkularisierungsdiskurses zu betonen, heißt nicht, daß ‚Säkularisierung‘ sich in ‚bloßer‘ Rhetorik erschöpft, daß es nur ein leeres Wort ist, dem nichts entspricht. Natürlich gibt es historische Prozesse, die dem entsprechen, was man klassisch als ‚Säkularisierung‘ beschrieben hat. Aber diese Prozesse werden in den Beschreibungen nicht einfach abgebildet, sondern in Texte transformiert, die zwischen historischem Verstehen und Selbstbeschreibung, zwischen Wertung, Behauptung und Analyse schwanken und die gerade aus diesem Schwanken besondere Sinneffekte produzieren.

Es ist gerade die geschichtliche Dimension von ‚Säkularisierung‘, die Neigung und Eignung der Kategorie, zum Zentrum einer großen Erzählung zu werden, die den Blick auf jene komplexen Bedeutungsprozesse verstellt hat. Die Stillstellung des Textes muß daher auch hier zunächst von der großen Geschichte absehen, um die Beschreibung der Phänomene, den Säkularisierungstext einer feineren, synchronen und formalen Lektüre unterwerfen zu können. Allerdings verschwindet die Geschichte dabei nicht einfach, sondern verschiebt sich in die Narration, denn wie wir sehen werden, spielt das narrative Moment in der Rhetorik der Säkularisierung eine entscheidende Rolle. Schon die Analyse dieser Narration wird freilich zeigen, daß die Geschichte der Säkularisierung

keinesfalls eine einfache, schicksalhaft und unwiderruflich fortschreitende Entwicklung ist, sondern ihren Sinn nur als sehr viel indirektere und komplexere Geschichte gewinnen kann.

Um die Kategorie ‚Säkularisierung‘ wirklich zu verstehen, muß man daher ihre Darstellungen ‚lesen‘. Eine solche rhetorisch-literarische Perspektive könnte einen Neuansatz ‚nach Blumenberg‘ ermöglichen, der dessen Kritik aufnimmt, aber über die philosophische und ideologiekritische Fixierung des Begriffes hinausgeht. Gegenüber Blumenberg schlage ich dabei eine doppelte Verschiebung vor: von der Säkularisierungsthese (der Geschichtsphilosophie) zu den Säkularisierungssätzen und -texten (der historischen Darstellung), von der ideologiekritischen Behandlung der Rhetorik zu ihrer literarischen. Das bedeutet: von der Rhetorik des Wortes ‚Säkularisierung‘ zur ‚Rhetorik der Säkularisierung‘ als einem bestimmten Genre, d.h. einem ‚literarischen‘ Zusammenhang bestimmter Themen und Argumentationsweisen.

III.

Es liegt nahe, die ‚Rhetorik der Säkularisierung‘ am von Blumenberg ausgesparten Werk Max Webers zu untersuchen. Das kann hier freilich nur exemplarisch geschehen, ohne Webers Texten insgesamt gerecht zu werden, geschweige denn, Neues in Fragen der werkgeschichtlichen Genese oder des intellektualgeschichtlichen Kontextes sagen zu wollen.²⁵ Es geht bei der Suche nach jener Rhetorik ja auch nicht darum, Webers Argumentation in all ihrer Komplexität zu rekonstruieren, vielmehr soll in einer gewollt ‚oberflächlichen‘ Lektüre – also einer Lektüre, die glaubt, daß Beziehungen auf der Textoberfläche für dessen Struktur und Inhalt eine wichtige Bedeutung haben – ihre literarische und rhetorische Form verdeutlicht werden.

Die exemplarische Natur solcher Lektüren liegt freilich auch in der Natur der Sache: Stimmt meine These von der Rhetorizität des Säkularisierungsdiskurses, so gibt es ja gerade keine zitierbaren ‚Schlüsselstellen‘, an denen die Thesen klar formuliert sind. Mehr noch: Auch vom Text als Ganzem gibt es keine kohärente Interpretation, die ihn auf sein eigentlich Gemeintes zurückführt. Denn wenn der Diskurs der Säkularisierung sich gerade durch eine Bewegung des Ausweichens, des Verschleierns, des zugleich Sagens und Nicht-Sagens auszeichnet, so kann die Lektüre auf diese Bewegungen zwar hinweisen, aber nicht eindeutig sagen, was diese Bewegungen bedeuten – so daß immer

²⁵ Daher werde ich auch nicht zwischen den verschiedenen Fassungen des *Protestantismus*-Aufsatzes differenzieren und mich auf die letzte Fassung beschränken. Zur Genese des Entzauberungskonzeptes innerhalb des Werkes von Weber vgl. Johannes Winckelmann, „Die Herkunft von Max Webers ‚Entzauberungs‘-Konzeption“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980), 12–53.

auch andere Lektüren möglich sind.²⁶ Ich werde dabei zunächst Webers Beschreibung der Säkularisierung als historischer Prozeß in *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* untersuchen. In einem zweiten Schritt werde ich das Verhältnis, das Weber diesem Prozeß gegenüber einnimmt – den Ort, von dem aus er spricht – erörtern und schließlich seine Selbstcharakterisierung in *Wissenschaft als Beruf* diskutieren, dabei wird auch das ambivalente Bild des Götterkampfes zur Sprache kommen.

Die *Protestantismus*-Schrift ist ein komplexer Text und läßt sich keinesfalls auf die oben erwähnte Figur (Der Kapitalismus ist ‚eigentlich‘ Protestantismus) reduzieren. Schon oberflächlich betrachtet besteht der Text aus der Verschränkung und Verschmelzung zweier Beziehungen zwischen Kapitalismus und Protestantismus: der strukturellen Ähnlichkeit und der genetischen Herkunft, rhetorisch gesprochen also zwischen Metapher und Metonymie. Wie wir sehen werden, macht gerade die Verbindung dieser beiden Elemente den Text komplex und verhindert, daß er auf eine einfache Formel gebracht werden kann.

Weber beginnt seinen Text zunächst mit einer Erörterung der Ähnlichkeit von Kapitalismus und Protestantismus, allerdings in der äußerlichsten Form: der bloß statistischen Korrelation von Konfession und Berufswahl. Auf den folgenden Seiten *kritisiert* Weber nun alle möglichen anderen Formen, in denen eine direkte Ähnlichkeit gesehen werden kann und tatsächlich auch behauptet worden ist: Weder sei der Protestantismus einfach traditionsfeindlich – stifte er doch eine neue Tradition –, noch zeichne er sich durch ‚Weltlichkeit‘ aus – im Gegenteil sei gerade der Calvinismus der Welt gegenüber ausgesprochen kritisch. Die Ähnlichkeit von Protestantismus und Kapitalismus wird erst über ein Drittes hergestellt, über den ‚Geist‘ des Kapitalismus, der für Weber bekanntlich ein spezifisches Ethos des Berufs und der asketischen Lebensführung ist. Weber führt den Geist zunächst vorsichtig, kritisch und in fremdem Namen ein als „Geist der Arbeit“, des ‚Fortschritts‘ oder wie er sonst bezeichnet wird, dessen Weckung man dem Protestantismus zuzuschreiben neigt“, um sogleich einzuschränken, dieser Geist dürfe nicht, „wie es heute zu geschehen pflegt, als ‚Weltfreude‘ oder irgendwie sonst im ‚aufklärerischen‘ Sinn verstanden werden“.²⁷ So vorbereitet wird der Geist als „historisches Individuum“ – später

²⁶ Weniger unproblematisch als diese Offenheit im Ergebnis ist der Umstand, daß meine Lektüre sich auch nicht auf einen konsistenten rhetorik- oder literaturtheoretischen Theoriezusammenhang stützen, sondern auch hier nur das eine oder andere herausgreifen kann (daher wird auch auf einen genauen Nachweis der jeweiligen Konzepte verzichtet). Da es keinen ausgebildeten Standard für die Analyse von nicht (im engen Sinne) ‚literarischen‘ Texten gibt, möge man diesen Eklektizismus verzeihen.

²⁷ Weber (Anm. 15), 29. Im folgenden wird auf diesen Text mit einfachen Seitenzahlen verwiesen. Erst Webers Kritik an der von Seiten des Kulturprotestantismus ja immer wieder behaupteten ‚natürlichen‘ Affinität des Protestantismus zur Moderne gibt seiner Position die dialektische Stärke, die ihn für den späteren ‚dialektischen‘ Säkularisierungsdiskurs anschlussfähig macht.

wird er von ‚Idealtyp‘ sprechen – eingeführt; ein solches Individuum könne nicht definiert werden, sondern müsse „aus seinen einzelnen der geschichtlichen Wirklichkeit zu entnehmenden Bestandteilen allmählich *komponiert* werden“ (30). Der ‚Geist‘ erscheint im Text nicht als eine theoretische Konstruktion, sondern tritt auf wie ein Akteur, den wir anschaulich sehen, bevor wir ihn verstehen.²⁸ Weber betont zunächst seine *Unverständlichkeit*: In der frühkapitalistischen Moral werde „nicht einfach Lebenstechnik, sondern eine bestimmte ‚Ethik‘ gepredigt“ (33), denn der Erwerb ist „so rein als Selbstzweck gedacht, daß es als etwas gegenüber dem ‚Glück‘ oder dem ‚Nutzen‘ des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint“ (35). Weil er Mittel (die Arbeit) und Zweck (das Leben) vertauscht, ist der Geist des modernen rationalen Kapitalismus eine „für das unbefangene Empfinden schlechthin sinnlose Umkehrung des, wie wir sagen würden ‚natürlichen‘ Sachverhalts“ (36). Der Agent von Webers Geschichte, der ‚Geist des Kapitalismus‘ ist also keineswegs der Geist ‚des‘ Rationalismus, und Weber erzählt daher auch nicht einfach die eine und lineare Geschichte ‚des‘ Rationalismus, der sich etwa langsam gegen den Traditionalismus durchsetzt. Im Gegenteil machen seine ‚Unnatürlichkeit‘ und Unverständlichkeit den Geist zum prädestinierten Agenten einer mehrschichtigen Erzählung, in der hinter einer oberflächlichen Verständlichkeit eine andere Logik verborgen ist: Der Kapitalismus, der so maschinenhaft rational wirkt, enthält in Wirklichkeit einen ‚Geist‘. Gerade die ‚Unnatürlichkeit‘ verlangt eine Erklärung, für die Weber auf die Religion zurückgreift, die ebenfalls ein Ethos jenseits des Nützlichkeitsdenken und damit etwas dem Individuum transzendentes und ‚widernatürliches‘ postuliert.²⁹

Das Paradox des irrationalen Rationalismus bildet die Grundlage von Webers Darstellung und den Kern eines tragischen Plots. Es handelt sich hier nämlich nicht nur um ein logisches Paradox bzw. dieses logische Paradox wird so gleich auch als zeitliches beschrieben: Nachdem Weber die ‚unnatürliche‘ ‚Um-

²⁸ Als „provisorische Veranschaulichung“ für den Geist des Kapitalismus zitiert Weber hier Benjamin Franklins *Advice to a young tradesman*; erst am Ende des Textes – auf den letzten Seiten wird Weber auf Franklins Text zurückkommen – werden wir dieses Beispiel eigentlich ‚verstehen‘.

²⁹ Der widernatürlichen Verkehrung des modernen Geistes entspricht ein komplexer Begriff von Rationalisierung – „ein historischer Begriff, der eine Welt von Gegensätzen in sich schließt“ (62) –, weshalb Weber auch von einer Rationalisierung zu einer irrationalen Lebensführung sprechen kann, vgl. 35, Anm.; vgl. zur Verkehrung von Mittel und Zweck auch Karl Löwith (Anm. 14), bes. 354 ff. – Nicht weniger paradox als das Ende ist auch der Ausgangspunkt von Webers Geschichte: Die radikale Prädestinationslehre führt keinesfalls von sich aus zu ihren kapitalistischen Konsequenzen, sondern scheint im Gegenteil zunächst gar keine Handlungsanreize zu bieten. Erst durch eine Umkehrung des Verhältnisses von Gnadestand und Handeln – dieses ist nicht mehr Folge, sondern Zeichen von jenem – kann er wirksam werden.

kehrung‘ des kapitalistischen Geistes als Ethos beschrieben hat, betont er, daß der Kapitalismus *heute* dieses Geistes nicht mehr bedarf. Weil marktrationales Handeln innerhalb des einmal entwickelten Kapitalismus wirklich nur noch Anpassung und somit nützlich ist, ist heute kein besonderes Ethos mehr notwendig – der ‚Geist des Kapitalismus‘ ist also auch insofern ein historisches Individuum, als er historisch geworden ist. Daher sehen wir ihn auch nicht mehr und halten den Kapitalismus schlicht für rational oder für geistlos. Nur wenn wir die Gegenwart mit der Vergangenheit vergleichen, wird das Paradox überhaupt *sichtbar* – um es herauszuarbeiten, wechselt Weber daher immer wieder von ‚heute‘ zu ‚damals‘ –, *verständlich* wird es nur, wenn seine Geschichte erzählt wird. Ohne diese Erzählung, ohne die Schilderung, *wie* sich der Geist entwickelt und verwandelt, wäre Webers Text kaum plausibel. Die Ereignisse werden also narrativ ‚erklärt‘, d.h. werden in eine Bedeutungseinheit integriert, ohne allgemeinen Gesetzen subsumiert zu werden. Weil diese Integration nicht nur qualitativ unbestimmt ist, sondern auch die ‚Einheit‘ der Bedeutung fragil bleibt, ist eine solche Erklärung immer komplex. Daher ist auch die ‚erklärende‘ Erzählung niemals eine einfache chronologische Aufzählung der Ereignisse, sondern stets auch eine Strukturierung durch eine bestimmte Zeitlichkeit, Perspektive und andere literarische Mittel.³⁰

Auch Webers Erzählung ist komplex, sie zeichnet sich durch zahlreiche Sprünge und eine große Flexibilität der Zeitstufen und Tempora aus. Man betrachte etwa folgende, relativ typische Passage über die Entwicklung der calvinistischen Seelsorge im 16. Jahrhundert.

Es wird einerseits schlechthin zur Pflicht gemacht, sich für erwählt zu halten, und jeden Zweifel als Anfechtung des Teufels abzuweisen, da ja mangelnde Selbstgewißheit Folge unzulänglichen Glaubens, also unzulänglicher Wirkung der Gnade sei. Die Mahnung des Apostels zum „Festmachen“ der eigenen Berufung wird also hier als Pflicht, im täglichen Kampf sich die subjektive Gewißheit der eigenen Erwähltheit und Rechtfertigung zu erringen, gedeutet. An Stelle der demütigen Sünder, denen Luther, wenn sie in reuigem Glauben sich Gott anvertrauen, die Gnade verheißt, werden so jene selbstgewissen ‚Heiligen‘ gezüchtet, die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden. Und andererseits wurde, um jene Selbstgewißheit zu erlangen, als hervorragendstes Mittel rastlose Berufarbeit eingeschärft. Sie und sie allein verscheuche den religiösen Zweifel und gebe die Sicherheit des Gnadenstandes. (105f.)

Weber beginnt hier im 16. Jahrhundert im Präsens und in der indirekten Rede, geht dann zum Urchristentum über und, im selben Satz, zurück zur frühen Neuzeit, um dann unvermittelt ‚unser‘ Wiedererkennen, ebenfalls im Präsens darzustellen. Mit ‚andererseits‘ setzt der Text im Präteritum fort, die anschließende Paraphrase bedient sich (erstmal) der indirekten Rede. Der Text wird

³⁰ Zur narrativen Erklärung vgl. Hayden White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a.M. 1991, bes. 19–25.

komplex durch die Verschränkung verschiedener Strukturen: der logischen Gliederung (einerseits – andererseits), der erzählten Zeit (Antike, frühe Neuzeit, Gegenwart), der Tempusstruktur (Präsens – Präteritum) und schließlich des Verhältnisses von direkter und indirekter Rede.

Charakteristisch für Webers Erzählweise ist ferner, daß die narrativen Partien immer wieder unterbrochen werden: Nicht nur überwiegen die Zustandsschilderungen die Handlungsschilderungen bei weitem, in die Erzählung sind auch immer wieder reflektierende Erörterungen, sei es methodischer, sei es allgemeiner Natur, eingeschaltet. Nach langen Vorklärungen über Nicht-Ähnlichkeit von Protestantismus und Kapitalismus, über die Paradoxie des irrationalen Geistes und über die ethische Berufskonzeption beginnt mit dem zweiten Hauptteil endlich die Narration – um gleich wieder unterbrochen zu werden: Weber stellt in klassisch-knapper Form die Akteure vor – die verschiedenen Richtungen des asketischen Protestantismus –, aber nicht einmal zwei Seiten später wendet sich Weber zuerst der methodischen Frage der Bedeutung der Theologie als Handlungsmotiv zu. Wenn er nach diesem Exkurs zum Calvinismus als einem der Agenten zurückkommt, geht der Text sofort wieder von der Handlung zur Darstellung über, zu einer Paraphrase der Prädestinationslehre, konsequenterweise im Präsens. Erst danach wird die Handlung fortgesetzt:

Aus dem menschlich verständlichen ‚Vater im Himmel‘ des Neuen Testaments, der sich über die Wiederkehr des Sünders freut, wie ein Weib über den wiedergefundenen Groschen, ist hier ein jedem menschlichen Verständnis entzogenes transzendentes Wesen geworden, welches von Ewigkeit her nach gänzlich unerforschlichen Ratschlüssen jedem einzelnen sein Geschick zugeteilt und über alles Kleinste im Kosmos verfügt hat. Gottes Gnade ist, da seine Ratschlüsse unwandelbar feststehen, ebenso unverlierbar für die, welchen er sie zuwendet, wie unerreichbar für die, welchen er sie versagt. In ihrer pathetischen Unmenschlichkeit mußte diese Lehre nun für die Stimmung einer Generation, die sich ihrer grandiosen Konsequenz ergab, vor allem eine Folge haben: ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums. (93)

Auf den folgenden Seiten wird nun, erneut erörternd und paraphrasierend, dieser Zustand der Vereinsamung beschrieben. Die eigentliche Handlung vollzieht sich also an der Nahtstelle zweier Beschreibungen, sie entwickelt sich gleichsam ruckweise in den Zusammenfassungen und Ausblicken von Webers Darstellung.³¹

³¹ Große Teile der *Protestantismus*-Studie bestehen aus Fallstudien über Baxter, Spener und Barclay, also gewissermaßen aus stillgestellter Erzählung. Durch das Überwiegen der Beschreibung werden Zusammenfassung und Überleitung zum besonders geeigneten Ort der Handlungsschilderungen, nicht zufällig werden diese hier auch besonders bildhaft. So läßt Weber am Schluß des ersten Abschnitts des zweiten Hauptteils die personifizierte Askese handeln, das: „Jetzt trat sie auf den Markt des Lebens, schlug die Türe des Klosters hinter sich zu und unternahm es, gerade das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken“ (163). Ein ähnliches Phänomen sind die abstrakten und

Daß Weber keine lineare Erzählung schreibt, liegt bereits in seiner Methode: Anders als der Historismus kennt Weber keine ‚natürlichen‘ Akteure, sondern diese müssen immer wieder konstruiert und reflektiert werden. Zwischen den so komponierten Idealtypen besteht weder gesetzmäßige Kausalität noch natürliche Entwicklung, sondern nur ‚Wahlverwandtschaft‘, d.h. eine bestimmbare und explizit angebbare Korrelation, wie sie für Weber etwa zwischen dem städtischen Bürgertum und einer Ethik der innerweltlichen Bewährung besteht.

Über diese explizite Begründung auf der Ebene der typologischen Kausalitäten hinaus wird die Handlung aber auch durch eine bestimmte Erzählweise plausibel gemacht: Sie wird *motiviert*, indem ihr Verlauf rhetorisch vorbereitet und darstellerisch auf einsichtige Weise strukturiert wird. Die Techniken der Darstellung – topographische Logik der Gegensätze, Symbolik, Andeutung und Vorwegnahme – machen aus einer Geschichte, die explizit nur als (typologisch) wahrscheinliche Abfolge insgesamt kontingenter Ereignisse beschrieben wird, eine zunehmend notwendige Entwicklung, die ‚nicht anders kommen konnte‘.³²

Diese Motivierung vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen. Rein kompositorisch ist Webers Text immer dort motiviert, wo der Verlauf der erzählten Geschichte mit dem Verlauf des erzählenden Textes parallelisiert wird, etwa wenn die ‚Vereinsamung‘ im Text gerade in dem Moment auftaucht, in dem sie in der Geschichte wirksam wird. Diese Motivation verstärkt sich, wenn sie vorbereitet wird: So nimmt das puritanische Zeitsparen bei Baxter das kapitalistische vorweg: „Es heißt *noch* nicht wie bei Franklin: ‚Zeit ist Geld‘, aber der Satz gilt gewissermaßen im spirituellen Sinn“ (168f., meine Hervorhebung). Hier wird die Ähnlichkeit zum Keim einer Entwicklung, deren Geschichte wiederum durch die Ähnlichkeit motiviert sein wird: Sie bestätigt nur, was der Vergleich schon vorwegnahm.³³

allgemeinen Betrachtungen der ‚Einleitung‘ und der ‚Zwischenbetrachtung‘ der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*.

³² Zur Motivation als in die Erzählung integrierte Erklärung, vgl. Gérard Genette, „Vraisemblance et motivation“, in: ders., *Figures II*, Paris 1969, 71–101. Weil Motivation zwischen der Perspektive der Akteure und der Perspektive des das abgeschlossene Geschehen übersehenden Erzählers schwankt, führt sie oft zu charakteristischen Zweideutigkeiten, vgl. dazu Matias Martinez, *Doppelte Welten. Struktur und Sinn zweideutigen Erzählens*, Göttingen 1996, bes. 13–36, hier auch zur Begriffsgeschichte des Konzepts. Bereits Webers Begriff der ‚Wahlverwandtschaften‘ hat ja deutliche literarische Konnotationen.

³³ Vgl. auch die schon zitierte Stelle, daß „*schon* Calvin“ behauptet, daß die Armut der Volksmassen ethisch erwünscht sei (199, meine Hervorhebung). Sehr charakteristisch ist auch hier das Springen zwischen den Zeitstufen, etwa wenn Weber mitten aus dem Rahmen der Erörterung der Askese im 17. Jahrhundert in die Gegenwart springt: Er behauptet, daß „die Einschärfung der asketischen Bedeutung des festen Berufs das moderne Fachmenschentum ethisch verklärt“ (178), obwohl es diesen Fachmenschen zum Zeitpunkt der Handlung noch gar nicht gibt.

Zweitens macht aber auch schon der Reichtum der Beschreibung die Handlung wahrscheinlich: Während der langen Paraphrase calvinistischer Lehre staut sich die Handlung gleichsam auf, die Erwartung der Fortsetzung wird immer größer – die so lange ausgeführte Lehre ‚muß‘ jetzt zur Vereinsamung führen. Und Webers Zustandsbeschreibungen sind außerordentlich detailreich, nicht selten verschwindet die Hauptlinie der Argumentation hinter einer Fülle von Nebenerwägungen, die den Eindruck verstärken, daß alles, was erzählt wird, miteinander zusammenhängt. Insbesondere in den Anmerkungen gibt es eine Vielzahl ‚freier Motive‘, also Beschreibungen und Erörterungen, die nicht unmittelbar zur Sache gehören, aber die ‚Wahrscheinlichkeit‘ des Dargestellten durch ihre Lebhaftigkeit erhöhen. Es gibt geradezu eine Reihe von sehr konkreten, persönlich gefärbten ‚Urszenen‘ des protestantischen Geistes – oft sind es Reiseerfahrungen, stammen also tatsächlich aus der befremdeten Perspektive des Beobachters –, deren Prägnanz der Leser nicht leicht vergißt: so der asketisch-sparsame Geschäftsmann, der einer teuren medizinischen Behandlung nicht zustimmen will (vgl. 189), so der das Geschäft als Sport betreibende Amerikaner im Gegensatz zu seinem distinktionsbewußten deutschen Schwiegersohn (vgl. 204), so vor allem die Taufe einer amerikanischen Sekte, die ihren Mitgliedern damit auch Bonität und Rechtschaffenheit bescheinigt (vgl. 209ff.).

Motiviert erscheint die Handlung ferner durch die von Weber ausgesprochen virtuos gehandhabte Paraphrase. Diese ist meist nicht deutlich von Webers eigenem Diskurs unterschieden – etwa durch indirekte Rede oder *verba dicendi* –, manchmal kann sie sogar in die erste Person eines fiktionalen Ichs übergehen.³⁴ Die bewegte Temporal- und Perspektivenstruktur erlaubt es Weber, fremde Positionen nicht nur von außen zu beschreiben, sondern gleichsam selbst zu Wort kommen zu lassen. In der oben zitierten Passage über die vereinsamende Wirkung der Prädestinationslehre wird zwischen Zusammenfassung und Vorausschau ein Satz geschoben, der die calvinistische Gnadenlehre paraphrasiert. Das hat zur Folge, daß sich der Zusammenhang dieser Lehre mit ihrer Wirkung von selbst, ohne Mitwirkung Webers herzustellen scheint. An anderen Stellen ermöglichen die verschiedenen Niveaus der Paraphrase bzw. des Zitats einen gleitenden Übergang von der Darstellung fremder Ansichten zum eigenen Kommentar, welcher der Argumentation den Anschein der Kohärenz und Notwendigkeit gibt.³⁵

³⁴ Solche Vermischung von direkter und indirekter Rede findet sich vor allem an den Höhepunkten der Darstellung und bei Inhalten, die Weber besonders sympathisch sind: Der Willen Gottes sei uns unverständlich oder nur zum Teil bekannt. „An diese Fragmente der Ewigen Wahrheit allein können wir uns halten, alles andere: – der *Sinn* unseres individuellen Schicksals, – ist von dunklen Geheimnissen umgeben, die zu ergründen unmöglich und vermessen ist“ (93). Man beachte das sukzessive Verschwinden der Zitatmarkierung 92f.

³⁵ Sehr charakteristisch ist auch der schon zitierte Satz über die calvinistische Seelsor-

Vor allem aber wird der Text durch ein System von Entsprechungen motiviert, das unterhalb der expliziten Ebene der ‚Wahlverwandtschaften‘ die Erzählung strukturiert. Weber vergleicht die dargestellten Ereignisse und Akteure immer wieder mit anderen Erscheinungen aus der modernen Lebenswelt: Die Zeiteinteilung im Kapitalismus entspricht jener im Mönchtum (vgl. 168), die Sexualmoral der Puritaner ähnelt jener der rationalen Sexualhygiene (vgl. 170), die Standardisierung der Produkte entspricht der modernen Uniformierung des Lebensstils (vgl. 187). Auch der für den Text entscheidende Unterschied von Calvinismus und Luthertum wird durch Vergleich mit der Gegenwart verdeutlicht: Der Calvinismus entspricht dem englischen asketischen, das Luthertum dem gemüthlichen deutschen Nationalcharakter, oder, etwas anders: Der Calvinismus ist die Religion der Geschäftsleute, der Pietismus eine für die leisure-class (vgl. 145). Diese Beziehungen sind für Weber weder Kausalbeziehungen noch haben sie dieselbe typologische Funktion wie etwa die ‚Wahlverwandtschaft‘ zwischen Bürgertum und asketischer Ethik, deren Bildung bei Weber ein expliziertes und reflektiertes Verfahren ist. Die Querverbindungen, von denen oben die Rede war, haben dagegen eher eine illustrative als eine argumentative Funktion: Sie sind gleichsam ‚nicht ganz ernst gemeint‘ und werden nur im Vorbeigehen, im Rahmen der Erzählung und des historischen Arguments getroffen.

Durch diese und ähnliche Verfahren erhält Webers Geschichte einen ‚zwingenden‘ Charakter, ohne daß die hier wirksame Kausalität explizit gemacht werden müßte. Die Stärke einer solchen narrativen Erklärung besteht ja gerade in der Möglichkeit, die Grundlagen der eigenen Argumentation – und damit, wie wir sehen werden, auch den eigenen Standpunkt – im Dunkeln lassen zu können. So scheint Weber manchmal eine Art ‚historischer Psychologie‘ zu nutzen, zugleich spricht er der Psychologie die Kompetenz für diese Zusammenhänge explizit ab.³⁶

ge: „An Stelle der demütigen Sünder, denen Luther, wenn sie in reuigem Glauben sich Gott anvertrauen, die Gnade verheißt, werden so jene selbstgewissen ‚Heiligen‘ gezüchtet, die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden“ (105). Hier spricht Weber zunächst unmarkiert im Namen Luthers von den demütigen Sündern, dann – markiert – von den selbstgewissen Heiligen und schließlich scheinbar im eigenen Namen von den ‚stahlharten puritanischen Kaufleuten‘.

³⁶ In der *Protestantismus*-Schrift, deren Thema ja der ‚Geist‘ ist, ist diese Psychologie noch sehr präsent, Weber spricht von ‚Hemmungen‘ und ‚Affekten‘, bezeichnenderweise in Anführungszeichen, vgl. 133. Webers Darstellung ist hier viel psychologischer als die ähnliche von Ernst Troeltsch, vgl. dazu auch meinen Aufsatz „Ernst Troeltsch und die Erzählung der ‚Säkularisierung‘“, erscheint in *Weimarer Beiträge* 50/2 (2004). Weber entwickelt die Psychologie der Askese immer auch als eine Subjekttheorie nach Nietzsche, vgl. 117f.

Man kann vermuten, daß sich in den Problemen und Lösungen von Webers *Protestantismus*-Schrift eine typische Struktur der Erzählungen von der Säkularisierung widerspiegelt. Denn diese wollen immer zwei Dinge zugleich sagen: daß aus der Religion etwas anderes geworden ist, daß dieses andere aber immer noch Religion sei; daß die Religion der Moderne ähnele, aber doch auch radikal verschieden sei. Die Paraphrase, aber auch die narrative Topographie der ‚Entsprechungen‘ lassen einen Text entstehen, in dem Religion und Kapitalismus nebeneinander stehen und sich wechselseitig erklären können, ohne daß sie identifiziert würden. Die Erzählung greift hier also wieder auf die Metapher zurück, die Metapher wird umgekehrt gerade möglich, weil sie eine Funktion der Erzählung ist. Ähnlichkeit und Folge, Metapher und Metonymie verweisen aufeinander, um den unmöglichen Übergang von der Prädestination zum Erwerbsgeist darzustellen. Ein typisches narratives Problem – eine Grenze wird überschritten, die eigentlich nicht überschritten werden kann – wird auf typische narrative Weise gelöst: durch die Kombination von Erzählung und literarisch-rhetorischer ‚Motivation‘.

IV.

‚Säkularisierung‘ läßt sich also tatsächlich als Erzählung, genauer: als motivierte Erzählung, verstehen. Eine Erzählung ist aber nicht nur eine Darstellung einer Geschichte, sondern impliziert immer auch ein Verhältnis zwischen dem Erzählten und dem Erzählen selbst, zwischen dem narrativen Inhalt und der *Narration*, also jener in jedem Erzählen mitgesetzten Instanz, die den Erzähltext hervorzubringen scheint.³⁷ Freilich kann diese Instanz bis zum Verschwinden abstrakt sein, wie in der ‚normalen‘ historischen Erzählung, also im disziplinar bestimmten Erzählen der wissenschaftlichen Historiographie: Die Ereignisse werden in einer unbestimmten Vergangenheit angesiedelt, Bezug auf die Gegenwart wird höchstens in Vorworten oder ähnlichen Paratexten hergestellt, die Erzählung hat keine bestimmte Perspektive – sie weiß alles, sogar das später Geschehene –, ihre Stimme ist die unbestimmte Stimme der Wissenschaft.³⁸ Gerade das ist nun bei Weber aber nicht der Fall.

Am offensichtlichsten ist das bei der Zeitlichkeit des Weberschen Textes, die komplexer ist als bisher dargestellt. Wir haben schon gesehen, daß der Geist

³⁷ Zur Frage der Narration vgl. Gérard Genette, *Die Erzählung*, München 1998, bes. 15ff., 151ff. Im folgenden werden diese erzähltheoretischen Termini allerdings auf ein ihnen fremdes Gebiet übertragen, weil sie ja keine Erzählung im eigentlichen Sinne beschreiben, sondern eher einen diskursiven Text.

³⁸ Zur Normalform einer ‚glatten‘ historischen Erzählung vgl. Roland Barthes, „Le discours de l’histoire“, in: ders., *Le bruissement de la langue*, Paris 1984, 163–177; zum Verhältnis von Geschichtsschreibung und Institution vgl. Michel de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt a.M., New York 1991, bes. 73–89.

des Kapitalismus für Weber der flüchtige Geist eines Übergangs im 17. Jahrhundert ist, das für Weber zugleich das Jahrhundert des heroischen Kapitalismus und die „religiös lebendige Epoche“ (198) der Nachreformation ist. Aber seine Studie hört nicht mit dem Ende dieser Epoche auf. An ihrem Schluß stellt Weber die Frage, was aus dem religiös-kapitalistischen Ethos nach jener heroischen Epoche geworden ist. Hier, wo die erzählte Geschichte an die Erzählgegenwart heranrückt, wandelt sich die Erzählweise: Statt der langen Zustandsschilderungen wird die Erzählung extrem beschleunigt, die komplexe Beschreibung der ‚Entsprechung‘ von Religiösem und Profanem wird von einer geradlinigen Bewegung abgelöst, die Weber mehrfach mit der Metapher des ‚Absterbens‘ beschreibt: Wirksam wird der kapitalistische Geist erst, „nachdem die Akme des rein religiösen Enthusiasmus bereits überstiegen war, der Krampf des Suchens nach dem Gottesreich sich allmählich in nüchterne Berufstugend aufzulösen begann, die religiöse Wurzel langsam abstarb und utilitarischer Diesseitigkeit Platz machte“ (197, vgl. auch 199).

Hier wird die Opposition von ‚Natur‘ und ‚Geist‘, mit der Weber anfangs den spezifischen Irrationalismus des Kapitalismus entwickelte (Der Kapitalismus, der uns heute als Natur erscheint, war damals Geist) noch einmal anders gewendet. Die ‚geistige‘ Beziehung des Austausches von Religion und Ethos wird von einer ‚natürlichen‘ Beziehung des Absterbens komplementiert, das heißt zugleich ergänzt und widerrufen. Denn – und hierin liegt bekanntlich die tragische Fabel von Webers Erzählung – erst die Auflösung der religiösen Bindung vollendet den Wandel des Geistes, aber diese Entwicklung löst zugleich jenen Geist auf und läßt den Kapitalismus zur Natur werden, die er für uns heute ist. ‚Säkularisierung‘ läßt sich daher bei Weber nicht als Entwicklung von einem religiösen zu einem profanen Zustand verstehen, sondern nur über ein zweideutiges Zwischenglied, das zwei ganz verschiedenartige Transformationen und zwei ganz verschiedene Erzählweisen – eine Erzählung des Geistes und eine Erzählung der Natur – miteinander verbindet. In nuce ist damit auch schon die oben erwähnte Verbindung von transitiver und intransitiver Säkularisierung gesetzt.

Die Bedeutung dieser zweiten Bewegung des Absterbens kann man besonders an der berühmten Schlußpassage des *Protestantismus*-Aufsatzes deutlich machen, in der Weber seine These noch einmal zusammenfaßt, den Bogen seiner Abhandlung schließt, indem er auf den anfänglich zitierten Text Benjamin Franklins zurückkommt und vor allem noch einmal fragt, was aus dem ‚Geist des Kapitalismus‘ geworden ist und werden wird. Lesen wir diese Stelle ausführlich:

Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee, ist – das sollten diese Darlegungen erweisen – geboren aus dem Geist der christlichen Askese. Man lese jetzt noch einmal den im Eingang dieses Aufsatzes zitierten

Traktat Franklins nach, um zu sehen, daß die wesentlichen Elemente der dort als ‚Geist des Kapitalismus‘ bezeichneten Gesinnung eben die sind, die wir vorstehend als Inhalt der puritanischen Berufsskese ermittelten, nur ohne die religiöse Fundamentierung, die ein bei Franklin schon abgestorben war. – Der Gedanke, daß die moderne Berufsarbeit ein asketisches Gepräge trage, ist ja auch nicht neu. Daß die Beschränkung auf Facharbeit, mit dem Verzicht auf die faustische Allseitigkeit des Menschentums, welchen sie bedingt, in der heutigen Welt Voraussetzung wertvollen Handelns überhaupt ist, daß also ‚Tat‘ und ‚Entsagung‘ einander heute unabwendbar bedingen: dies asketische Grundmotiv des bürgerlichen Lebensstils – wenn er eben Stil und nicht Stillosigkeit sein will – hat auf der Höhe seiner Lebensweisheit, in den ‚Wanderjahren‘ und in dem Lebensabschluß, den er seinem Faust gab, auch Goethe uns lehren wollen. Für ihn bedeutete diese Erkenntnis einen entsagenden Abschied von einer Zeit vollen und schönen Menschentums, welche im Verlauf unserer Kulturentwicklung ebensowenig sich wiederholen wird, wie die Zeit der Hochblüte Athens im Altertum. Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, – wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschinelles Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden – nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen –, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. Nur wie ‚ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte‘, sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr. Auch die rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung, scheint endgültig im Verbleichen und als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der ‚Berufspflicht‘ in unserm Leben um. Wo die ‚Berufserfüllung‘ nicht direkt zu den höchsten geistigen Kulturwerten in Beziehung gesetzt werden kann – oder wo nicht umgekehrt sie auch subjektiv einfach als ökonomischer Zwang empfunden werden muß, – da verzichtet der einzelne heute meist auf ihre Ausdeutung überhaupt. Auf dem Gebiet seiner höchsten Entfesselung, in den Vereinigten Staaten, neigt das seines religiös-ethischen Sinnes entkleidete Erwerbsstreben heute dazu, sich mit rein agonalen Leidenschaften zu assoziieren, die ihm nicht selten geradezu den Charakter des Sports aufprägen. Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die ‚letzten Menschen‘ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ‚Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.‘ – Doch wir geraten damit auf das Gebiet der Wert- und Glaubensurteile, mit welchen diese rein historische Darstellung nicht belastet werden soll. (202 ff.)

Weber verklammert hier seine These von der ‚Geburt‘ des kapitalistischen Geistes aus der christlichen Askese mit einer kulturkritischen Reflexion über

Gegenwart und Zukunft dieses Kapitalismus. Während Weber bisher über eine vergangene Geschichte berichtet hatte – freilich immer wieder durch Tempuswechsel angedeutet hatte, daß es dabei um mehr gehe –, holt die Geschichte jetzt die Narration ein und überholt sie sogar proleptisch, wenn sie über die Zukunft reflektiert. Gerade in diesem Überholen erscheint jetzt die Zeit der Narration, die bis dahin implizit gewesen ist; gerade am Schluß erscheint der bis dahin verdeckte Ort, von dem aus der Text vorgetragen wird.

Der Text verschleiert diese überraschende Wendung allerdings durch eine Reihe äußerst subtiler Übergänge. So wird die Beschränkung und bewußte Einseitigkeit der Berufsarbeit mit Goethe heraufbeschworen und zugleich dessen elegischer Abschied vom humanistischen Ideal des allseitigen Menschen verschoben zum Abschied vom Ideal des bewußt einseitigen puritanischen Berufsmenschen. In dieser Klage entwickelt Weber in höchst metaphorischer Weise die Beschreibung der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung als ‚Triebwerk‘ und ‚stahlhartes Gehäuse‘. Wieder arbeitet hier Weber geschickt mit Zitat und Paraphrase: Der Mantel, der zum Gehäuse werden wird – eine im übrigen auf der Bildebene wenig überzeugende Figur –, erscheint ja zunächst als ein Zitat von Baxter, eine fremde Stimme, welche ermöglicht, das nächste und viel wichtigere Bild vom Gehäuse einzuführen. Aus diesem Bild wiederum kommt Weber zum Geist zurück, der das Gehäuse nun verlassen hat oder nur noch als Gespenst umgeht.

Wieder haben wir es mit einer Motivation zu tun, die allerdings weniger narrativer als ‚poetischer‘ Natur ist, also die assoziative Logik der Bilder auf der Oberfläche des Textes betrifft. Deren Äquivalenzen lassen die harten Brüche und Themenwechsel vergessen; die Kohärenz der Bilder läßt den Text selbst so notwendig werden wie das Verhängnis, von dem er spricht. In der zwingenden Logik des zu Ende gehenden Textes verschwindet zunehmend dessen Gegenstand – der ‚Geist‘ wird zum Gespenst. Der verlöschende Text bleibt aber auch offen: Durch die mehrfache, fast apokalyptische Beschwörung einer drohenden Zukunft – das Verglühen des Brennstoffs, das Entweichen des Geistes, das Auftreten neuer Propheten oder der letzten Menschen – bleibt die Geschichte in der Schwebel. Auch Webers letzte Stellungnahme bleibt ambivalent: Zwar tritt Weber jetzt, wo er das heroische Zeitalter verläßt, dem ganzen Prozeß noch einmal von außen mit der Frage gegenüber, welchen Sinn und welches Schicksal der Kapitalismus als solcher habe, aber auch diese letzte Frage ist vorbereitet. In einer weiteren Assoziationskette – niemand wisse die Zukunft; man wisse nicht, ob es neue Propheten gebe; es könnte wahr sein; Fachmenschen ohne Geist bilden sich ein – verwandelt sich Webers Text mehr und mehr von einer historischen Abhandlung in eine Prophetie, an deren Ende Weber nicht mehr selber spricht, sondern Nietzsche das Wort ergreifen läßt.³⁹ Der Text scheint

³⁹ Zur Struktur dieses bei Webers Nachfolgern beliebten apokalyptischen Diskurses vgl. Jürgen Brokoff, *Die Apokalypse in der Weimarer Republik*, München 2001.

sich gleichsam davonzulaufen, sich mehr und mehr von der historischen Abhandlung zu lösen, die er war, bevor er abgebrochen wird – und gerade durch diesen Abbruch den Spalt markiert, der sich zwischen dem Autor und seinem Text aufzutun im Begriff war.

Dieser Schluß hat eine entscheidende Funktion für den ‚literarischen‘ Charakter von Webers Text. Im letzten Abschnitt haben wir diesen Text vor allem hinsichtlich seiner Diktion, also einer bestimmten Erzählweise betrachtet. Wie steht es um das andere typische Charakteristikum literarischer Rede: die Fiktion, also im technischen Sinne die Erfindung einer ‚Stimme‘, der das Berichtete zugeschrieben wird? Denn fingiert werden in einer literarischen Erzählung weniger die Tatsachen, von denen die Erzählung berichtet – sie sind innerhalb der fiktionalen Erzählung wirklich –, sondern die Instanz, die von diesen Tatsachen spricht: der vom Autor zu unterscheidende Erzähler.⁴⁰ Gerade die Existenz einer solchen Erzählstimme unterscheidet die literarische Rede von der oben postulierten Nullstufe eines ‚einfachen‘ historischen Berichtes (ebenso wie von einem rein argumentativen Diskurs), in welchem der Autor – mit Ausnahme deutlich markierter und abgesetzter Belegzitate – stets in eigenem Namen und zugleich mit der transzendentalen Stimme der Wissenschaft spricht.

Nun wäre es offensichtlich zu weit gegriffen, bei Weber nach einem ‚erfundenen‘ Erzähler zu suchen. Aber wir haben bereits gesehen, daß sich bei ihm Zitat, Paraphrase und eigenes Sprechen oft schwer trennen lassen, so daß oft unsicher bleibt, welche Stimme gerade spricht. Am Schluß der *Protestantismus-Studie* wird nun die Narration nicht nur zeitlich, durch das Erreichen der Erzählzeit, manifest, sondern es zeigt sich auch ein Unterschied zwischen der sich mehr und mehr verselbständigenden Stimme des Textes und dem Autor, der diese Stimme schließlich unterbricht.⁴¹ Das ist noch keine ‚Fiktion‘ im eigentlichen Sinne, weicht aber doch deutlich von der Nullstufe des wissenschaftlichen Diskurses ab. Mit einem Begriff Michel de Certeaus kann man diese Abweichung, diesen Abstand zwischen Text und Autor und damit auch zwischen Text und (wissenschaftlicher) Autorität als ‚theoretische Fiktion‘ bezeichnen.⁴² Der fiktionale Text spricht nicht vom festen und transzendental-unsichtbaren Ort (der Wissenschaft), sondern konstruiert diesen Ort im eigenen Text selber. Wie

⁴⁰ Zum Begriff der Fiktion vgl. Gérard Genette, *Fiktion und Diktion*, München 1992, sowie Dieter Henrich, Wolfgang Iser (Hrsg.), *Funktionen des Fiktiven*. Poetik und Hermeneutik X, München 1983, bes. die Beiträge von Iser, Stierle und Warning.

⁴¹ Das Abbrechen des Diskurses ähnelt dem von Genette als Metalepse thematisierten Phänomen eines Sprunges der verschiedenen Ebenen der Erzählung, vgl. Genette (Anm. 37), 167ff.

⁴² Als ‚theoretische Fiktion‘ bezeichnet Certeau einen Diskurs, der keinen festen Ort hat und in fremdem Namen spricht, vgl. Michel de Certeau (Anm. 38), 240f. und ders., *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 1997, 59ff. Ich werde Certeaus eher epistemologischen Fiktionsbegriff mit dem erzähltheoretischen Begriff der Stimme kombinieren.

die ‚Stimme‘ eines fiktionalen Textes nur in diesem selbst existiert – und nur erkennbar ist an den „Spuren, die sie in dem narrativen Diskurs, den sie angeblich hervorgebracht hat, (angeblich) hinterlassen hat“⁴³ –, so ist der Text der theoretischen Fiktion immer nur in sich selbst autorisiert, das bedeutet aber: auf paradoxe und fragile Art autorisiert. Denn ein solcher Text kann sich seinen Anspruch weder einfach von der Disziplin garantieren lassen noch ihn explizit behaupten, er muß ihn in der eigenen Rhetorik und Darstellung selbst konstruieren oder fingieren.

Diese Fiktionalisierung hat entscheidende epistemologische Konsequenzen und verändert den Diskurs der Säkularisierung in entscheidender Weise – wenn sie ihn nicht eigentlich erst möglich macht. Denn in dem Moment, wenn nicht mehr ‚die‘ Wissenschaft über ‚die‘ Religion spricht, geraten die Instanzen des Diskurses durcheinander. ‚Wissenschaft‘ und ‚Religion‘ sind dann nicht mehr antagonistische Blöcke und nicht mehr vorgegebene Orte, in denen sich der Diskurs bloß niederlassen muß, sondern sie bilden eher ein Spannungsfeld, in dem er seinen eigenen Ort erst erzeugen muß. ‚Säkularisierung‘ ist damit nicht mehr einfach ein objektives Geschehen, eine Geschichte der Religion, welche die Wissenschaft zu konstatieren oder zu bestreiten hat, sondern wird zu einer Frage der Instanzen des Sprechens. Erst die Frage nach der Fiktion eröffnet damit auch die Möglichkeit, Blumenbergs Frage nach der Legitimität anders als ideologiekritisch und geschichtsphilosophisch zu behandeln, nämlich als die Frage der Legitimität der *eigenen* Rede, die immer wieder fingiert und rhetorisch plausibilisiert werden muß. Säkularisierung ist hier keine Kategorie substantieller Inhalte mehr, sondern eine Kategorie von Diskursformen; das soll abschließend an Webers wissenschaftlicher Selbstreflexion überprüft werden.

V.

Ein fiktionaler Text ist immer auch ein adressierter, denn das Fingieren einer Stimme impliziert auch das Fingieren eines Hörers, zu dem der Text spricht. Um die Frage nach dem Ort des Säkularisierungsdiskurses zu vertiefen, empfiehlt es sich daher, einen Text mit ausgeprägter Adressierung zu untersuchen; ich wähle Webers Rede *Wissenschaft als Beruf*, nicht nur weil hier, im gesprochenen Wort, die Rhetorik besonders markant ist, sondern weil sie auch einen Abriß von Webers Wissenschaftslehre enthält, die für seine Rede von Säkularisierung von entscheidender Bedeutung ist.

Freilich weicht der Text von vornherein der direkten Verortung aus: Er spreche „nach Ihrem Wunsch“ über das Thema, beginnt Weber seine Rede gegenüber den Studenten, er zieht sich aber zunächst mit „Pedanterie“ auf sein Fach-

⁴³ Genette (Anm. 37), 152.

gebiet, die ökonomische Situation der Wissenschaftler zurück.⁴⁴ Erst später kommt Weber, erneut in fremdem Namen, auf sein eigentliches Thema zu sprechen: „Sie wollen in Wirklichkeit von etwas anderem: von dem inneren Beruf zur Wissenschaft, hören“.⁴⁵ Weber ergreift also die Möglichkeit nicht, die eine solche öffentliche Rede dem Wissenschaftler bietet: sich allgemein, unmittelbar, mit voller Subjektivität zu äußern. Tatsächlich beginnen seine Ausführungen über den ‚inneren Beruf‘ der Wissenschaft mit der scharfen Polemik gegen die ‚Götzen‘ von ‚Erleben‘ und ‚Persönlichkeit‘.

Ganz richtig hat Karl Löwith das als wesentlichen Zug von Webers Ethos betrachtet: „Gegeben hat sich Weber bei jeder Gelegenheit nie als Ganzheit, sondern immer nur als Angehöriger einer je bestimmten Sphäre – in dieser oder jener Rolle, als der und der [...]“⁴⁶. Statt der ‚unmittelbaren‘ Legitimität der Persönlichkeit wählt Weber eine komplexere, die sich in der indirekten Adressierung des Textes niederschlägt. Reserve und Zögern erlauben es Weber, zugleich in der Wissenschaft und über Wissenschaft zu reden. Vermittelt über den vorgeblichen Wunsch seiner Hörer kann er nicht nur die Frage nach dem Beruf des Wissenschaftlers erörtern, sondern auch jene nach dem „Beruf der Wissenschaft innerhalb des Gesamtlebens der Menschheit“⁴⁷. Diese Frage nach dem Wert der Wissenschaft könne man freilich wissenschaftlich nicht beantworten, weil Werte und Tatsachen heterogen seien, die Wissenschaft aber nur Tatsachenfragen behandeln könne. Sie „läßt sich nur auf ihren letzten Sinn *deuten*, den man dann aber ablehnen oder annehmen muß, je nach der eigenen Stellungnahme zum Leben“.⁴⁸

Explizit scheint die Wertelehre also in einer Sackgasse zu enden, in der Weber nur an die persönliche Entscheidung des Einzelnen appellieren kann. Implizit ist aber gerade mit dieser Bescheidung die Unterscheidung von Tatsachen und Werten gesetzt, die ja selber keine wissenschaftliche ist. Dabei spielt der ständige Rekurs auf religiöse Vorstellungen und Termini wie der titelgebende vom ‚Beruf‘ eine wichtige Rolle. Systematisch ist das dadurch möglich, daß die Werttheorie für Weber ja nicht nur eine Wissenschaftsmethodologie ist, sondern auch eine allgemeine Handlungstheorie und damit auch eine Religions-theorie; dabei scheint die Religion sogar paradigmatisch zu sein, insofern sie

⁴⁴ Weber (Anm. 19), 71. Vgl. den ganz ähnlichen Anfang von Webers *Politik als Beruf*: „Der Vortrag, den ich auf Ihren Wunsch zu halten habe, wird sie nach verschiedenen Richtungen notwendig enttäuschen“ (ebd., 167).

⁴⁵ Weber (Anm. 19), 80.

⁴⁶ Löwith (Anm. 14), 366.

⁴⁷ Weber (Anm. 19), 88.

⁴⁸ Weber (Anm. 19), 93. Für Weber ist die Wertbeziehung für die Sozialwissenschaft bekanntlich deshalb unerlässlich, weil diese nach der *Bedeutung* eines Sachverhaltes zu fragen habe. Die soziale Welt ist damit immer schon als sinnhafte gefaßt; Webers eigene Texte können auch deshalb so komplex im rhetorisch-literarischen Sinn sein, weil sie immer schon an eine ‚semiotisierte‘ Welt anschließen.

für Weber für einen Bereich absoluter und letzter Werte steht. Daher wird die Wertsetzung auch immer wieder religiös figuriert: Weber vergleicht sie mit Demagogie und Prophetie, die er von der Wissenschaft unterscheidet und – mit einer selbst prophetisch klingenden Wendung – aus dem Hörsaal verweist: „Dem Propheten wie dem Demagogen ist gesagt: ‚Gehe hinaus auf die Gassen und rede öffentlich‘“.⁴⁹ Auch die ‚Ontologie‘ der Werte stellt Weber im religiösen Bild dar:

Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: weil und insofern es nicht schön ist, – in dem 53. Kapitel des Jesajabuches und im 21. Psalm können Sie die Belege dafür finden, – und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder, und vorher finden Sie es gestaltet in den ‚fleurs du mal‘, wie Baudelaire seinen Gedichtband nannte, – und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist. Aber das sind nur die elementarsten Fälle dieses Kampfes der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte. Wie man es machen will, ‚wissenschaftlich‘ zu entscheiden zwischen dem Wert der französischen und deutschen Kultur, weiß ich nicht. Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Helene einmal der Aphrodite opferte, und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ‚Wissenschaft‘.⁵⁰

Der ‚Streit der Götter‘ ist hier mehr als eine bloße Illustration für Webers Wertelehre. Denn über Ansätze und Hinweise hinaus hat Weber diese Wertelehre niemals theoretisch entwickelt: Zwar behauptet er die Heterogenität der Wertsphären, schweigt sich aber über die logische Natur der Werte, über ihre Ordnung und über die Verhältnisse der verschiedenen Sphären weitgehend aus.⁵¹ Die Allegorie vom Götterkampf *ersetzt* also eine begriffliche Theorie durch eine ‚bildliche‘, ja fast dramatische Darstellung, in der die Werte als mythische Wesen erscheinen, deren Anschaulichkeit ihrer von Weber behaupteten Unentrinnbarkeit entspricht: Sie sind immer schon da, man kann ihnen nicht

⁴⁹ Weber (Anm. 19), 97.

⁵⁰ Weber (Anm. 19), 99f.

⁵¹ Zu Webers Wertelehre vgl. Schluchter (Anm. 20), I, 288ff. Weil Webers Wertelehre nur in Ansätzen vorhanden sei, könne man sie nur ‚rational rekonstruieren‘. Für Löwith ist das Fehlen einer eigentlichen Wertelehre bei Weber Ausdruck von dessen Nominalismus: Weil für ihn nur das Individuum real sei, ist die konkrete Ausformulierung einer solchen Lehre gleichgültig, vgl. „Max Weber und die Wissenschaft“, in: (Anm. 5), V, 419–447, hier: 439ff. Nach Leo Strauss weist Weber die Erkennbarkeit des Normativen zurück, um den religiösen Anspruch der Offenbarungswahrheit zurückzuweisen, vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1977, 43ff., 77ff. Strauss betont also zu Recht den religiös-politischen Konflikt bei Weber (vgl. auch Anm. 54), betrachtet ihn aber nur auf der expliziten Ebene und übersieht daher die Funktion, welche Webers religiöse Anspielungen, Zitate und Fiktionen haben.

ausweichen. Damit vollzieht der Text selbst die Dialektik der Aufklärung: die Rückkehr von der Vernunft der Theorie zum Mythos der Anschauung.

Indem Weber kunstvoll zwischen den Personen alterniert – wir, sie, man, ich –, zieht er den Leser in die Allegorie hinein, die im Verlauf des Textes zunehmend in Bewegung gerät. Bereits am Ende der zitierten Passage schreibt Weber, der moderne Wertepluralismus sei wie der antike Polytheismus, „nur anders“: Wo der Hellene mal diesem, mal jenem Gott opfert, da herrscht in der modernen Welt ein *Kampf* der Götter, dessen tödlichen, auch nicht durch Kompromiß auflösbaren Ernst Weber immer betont. Daher wird die Differenz von Wissenschaft und Religion im Fortgang des Textes mit einer weiteren verbunden – der Differenz von Mono- und Polytheismus:

Je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch. Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des ‚Einen, das not tut‘ – und hat dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser ‚Alltag‘. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.⁵²

Die Wertelehre wird hier mit einer Geschichte der Werte verknüpft, welche die Götterkampf-Allegorie im letzten Satz zu ihrem dramatischen Höhepunkt führt. Dabei erscheint der Monotheismus zunächst nur als eine Zwischenphase, als Verdeckung der eigentlich genuin polytheistischen Natur der Werte, die nach dem Ende des Christentums wieder zum Vorschein kommt. Aber diese Wiederkehr ist keine einfache Wiederholung, sondern ‚anders‘. Besonders das eigentliche Ethos der Wertelehre, der Appell an die *entscheidende* Wahl zwischen Gott und Teufel entspricht nicht der pluralen Götterwelt der Antike, sondern eher einem manichäischen Dualismus. Dieses Ethos der unbedingten Wahl wird von Weber nun gerade monotheistisch figuriert, als „Schicksal einer Kulturepoche die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat“⁵³, wie ja auch das Auseinanderfallen der Wertsphären nicht nur griechisch-heidnisch, sondern auch durch die Anspielung auf Jesaja und den 21. Psalm beschrieben werden konnte. Anders gesagt, Werte sind in Webers Wertelehre daher nicht bloß (polytheistisch) mythische Entitäten, sondern auch (monotheistisch) ethische Aufgaben: Man *soll* an sie glauben, der Einzelne *hat* sich zu entscheiden. Daher ist – das wird der Schluß des Aufsatzes zeigen – für Weber nicht das Ringen der

⁵² Weber (Anm. 19), 101.

⁵³ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., Tübingen 1968, 154.

griechischen Heroen paradigmatisch für die menschliche Situation, sondern der innere Kampf der zweifelnden und gespaltenen Puritaner, die sich trotz allem ihrem Beruf zuwenden.⁵⁴

Die mono-/polytheistische Überdeterminierung an zentraler Stelle seiner Wertelehre erlaubt es Weber nicht nur, verschiedene Bildelemente aufzunehmen, sondern ermöglicht es auch, zugleich deskriptiv über die Vielheit der Werte und appellativ über die Notwendigkeit der Entscheidung zu sprechen. Explizit hält Weber Wissenschaft und Wertung auseinander, implizit erlaubt ihm das spannungsreiche Bild des Götterkampfes, zugleich innerhalb der Wissenschaft und außerhalb der Wissenschaft zu sprechen, zugleich Wertewissenschaft und Lebenslehre zu betreiben.

Damit werden aber die verschiedenen Diskursinstanzen instabil: Es ist nicht länger sicher, daß Weber als Wissenschaftler aus sicherem Abstand ‚über‘ Religion oder Mythologie spricht. Denn Religion und Mythologie stehen hier ja selbst für die Wissenschaft, und in dem Maße, in dem diese Figuration über die reine Veranschaulichungsfunktion an Eigengewicht gewinnt – in dem Maße also, in dem die Allegorie sich verselbständigt –, kann die Wissenschaft auch als Religion aufgefaßt werden. Sie ist damit nicht mehr absolut, sondern wird zu einem Gegenstand unter anderem, sie ist nicht mehr der unsichtbare Ort, von dem aus der Text selbst spricht, sondern ein Ort unter anderem, von dem man sich distanzieren kann – sie ist nur noch ‚Wissenschaft‘.

Zu Recht hat Karl Löwith den „maßlosen Gebrauch von Anführungszeichen“ als charakteristisch für Webers Stil bezeichnet: „Wer gebräuchliche Worte in ‚...‘ setzt, bezeichnet sie damit als so-genannte, d.h. aber als allgemein und von *andern* so genannte, und darin liegt: aber von *mir* nur mit Abstand und Vorbehalt so genannt bzw. direkt: *eigentlich* in einem anderen, eigenen Sinn gemeint“.⁵⁵ Zugleich fingieren die Anführungszeichen auch die Mündlichkeit des Diskurses: Als niedergeschriebene Betonung erscheint sie als der Abdruck der Sprechinstanz im Text. Bei Weber spricht nicht mehr die transzendente Stimme der Wissenschaft, sondern eine bestimmte Stimme, die sich zwar nicht leicht festmachen läßt – Weber spricht immer emphatisch, aber niemals offen –, die aber doch deutlich ihre bestimmten Eigenheiten, ja Idiosynkrasien hat. Die Anführungszeichen führen damit zu einer Distanz von Text, Autor und Autorität der Wahrheit; weil diese Distanz nur angedeutet, nicht ausgesprochen wird –

⁵⁴ Leo Strauss interpretiert Webers Wertelehre insgesamt als Kombination von Atheismus und Monotheismus: „Die kampfzerrissene Welt verlangt ein kampfzerrissenes Individuum. Der Kampf würde nicht völlig vorherrschen, wenn man der Schuld ausweichen könnte [...] Er [Weber] mußte die durch den Atheismus erzeugte Angst (das Fehlen jeglicher Erlösung, jeglichen Trostes) mit der durch die offenbarte Religion erzeugten Angst (das erdrückende Schuldgefühl) verbinden. Ohne jene Verbindung würde das Leben aufhören, tragisch zu sein, und so seine Tiefe verlieren“ (Strauss [Anm. 51], 67f.).

⁵⁵ Löwith (Anm. 14), 365, Anm.

die Anführungszeichen haben ja selbst keine interpretierbare Bedeutung –, bleibt sie unbestimmt.

Die Wirkung dieser Technik wird noch deutlicher beim Zitat im eigentlichen Sinne. Wir haben schon am Schluß der *Protestantismus*-Studie gesehen, daß das Nietzsche-Zitat eine wichtige kompositorische Funktion hat, insofern es eine fremde Stimme einführt und zugleich einen Schlußpunkt setzt. Ganz ähnlich spielt am Schluß von *Wissenschaft als Beruf* – eine der prägnantesten Stellen des Weberschen Werkes überhaupt – ein Zitat eine wichtige Rolle. Weber warnt hier noch einmal vor neuen Heilslehren: Man müsse sich darüber im klaren sein,

daß heute die Lage für alle jenen vielen, die auf neue Propheten und Heilande harren, die Lage die gleiche ist, wie sie aus jenem unter die Jesaja-Orakel aufgenommenen edomitischen Wächterlied in der Exilszeit klingt: ‚Es kommt ein Ruf aus Se’ir in Edom: Wächter wie lang noch die Nacht? Der Wächter spricht: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt ein andern Mal wieder.‘ Das Volk, dem das gesagt wurde, hat gefragt und geharrt durch weit mehr als zwei Jahrtausende, und wir kennen sein erschütterndes Schicksal. Daraus wollen wir die Lehre ziehen: daß es mit dem Schen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen: an unsere Arbeit gehen und der ‚Forderung des Tages‘ gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält.⁵⁶

Auch dieser Text fingiert sein eigenes Ende: Aus den Göttern werden Dämonen, scheinhafte Wesen zwischen Geist und Gespenst. Ihr zwitterhaftes Wesen vergegenwärtigt noch ein letztes Mal die Aporie der Wertelehre: Die Forderung, sich zu entscheiden, egal wie. Weder werden die Werte hier nur von außen beschrieben, noch wird tatsächlich gewertet, sondern die Werte werden als Werte dargestellt – fingiert, vorgespiegelt, oder welchen Ausdruck man dafür benutzen will. Das geschieht hier nicht durch figürliches Sprechen, sondern durch das Zitat, zu dem Weber im Schwung der letzten Klimax der Rede greift. Weber geht es dabei nicht (nur) um die bestimmte Aussage Jesaja 21, 11–12. Die konkrete Ausführung der zitierten Äußerung – das Spiel von Frage und Antwort – ebenso wie jene des Rahmens, in dem das Zitat bei Weber eingeführt wird – ein Wächterlied aus der Exilszeit –, hat ja für den Argumentationszusammenhang des Weberschen Textes gar keine Bedeutung, sondern verweist auf einen anderen ‚Text‘, den Text der Prophetie und dessen spezifisches Pathos. Ein solcher Verweis liegt in der Form des Zitates als solchem: Weil ein Zitat immer zwischen Gebrauch und Erwähnung einer Äußerung schwankt, wiederholt es nicht nur eine Aussage, sondern weist zugleich auch auf einen

⁵⁶ Weber (Anm. 19), 110f. Ganz ähnlich fordert Weber in *Politik als Beruf* „leidenschaftliche Hingabe an eine ‚Sache‘, an den Gott oder Dämon, der ihr Gebieter ist“ (ebd., 227.) Über Webers ‚Dämon‘ als „Abgott einer entgötterten Menschheit“ vgl. Löwith (Anm. 14), 366ff., hier: 368.

fremden Sprechakt hin. Das rhetorisch-literarische Potential dieses Hinweises liegt gerade darin, daß er nicht expliziert oder präzisiert werden muß. So weiß man auch nicht, ob Weber mit seinem Zitat für den eigenen Text prophetisches Pathos in Anspruch nimmt – das legt die Emphase des Zitats immerhin nahe – oder ob dieses Pathos nur erwähnter Gegenstand des Textes ist.⁵⁷

Tatsächlich ist die Funktion des Jesaja-Zitats noch komplexer, weil Weber es ja gerade als Warnung vor falschen Propheten heranzieht: Wie schon in der Verbannung der Demagogen und Propheten aus dem Hörsaal könnte man hier von der paradoxen Prophetie der Nicht-Prophetie sprechen. Auch dazu prädestiniert weniger die zitierte Aussage als der Äußerungsakt. Denn die Coda des Textes, Webers deutlich antiprophetisches Schlußwort, man solle nicht hoffen, sondern handeln, schließt nicht mehr an die Argumentation des eigentlich schon beendeten Aufsatzes an, sondern spinnt jetzt den prophetischen Text, also den Kontext der zitierten Äußerung fort. Das Exil, aus dem das Lied stammt, führt Weber zum jüdischen Volk und zur Warnung, die das jüdische Schicksal politischer Machtlosigkeit 1918 für deutsche Hörer darstellt.

Weil das Zitat zugleich gemachte Aussage und wiederholter Sprechakt ist, liegt in ihm die Möglichkeit eines Widerspruchs beschlossen, der ihm eine ausgesprochen ‚dialektische‘ Funktion gibt. In dem Moment, wo es nicht mehr bloß beherrschtes ‚Belegmaterial‘ ist, sondern wirklich mit dem Text interagiert, verwandelt das Zitat den Text in einen Dialog von mehreren Stimmen, in dem es keinen Ort mehr gibt, an dem die Bedeutung oder die Intention des Autors explizit sind. Weil Zitate immer doppelt gelesen werden müssen – im Kontext ihres Ursprungs und im Kontext des Textes, der sie zitiert –, bleiben sie immer mehrdeutige und überdeterminierte Botschaften.⁵⁸

Allgemein ist das Phänomen des Zitates für den Diskurs der Säkularisierung von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Denn man kann wohl nicht über Sä-

⁵⁷ Zum Zitieren als Verhältnis zweier Signifikationssysteme vgl. Antoine Compagnon, *La Seconde Main ou le Travail de la Citation*, Paris 1979, bes. 55ff., 76ff. Das Zitat bedeutet zugleich symbolisch und indexalisch, was zu einer unaufhebaren Mehrdeutigkeit bei seiner Lektüre führt. – Auch in der *Protestantismus*-Studie zitiert Weber weniger eine besondere Aussage Nietzsches – wörtlich scheint sich das Zitat bei Nietzsche nicht zu finden – als ‚Nietzsche‘ als Signifikant einer moralischen Kulturkritik.

⁵⁸ In der Coda werden die Anspielungen auf den protestantischen Beruf und auf die Goetheschen ‚Forderungen des Tages‘ kontrastiv gegen das Jesaja-Zitat gestellt. In ähnlicher Weise führte das prophetische Nietzsche-Zitat von den letzten Menschen ja dazu, den ins prophetische ableitenden Schluß der *Protestantismus*-Studie abzubrechen. Wahrscheinlich kann man darüber hinaus die beiden hier untersuchten Schlüsse als symmetrisch verstehen: Denn so wie dort das Nietzsche-Zitat als Kritik der Gegenwart dient, aber dann selbst abgebrochen wird, weil es Weber zu prophetisch ist, so wird hier das Propheten-Zitat und die Berufs-Anspielung als Kritik der Literaten und der Kathederprophetie gesetzt. Weber selbst spricht dabei weder als Prophet noch als Literat, sondern nimmt eine dritte, nicht wirklich definierte Position ein, von der aus er die anderen Positionen vorführt und zugleich kritisiert.

kularisierung sprechen, ohne daß man die religiöse Überlieferung zitiert, sei es wörtlich, sei es als Anspielung, wie wir es oben an der Weberschen Paraphrase gesehen haben. Das bedeutet auch, daß jeder Säkularisierungsdiskurs intertextuell ist, weil er von zwei *verschiedenen* Texten ausgehen muß, sei es, daß er moderne und sakrale Texte miteinander in Beziehung setzt, sei es, daß er sakrale Zitate in den eigenen (modernen) Diskurs aufnimmt. In jedem Fall konstituiert sich die Bedeutung der ‚Säkularisierung‘ sowohl im Verweis auf den fremden Text als auch in der Integration dieses Fremden in den eigenen Text. Webers Texte sind nicht deswegen Texte der Säkularisierung, weil sie sich an eine entzauberte Welt richten, ebensowenig deshalb, weil sie sich ‚noch‘ religiöser Kategorien bedienen, sondern weil sie ihre Bedeutung aus der intertextuellen oder interdiskursiven Beziehung profaner und religiöser Diskurse schöpfen.

Das Phänomen des Zitates zieht, das kann hier nur angedeutet werden, fast automatisch das Problem der Übersetzung nach sich. Denn die Sprache, in der Säkularisierung dargestellt wird, ist in der Regel nicht mehr die der Hochreligionen. Was Weber hier gemäß der Luther-Übersetzung als ‚Wenn ihr fragen wollt, kommt ein andern Mal wieder‘ zitiert, könnte mit gleichem Recht als ‚Wenn ihr fragen wollt, so bekehrt euch und fragt‘ übersetzt werden, also nicht als trotziges Ausharren, sondern als Aufforderung zur Umkehr. Weber ‚übersetzt‘ das Zitat aber auch noch in einer anderen Hinsicht, indem er es fast beiläufig als ‚edomitisches Wächterlied‘ identifiziert. Diese zeitgenössische Interpretation, die sogar einen ‚Schreibfehler‘ voraussetzt, reduziert erheblich die Probleme des Textes (eine der dunkelsten Stellen des Jesaja-Buches), indem sie ihm einen bekannten literarischen Kontext gibt. Das religiöse Zitat wird also nicht unverändert in den profanen Kontext eingefügt, sondern in einer ‚Rohübersetzung‘ verständlich gemacht. Das macht einen entscheidenden Zug aller Säkularisierungsdiskurse deutlich: Der religiöse ‚Ursprung‘, den sie als Ausgangspunkt der Säkularisierung behaupten, ist in ihnen nicht ‚unmittelbar‘ gegeben, sondern bereits in gewisser Weise vorkonstruiert, was meist durch historische Disziplinen wie die Religionswissenschaft oder wie bei Weber durch die Bibelkritik geschieht. Gerade diese Wissenschaften sind nun aber selbst spezifisch ‚modern‘ und nehmen ein ‚säkulares‘ Selbstverständnis für sich in Anspruch. Die behauptete Säkularisierung hat daher immer schon eine ‚säkulare‘ Voraussetzung, sie ist ‚dialektisch‘, weil das Objekt, das sie als ihr Anderes setzt, immer schon gedacht ist.⁵⁹

⁵⁹ Schematisch gesprochen enthält jeder Säkularisierungssatz eine Übersetzung (zumindest) eines der beiden Terme von Sakralität und Profanität, damit sie überhaupt mit der anderen konfrontiert werden kann. So ist es denkbar, daß die Neuzeit in theologische Begriffe (sei es ‚Kreaturvergötterung‘, sei es ‚Glaubensfreiheit‘) übersetzt wird, um theologisch verständlich zu sein – so etwa bei Gogarten –, verbreiteter ist natürlich die oben dargestellte umgekehrte Bewegung. Zur Säkularisierung als Übersetzung vgl. den in Kürze erscheinenden Band Sigrid Weigel et al., *Zur Dialektik der Säkularisierung um 1800*.

VI.

Wir sehen jetzt deutlicher, warum Webers Texte so anschlussfähig für den Diskurs der Säkularisierung und deren Dialektik sind: Sie instituieren eine zugleich komplexe und ambige Weise, über das Verhältnis von Religion und Moderne, über die Religion in der Moderne und das Moderne der Religion zu sprechen. Sowohl auf der Ebene der historischen Beispiele als auch auf jener der Terminologie produzieren sie eine Reihe verdichteter Formeln, die zugleich prägnant und – in die eine oder andere Richtung – deutbar sind. Die Faszinationskraft von Webers großer These von der Entzauberung der Welt wird erst dann verständlich, wenn man sie nicht nur als (wahre oder falsche) objektive historische Behauptung versteht, sondern auch als einen bestimmten ‚Stil‘, als eine spezifische Sicht der Welt und der eigenen Position ihr gegenüber – ein ‚Stil‘, der wesentlich für den Gehalt von Webers Texten ist, weil in diesen oft die Form das zum Ausdruck bringt, was in der Argumentation implizit bleiben muß.

Haben wir damit aber etwas gewonnen über eine neue Lektüre von Webers Texten hinaus? Ohne die exemplarische Begrenztheit dieser Untersuchung aufheben zu wollen, will ich versuchen, an die oben entwickelte allgemeine Problematik des Säkularisierungsbegriffes anzuschließen. Zum einen kann die Weber-Lektüre anregen, auch in den anderen ‚klassischen‘ Texten der Säkularisierung nach deren ‚Rhetorik‘ zu suchen. Stimmt die These von der Rhetorik der Säkularisierung, so würde die Weber-Lektüre nicht nur ein methodisches Beispiel für solche Lektüren sein, sondern auch Themen und Strukturen andeuten, die in anderen Texten zu erwarten wären: Die komplexe Erzählweise, die Einheit und Unterschied von Ausgang und Ziel vermittelt, die Darstellung der Irrationalität des Agenten, die Frage des Ortes oder der Stimme, von dem aus und mit der der Text gesprochen wird, schließlich Verfahren des Zitates und der Präsentation des Ursprungs wären auch in den anderen Klassikern zu suchen.

Wichtiger scheint mir zu sein, daß eine solche Lektüre zum anderen auch dazu beitragen kann, das *Konzept* der Säkularisierung anders zu fassen. Zwar scheint es auf den ersten Blick gar nicht dasselbe, über Texte über Säkularisierung oder über das historische Phänomen der Säkularisierung selbst zu reden. Aber beide Aspekte berühren sich doch. Jedenfalls kann man auch andere Säkularisierungskonzepte ‚rhetorisch‘ vorstellen: Wie wir schon gesehen haben (s.o. Abschnitt II) läßt sich der von Blumenberg kritisierte ‚substantialistische‘ Säkularisierungsbegriff auch als Figur vorstellen, genauer als Figur der Figur: als substitutionstheoretisch aufgefaßte Metapher. Etwas zu säkularisieren heißt in diesem Sinne, etwas vom (eigentlich) Religiösen auf das (uneigentliche) Profane zu übertragen. Nun haben wir bei Weber gesehen, daß sich die Texte, in denen von Säkularisierung die Rede ist, viel komplexerer Verfahren bedienen: Sie übertragen nicht Ideen, sondern sie erzählen, bilden spannungsreiche

Ausdrücke, markieren ihren Ort, zitieren und übersetzen. Liegt es nicht nahe, ‚Säkularisierung‘ versuchsweise einmal nach dem Modell dieser Verfahren vorzustellen?

Auch als Metapher muß Säkularisierung nicht notwendig als bloße ‚Übertragung‘ verstanden werden. Wie oben angedeutet, kann man die alte, auf das Einzelwort zentrierte Substitutionstheorie der Metapher durch eine Theorie der metaphorischen Spannung ersetzen und damit die Bedeutungsstruktur von ‚Säkularisierung‘ entscheidend verschieben: Als Substitution ist Säkularisierung ein Nullsummenspiel, sie ist die Übertragung von Bedeutung von der Transzendenz auf die Immanenz oder umgekehrt die Projektion von der Immanenz in die Transzendenz. Auch die ‚dialektische‘ Formulierung, jeder Säkularisierung entspreche eine Sakralisierung – etwa der Säkularisierung der Bibel die Sakralisierung der Poesie –, wird in diesem Rahmen nicht anders vorgestellt als eine Umverteilung einer konstanten Menge von Sinn. Wird Säkularisierung dagegen als Spannung verschiedener Kontexte im metaphorischen Satz aufgefaßt, produziert sie gerade eine spezifisch *neue* Bedeutung, die über das bekannte Sinnsystem hinausgeht. Wie eine Metapher durch den Eintritt eines Wortes in einem ihm fremden Kontext entsteht, so besteht Säkularisierung hier darin, daß etwas Bekanntes in einen Säkularisierung Kontext eintritt und hier eine Bedeutung gewinnt, die es vorher nicht gab und die sich anders nicht ausdrücken ließe. Auch der epistemologische Status erscheint in einem anderen Licht, wenn man den metaphorischen Charakter der Säkularisierung ernst nimmt: Die Säkularisierungssätze sind weniger Thesen – explizite Urteile – als Beschreibungen oder Neubeschreibungen der Phänomene: ‚Die Neuzeit ist säkularisiertes Christentum‘, das ist weniger Behauptung als eine bestimmte Weise, sie *als* solches zu *sehen*. Wie die Weber-Lektüre gezeigt hat, kann dieses ‚Sehen als‘ auch an die Fiktion, an ein ‚Sehen als ob‘ grenzen. Schließlich scheinen – das zeigt das etwas uninspirierte Fortlaufen der Debatten über die Säkularisierung heute – Säkularisierungssätze mit Metaphern auch das gemeinsam zu haben, daß sie sich abnutzen: Der Fortschritt und die Heilsgeschichte, der Kapitalismus und der Protestantismus – diese Figuren haben ihre provozierende Kraft heute jedenfalls verloren.⁶⁰

Säkularisierung läßt sich aber auch als Zitat vorstellen, als wörtliche Wiedergabe einer Äußerung, die nicht mit ihrem neuen Kontext verschmilzt, sondern Spuren, ja Markierungen seiner Herkunft trägt. Denn die Rede von der Säkularisierung scheint doch generell zu implizieren, daß ein erster Sinn zwar überschrieben wird durch einen zweiten, aber so, daß der erste noch sichtbar ist. Die Behauptung, die Kunst sei eine Säkularisierung des Heiligen, bedeutet ja nicht nur, daß die Kunst heute das Heilige abgelöst habe, sondern daß man in der

⁶⁰ Zum ‚Sehen als‘ vgl. Ricoeur (Anm. 24), 203–207, vgl. auch die Analogie von Modell und Metapher ebd., 227ff.

Kunst noch etwas vom Heiligen sieht. Die romantische Kunstreligion ‚überträgt‘ daher nicht nur Inhalte aus der Theologie in die Kunstlehre, sondern spielt auch bewußt mit den religiösen Konnotationen: Die Romantik zitiert das Christentum. Dabei ist, wir haben es schon bei Weber gesehen, der Übergang vom Zitat im engeren Sinne zu anderen Formen des Verweises – indirekte Rede, Paraphrase, Anspielung – fließend. Wie schon bei der Metapher zeigt sich, daß ‚Säkularisierung‘ wesentlich intertextuell funktioniert, als Spannung zwischen einem Text der Religion und einem anderen Text der Moderne. Noch stärker als die Prozesse der Um- oder Überschreibung macht die ‚Neben-Schreibung‘ des Zitates – zitierter und zitierender Text treffen unmittelbar aufeinander – diese Spannung explizit; sie führt zu ‚dualen Zeichen‘, Zeichen mit einer doppelten Referenz wie etwa der ‚Geist‘ bei Weber, der wohl nicht ohne Bezug zum Religiösen, aber auch nicht ohne Bezug zur sozialen Psychologie gedacht werden kann. In solchen Figuren konzentriert sich die Rhetorik des Säkularisierungsdiskurses – wenn man so weit gehen will, von einer poetischen Überdetermination zu reden, könnte man von hier aus die Aufgabe einer ‚Poetik‘ der Säkularisierung entwerfen.⁶¹

Auch als Übersetzung – eine Figur, die wir bei Weber nur angedeutet haben – kann Säkularisierung figuriert werden. Ähnlich wie die Metapher hat diese Figur ein gewisses Spektrum, dem verschiedene Säkularisierungskonzepte entsprechen. Denkt man Übersetzung einfach als Transport eines gedanklichen Inhaltes von einer Sprache in eine andere, erscheint es fraglos möglich, daß die Idee der Menschenwürde aus dem religiösen in den profanen Diskurs übertragen wurde – oder noch zu übertragen ist, wie es Habermas der Moderne aufgibt. Sieht man dagegen umgekehrt in der Übersetzung den stets zum Scheitern bestimmten Versuch, dem auratisch besetzten Original gerecht zu werden, erscheint Säkularisierung nur als Degeneration des ‚ursprünglichen‘ Heiligen. Versteht man Übersetzung als Nachbildung einer Botschaft in einem anderen Bedeutungssystem, so kann man sehen, wie die Säkularisierungsdiskurse immer wieder versuchen, die Differenz von heilig und profan, die es im säkularen Diskurs ja gerade nicht gibt, durch andere Differenzen zu refigurieren: die von Öffentlichem und Privatem, von Herkunft und Zukunft oder von Eigenem und Fremdem. Wenn Übersetzung schließlich als ursprüngliche Zweisprachigkeit interpretiert wird, so wird man betonen, daß Säkularisierung immer in zwei Sprachen gleichzeitig spricht, weil sie die Religion als das Andere der Moderne in der Moderne präsentieren will.

⁶¹ ‚Poesie‘ wäre hier strukturalistisch als Zurücktreten der referentiellen Funktion zugunsten einer Aufmerksamkeit auf die Mitteilung selbst verstanden, die eine spezielle Mehrdeutigkeit erzeugt und es auch erlaubt, den eigenen Ort in die Darstellung einzubeziehen. Zum Konzept des ‚dualen Zeichens‘ vgl. Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, London 1978, bes. 81–114.

Metapher, Zitat, Übersetzung sind also nicht nur Verfahren im Diskurs der Säkularisierung – das haben wir bei Weber gesehen –, sondern sie sind auch Modelle für den Prozeß der Säkularisierung. Diese Figuren – die sicherlich durch weitere ergänzbar wären – zeigen in einer seltsamen *mise en abyme*, daß Säkularisierung und das Reden über sie nicht verschiedene Dinge sind. Schließlich geht auch der historische Prozeß einer ‚Übertragung‘ bestimmter religiöser ‚Gehalte‘ oder ‚Ideen‘ nicht anders vor als durch Übersetzung, Zitat, Metaphorisierung. Denn solche ‚Ideen‘ sind ja eigentlich ein Konstrukt; in der historischen Wirklichkeit sind sie immer an Worte gebunden, die Worte an Sätze, Sätze an Texte und Texte schließlich an diskursive Instanzen. Hier gibt es keine festen Bedeutungssubstanzen, sondern Figurationen, die immer wieder neu zu Texten verbunden werden. Daher ermöglichen es gerade diese Figuren, den Prozeß ‚transitiver‘ Säkularisierung jenseits des von Blumenberg monierten Substantialismus vorzustellen.

Noch einmal: das bedeutet nicht, daß ‚Säkularisierung‘ ein bloßes Wort ohne realen Inhalt ist; es bedeutet nur, daß das Phänomen immer schon bedacht ist, daß die Differenz von religiös und profan, mit der Säkularisierung beschrieben wird, immer schon eine gesetzte ist, daß der Begriff daher mit einer prekären Grenze operiert, die er nicht selbst begründen kann. So aufgefaßt, verliert der Begriff seinen massiven objektiven und geschichtsphilosophischen Charakter; ‚Säkularisierung‘ erscheint nicht mehr als der Name eines einheitlichen, in der Welt vorhandenen Prozesses, sondern als Oberbegriff für sinnhafte Konstellationen, die mit der Spannung von Sakralität und Profanität spielen. Die ‚Rhetorik der Säkularisierung‘ ist also ein Feld möglicher Lektüren, eine offene Reihe möglicher ‚Figuren‘ der Säkularisierung, von denen hier nur einige am Beispiel Webers untersucht werden konnten.