Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen

Georg Stauth

Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld, Postfach 8640, D-4800 Bielefeld 1

Bryan S. Turner

The Flinders University of South Australia, School of Social Sciences, Bedford Park 5042, Adelaide

Zusammenfassung: Die traditionelle Weber-Forschung mißt der Weberschen Nietzsche-Lektüre nur marginale Bedeutung bei. Weber hat sich eben selten in seinem Werk zu den Spuren Nietzsches bekannt. In dem vorliegenden Essay wird dagegen Webers "Projekt" der modernen Gesellschaft mit der Nietzscheschen Modernitätskritik konfrontiert. Methodisch liegt diesem Vergleich die Annahme zugrunde, daß es sich bei Nietzsche um ein abwesendes Zentrum der Weberschen Soziologie handele. Es lassen sich so parallele und konträre Auffassungen unter anderem zum Verhältnis von Moral und Moderne, Individuum und Gesellschaft und zum Ressentiment-Begriff herausarbeiten.

Hennis' Frage nach Nietzsches Spuren

Seit Wilhelm Hennis (1985) "Nietzsches Genius im Werk Max Webers" beschwor, darf die Frage nach dem Verhältnis der modernen Soziologie und der Philosophie Nietzsches neu gestellt werden. Hennis hebt 4 elementare Berührungspunkte hervor:

- 1. Weber akzeptiert Nietzsches "Gott ist tot". Er zieht "aus der Nihilismus-Diagnose Nietzsches die radikalsten wissenschaftlichen Konsequenzen".
- 2. Weber übernimmt Nietzsches "idealtypische Stilisierung des Christentums auf die akosmistische Liebes- und Brüderlichkeitsreligion der Bergpredigt", er erkennt ebenso wie Nietzsche den Widerspruch solcher Ethik zum Leben als Kampf, als Wille zur Macht.
- 3. Das Erschrecken an der Moderne führt ähnlich wie im Nietzscheschen Projekt der Genealogie zur Erforschung "der Herkunft des okzidentalen Rationalismus." Hennis deutet hier bereits ein affirmatives Forschungsinteresse Webers an, Selbstvergewisserung und "Standhalten" (ja eben gegen Nietzsches Kritik) sind Webers zentrale Forschungsmotive.
- 4. Wie Nietzsche sieht Weber im "fachmenschlichen" Menschen, im modernen "Ressortpatriotismus", insbesondere aber im asketischen Menschen das eigentliche "Verhängnis" der Moderne.

Hennis endet seinen Vortrag mit einer ganz wesentlichen Frage: "Warum verbirgt Weber den Einfluß Nietzsches?" Dies ist die Frage, die die folgenden Ausführungen so ganz beherrscht.

Martin Heidegger machte einst darauf aufmerksam, daß die eigentliche moderne Konfrontation mit Nietzsche noch nicht begonnen habe, auch seien die Vorbedingungen hierfür noch nicht gegeben. Zu drohend ständen uns noch Nietzsches Erkenntnisse gegenüber, Nietzsche sei uns noch zu nah (vgl. Heidegger, 1961, I: 13). Mit diesem Beitrag geht es uns weniger um die Frage, wie Nietzsches Genius heute am besten zu feiern ist. Auch die Frage, wie Nietzsche imitiert und ausgebeutet worden ist, steht nicht im Zentrum unserer Überlegungen. Vielmehr - und hier hat Wilhelm Hennis bereits den Finger auf den wunden Punkt gelegt, freilich ohne uns schon Antworten zu liefern - ist die seltsame Behandlung, die Weber ienen, an den modernen Menschen gerichteten Fragen Nietzsches angedeihen läßt, nicht so sehr von allgemein biographisch-psychologischem Interesse, sondern von außerordentlicher Bedeutung für das Konstrukt der modernen Gesellschaftstheorie insgesamt. Wir wollen hier denn vor allem einige, mit der Weberschen Handlungstheorie verbundene Fragen unter dem folgenden Gesichtspunkt erneut stellen: Wie sehen denn die modernen Lösungen aus, die Weber für jene "richtigen Fragen" gefunden hat, die Nietzsche einst aufwarf?

Webers Widersprüche

Die Vorstellung, daß Webers Soziologie auf einer Anzahl grundlegender Spannungen und konzeptueller Widersprüche beruht, hat sich in neueren angelsächsischen Weber-Interpretationen durch-

Mit dem folgenden Beitrag legen wir im Ausschnitt ein Ergebnis unserer Diskussionen vor, die wir im australischen Winter 1985 in Adelaide geführt haben. Der Flinders University of South Australia gebührt Dank dafür, diese Diskussionen ermöglicht zu haben.

gesetzt. * Als solche Widersprüche werden Webers Versuche angesehen, die Begriffe Charisma und Bürokratie, Zweck und Folge, Religion und Ökonomie, Handlung und Struktur in enger Verbindung miteinander zu entwickeln. Solch begriffliche Spannung kann man unter der zentralen Weberschen Denkfigur der zunehmenden Auflösung menschlich bestimmten Handelns im "iron cage" der modernen Gesellschaft zusammenfassen (Turner 1981). Wenn nun andererseits einige Autoren die Idee der ethischen Verantwortung zu einem alles übergreifenden Thema in Webers Soziologie erheben, so zielt dies darauf, diese Spannungen zu minimieren. Solche affirmativen Interpretationen des Weberschen Werkes (Roth und Schluchter 1979, Scaff 1984, Thomas 1983) sind eher als Versuche zu verstehen, die eigentlichen Probleme der Weberschen Soziologie in bloß empirischer Perspektive zu domestizieren und die moralischen Ungewißheiten in Webers persönlichem Weltbild zu übertünchen. Das Paradox, in dem Webers Universalgeschichte sich auflöst, ist, daß alles eigentlich "Vornehme", daß alle großen Tugenden wie die Vernunft, die Vorstellungskraft und ein moralischer Altruismus in einer starren Welt enden, aus der die menschliche Kreativität zunehmend durch das "stählerne Gehäuse" der Rationalität verbannt wird. Webers Soziologie macht uns denn vor allem mit dem Gedanken vertraut, daß, so sehr wir auch bestrebt sein mögen, die Bedingungen zu bestimmen, unter denen okzidentaler Rationalismus sich entwickelt, ein jeder Bestimmungsversuch zugleich auch an der Schicksalslogik iener Kombination zwischen intellektuellem und kapitalistischem "Sinn" der Moderne zu scheitern habe. Hatte sich einmal die instrumentelle Vernunft durchgesetzt und den Weisen der kapitalistischen Produktion den Weg geebnet, so konnte moderne Gesellschaftsentwicklung nur noch einem unauflöslichen Determinismus verfallen. Doch bleibt eben Webers Blick in die Geschichte auch nicht ohne Ironien über die Langzeitfolgen etwa der Reformation, der Entstehung der Naturwissenschaften, der Heraufkunft eines ökonomischen Individualismus.

Solche Widersprüche und Antinomien in Webers Gedankenwelt – so schlagen wir vor – können eigentlich nur verstanden werden, wenn man sich des Ernstes vergewissert, mit dem Weber dem Werk Nietzsches begegnete. Weber ererbte die "richtigen Fragen". Wie wurde er mit ihnen fertig? Wir verfügen heute über eine Reihe ganz bekannter Kommentare zum Verhältnis Nietzsche - Weber (vgl. etwa Aron 1971; Eden 1984; Fleischmann 1964; neuerdings Hennis 1985; MacRae 1974; Robertson 1978; Turner 1981; Turner 1982). Diese Kommentare liefern wertvolle Hinweise auf Einzelaspekte der Weber-Nietzsche-Beziehung, insbesondere soweit sie in der politischen Soziologie Webers hervortreten. Sie sind jedoch insofern unzulänglich, als sie Hennis' Frage nach den essentiellen Spuren ("Handelt es sich überhaupt um "Spuren", um "Einflüsse", wie wir sie in der Geistesgeschichte philologisch verfolgen? Für Weber hatte eine Figur noch Realität, die wir allenfalls als historischen Topos anerkennen würden" - Hennis 1985) unbeantwortet lassen und auch die grundlegende Herausforderung unterschätzen, die Nietzsches Werk für Weber bedeutete. Sie sind sich auch der Verdrängungen, Unterdrückungen und Ausklammerungen nicht bewußt, mit denen Weber auf diese Herausforderung reagierte. Nietzsche ist eine unbekannte Größe im Werk Max Webers geblieben, eine "dunkle Größe", die sich gewissermaßen im Hintergrund des Problems der Moral im Verhältnis zur Vernunft und Rationalität

Die "positiven" Versuche, das Nietzsche-Verhältnis jenes Mannes, der die Redlichkeit seiner Zeitgenossen an ihrem Verhältnis zu Marx und Nietzsche bemessen haben wollte (vgl. hierzu Mitzmann 1970; Hennis 1985), zu bestimmen, enden leicht in allgemeinen Hinweisen auf Webers Diskussion des "Ressentiments" in seiner Religionssoziologie und auf die Diskussionen des Verhältnisses zwischen politischem Handeln und moralischer Verantwortung.

formiert.

Nietzsche läßt sich auch aufspüren, wenn man Webers Begriff des charismatischen Führers mit dem Problem staatlich formierter Macht zusammenbringt (vgl. etwa Fleischmann 1964; Eden 1984).

Das grundlegendere, kritische Anliegen der folgenden Ausführungen verbietet uns jedoch, eine "positive" oder explizit philologische Darstellung der Nietzsche-Spuren im Weberschen Werk zu liefern. Zu leicht verfiele man auf platte Analogien, ohne sich des "Verdrängungscharakters" der Weberschen Theoriekonstruktion eigentlich bewußt zu werden. Um diesen wirklich zu begreifen, gehen wir in den folgenden Überlegungen so vor, als – um modernen Jargon zu bemühen – handele

Dagegen insistiert Schluchter (1984) wieder auf Werkeinheit.

es sich bei Nietzsche um das abwesende Zentrum der Weberschen Soziologie, eine Grundannahme, die sich auf die moderne Gesellschaftstheorie insgesamt ausdehnen ließe, wo Nietzsches Thematik von Körper, Sprache, Moral und Vernunft die Grundlage moderner Diskussionen darstellt. Diese auch von den unsagbar "reinen Dummheiten" des Faschismus ungebrochene Bedeutung Nietzsches im modernen Denken hat erst jüngst in Habermas' Begriff von der "Drehscheibe" eine halbherzige Anerkennung gefunden (Habermas 1985: 104ff.).

"Gott ist tot"

Webers Soziologie und mit ihr auch ein Großteil sozialwissenschaftlichen Denkens der neueren Zeit lassen sich als ein Versuch verstehen, mit Nietzsches Entdeckung des "toten Gottes" fertigzuwerden, sich zu arrangieren und Wege für das Leben in einer Welt zu finden, in der sich der einzelne nicht mehr der moralischen Führung des sanktionierenden Gottes vergewissern kann. Wie kann man denn (ohne in jenem Büchnerschen Sinne eben bloß moralisch zu sein) moralisch sein, ohne auf einen Fundus letzter Dinge und metaphysischer Zwecke zurückgreifen zu können? Ja es ist gerade die Erkenntnis "Gott ist tot", die Moral selbst erst zum Problem macht und schließlich zu einem ganz profanen Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung. So wurde die "Wissenschaft der Moral" geboren: "In aller bisherigen ,Wissenschaft der Moral' fehlte, so wunderlich es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, daß es hier etwas problematisches gebe" (JGB 186; II644).

Es ist naheliegend, gerade eben in ihr auch das Projekt der Soziologie begründet zu sehen, einer Soziologie, die sich nun jedoch als moderne "Wissenschaft der Moral" in jenem ganz eigenständigen Sinne begreift, in dem sie moralische Zwecke auf gewissermaßen quantifizierbare soziale Beziehungen reduziert. Nietzsche verbindet so die Heraufkunft der Soziologie mit dem Zusammenbruch traditioneller Formen moralischer Authentizität und betrachtet sie selbst als Teil jener Entwicklung hin zu der entzauberten, profanen und säkularen Welt der Moderne (vgl. hierzu AdN; III786/Baier 1981/82).

Nietzsches Versuch, gerade gegen jene Dekadenz, gegen jene Entzauberung der Welt das Fatum einer Vielzahl moralischer Instinkte im menschlichen Leben selbst zu erwecken und diese sodann mit und gegen den okzidentalen Rationalismus

wirken zu lassen, läßt sich in seinem stets dialektischen Umgang mit vier Moraltypen verfolgen: den Sittlichkeiten, die sich erst vermöge der Tyrannei der Willkürgesetze der Natur entwickeln (JGB, 188; II 845), der Moral des Pathos der Distanz (GMI, 2; II 773), der Alltagsmoral und des formalen Gewissens (GMI, 3; II 774/JGB, 199; II 655), der Ressentimentmoral (GMI, 10 u.a.; II 782ff). Wir haben an anderer Stelle versucht anzudeuten, wie Nietzsche eine kritische Dialektik dieser Grundtypen der Moral in einer Utopie des nichtintentionalen Intellekts aufzulösen versucht (Stauth 1983). (Zu Nietzsches utopischem Denken vgl. auch Maurer 1981/2. Wie eingeebnet die französische post-strukturalistische Lektüre sich lediglich nur auf "Distanz" und "Ressentiment" bezieht, wird in Scott Lashs Beitrag deutlich [Lash 1984].)

Das Webersche Konstrukt einer Soziologie sinnvollen Handelns, das auf die affirmative Ausgrenzung, auf die Spezifität (mit einem Habermasschen Wort - auf die "ausgezeichnete Stellung" der Moderne, "die sie im Nietzscheschen Sprung aus der Dialektik der Aufklärung verloren hat"; Habermas 1985: 108) gerichtet bleibt, ließe sich vielleicht zu vorläufig als eine positivistische Umdrehung Nietzschescher Dialektik darstellen. Die Vielzahl der moralischen Instinkte bei Nietzsche scheint in Webers Rettungsversuch selbst zu einer Eindimensionalität (wenn zwar auch immer einer durch Spannungen und Lebenskampf bedrohten) der rationalen, der säkularen Begründung modernen Handelns sich zu verdichten. Vielleicht würde man so iedoch allzu schnell einem zu einseitigen Weber-Verständnis verfallen, das der Komplexität seiner "Lektüre" Nietzsches wenig gerecht würde.

Das Problem des "toten Gottes" und der "Säkularisierung der Moral" hat noch weiterreichende Konsequenzen: Es führt uns unmittelbar hin zum Problem der Legitimität von Handeln. Wenn auch Webers Soziologie des Handelns und der Institutionen oft unter das Prinzip einer Soziologie legitimer Autorität gestellt wurde (neuerdings etwa wieder Eden 1984), so erweist sich Webers politische Soziologie in großen Zügen jedoch als in einer Realanalyse faktischer Herrschaft begründet. Mit dem Niedergang naturrechtlicher Begründungen mußte der Staat als eine Institution des bloßen Gewaltmonopols erscheinen, die dann in dekadenten und philisterhaften Schein- und Ersatzbegründungen selbst ihrem Niedergang verfiele, wenn das Problem einer modernen Legitimation nicht ernst genommen würde. Auch in seiner Soziologie des Rechts taucht der Staat als Macht auf, die erst durch die Bedrohung physischer Gewaltmittel den affirmativ-bindenden Charakter des Rechts durchsetzt.

Dem Gewaltmonopol des Staates stellt Weber die Kirche als Institution des Monopols spiritueller Macht gegenüber. Diese Separierungen sind selbst Ergebnis von Machtkämpfen, und Webers Konzept der kapitalistischen Gesellschaft vermittelt weitgehend das Bild einer Arena gewaltvoller Auseinandersetzungen zwischen einer auf substantieller Gerechtigkeit beharrenden Arbeiterklasse und einer "Kapitalistenklasse", die die Regeln der Gesetze und das Insistieren auf formaler Legalität ihren Interessen unterwirft. Das Bild der Gewaltarena, in der sich die Werte der Gesellschaft und der Legitimität des Staates in bloßem Interessengeplänkel vernutzen, war es, das Weber dazu führte, Nietzsches nihilistische Warnungen ernstzunehmen. Legitimität kann nicht länger nur in der Gnade des sanktionierenden Gottes gesucht werden. Hier dreht sich mit Nietzsche das Bild um und die Frage nach der Begründung von Moral in einer Welt ohne Gott, transformiert sich in ein soziologisches Projekt der modernen Begründung von Institution. Vernunft und Legitimität bedürfen nunmehr des lebenspraktischen Bezugs. Wenn man sich jedoch die gesamte Tragweite des Problems vergegenwärtigt, so reicht es natürlich über den bloßen Bezug der modernen Begründung etwa staatlicher Ordnung hinaus, es gilt so, nun auch die Ordnung der abendländischen Zivilisation gegen die Bedrohung des Nihilismus in einer Weise zu retten, die dem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung der Wirklichkeit entspricht. Es geht, wie Hennis schon andeutete, um "Standhalten", nicht um Zurückfallen. Um es "nietzschisch" auszudrükken, es geht um das Zu-sich-ja-Sagen-Dürfen (GM II: II 802).

Die Antworten, die Weber zu diesen Problemen zu finden suchte, waren – wie schon gesagt – komplex, niemals kohärent, allerdings implizierten sie immer ein Plädoyer für eine Ethik der individuellen Verantwortlichkeit und einer Moral, die "Sendung" im Bezug zur Wirklichkeit der modernen Lebenssucht und aus dieser heraus sowohl praktisch-politische und intellektuelle Führung in der modernen "Profession" erhalten und so auch wieder die exzellente Stellung der westlichen Moderne verteidigen will.

Webers Antworten blieben deshalb inkohärent, weil er gleichermaßen professionelle Ethik und politische wie intellektuelle Führung bewunderte, andererseits aber eine ganz ungebrochene Abscheu gegenüber dem "Fachmenschen" und "Ressortpatrioten" ebenso empfand, wie gegenüber verantwortungslosem professionellen und wirtschaftlichen Interesse.

Der Tragik jener Geschichte, deren eigentliche Entwicklung auf dem Tod des eigenen Gottes beruht, ist standzuhalten. Dies ist aber nur möglich, wenn Geschichte und die sich ihrer bewußt werdende Menschheit sich auch auf irgendeine Weise wieder miteinander versöhnen. Beide, Nietzsche und Weber, waren sich dieser Problematik bewußt.

Der übersozialisierte Mensch

Nietzsches Betroffenheit läßt sich auch am Beispiel seines Konzepts der "Umwertung aller Werte" und seiner Beschwörung der "ewigen Wiederkehr" erkennen. Webers sehr ambivalenter Versuch der Versöhnung mit der Geschichte (damit den Affirmationscharakter seiner Universalgeschichte überspringend) läßt sich in seiner Analyse der charismatischen Führerschaft und in seinem Axiom der Verantwortung, in Philosophie und Wissenschaft handele es sich nicht um geschaffene Werte, in seiner Lehre von der Wertfreiheit also, verfolgen. Andererseits sind uns Webers Betroffenheit, ja Bewunderungen praktischer Religiosität bekannt, ebenso wie sein ständiger Pragmatismus in Bezug auf die politischen Notwendigkeiten eines nationalen deutschen Staates. Nietzsches "Wille zur Macht" - beruft man sich auf die Heideggerschen, in der nachstrukturalistischen Schule wieder zum Zuge kommenden Interpretationen - zielt auf das Bild einer endlosen Varietät existierender (biologischer, organischer) Einheiten, welche in rhythmischen Intervallen entsprechend ihrer Seins-Bestimmtheit, ihrer Anlage (der in ihnen vorhandenen Energie) Regelmäßigkeiten setzen und über diese ihren Daseinswillen in einer gleichermaßen bestimmten Umgebung behaupten. Moralische Zurücknahme und "Wille zur Macht" stehen so in unversöhnlichem Gegensatz zueinander, denn der moralisch motivierte Mensch verneint, vernachlässigt, ja schließlich überdreht den "Willen zur Macht". So endlich verkommt "Wille zur Macht" in der (christlichen) Moral zu einem Mechanismus der Dekadenz, des Machtkampfes in der ständigen Selbstaufgabe und Selbstverneinung.

Für Nietzsche konnte Instinkt, Affekt und Daseinswille als Machtwille nur in spezifischen, der bloßen Lebenspraxis, der bloß kreatürlichen Existenz, der nicht verpflichteten Institution sich einen Weg bahnen. Im Christentum und im aufkommenden deutschen Reichsstaat sah Nietzsche neue, mächtige soziale Gruppen, die ihre eigene Interpretationsmacht verleugnen. Sie verklären in dieser Selbstverleugnung Regel und regulatives Handeln ins Abstrakte. Institution wird zum Allgemeinen schlechthin und wendet sich darin gegen das Leben selbst. Institutionelles Handeln wird in dieser Verallgemeinerung von Regel und Gesetz - zur simulativen Interessensverneinung eines "niedrigen" Philistertums, wird selbst zum Ressentiment. Nur wenn wir uns der nihilistischen Folgen unseres okzidentalen, moralischen Instinkts bewußt werden, können wir "umwerten"; diese "Umwertung aller Werte" kann selbst nur "außermoralisch" motiviert sein. Während Nietzsche diese "außermoralische Moral" zunehmend zu einer Moral des bewußt unbewußt Handelnden, des nichtbetroffen Betroffenen, des traumwandlerisch Spielenden ausspinnt, wirkt Weber - der absolut Betroffene, der sein Interesse Verbergende - auf eine "Umwertung" hin, die selbst "Funktion" und "Absicht" zum Maßstab aller Werte macht. Webers radikale Konsequenz des Nihilismusproblems ist die Selbstbescheidung des Individuums in die gegebenen Formen institutioneller Beschränkung. Damit wird die für die ganze moderne Soziologie so grundlegende – wie gleichermaßen verheerende - Aporie einer komplementären Beziehung zwischen sozialer Existenz und institutioneller Formation begründet.

Wie unzufrieden Weber selbst mit der Vorstellung dieser Komplementär-Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft war, mag man daran bemessen, daß er mit seinem Charisma-Begriff wieder auf eigentlich unlösbare Widersprüche und Spannungen zwischen Instinkt und Institution, Gefühl und Vernunft, Struktur und Handeln zurückgreift. Hier sind Versuche spürbar, etwa Lebensund Machtkampf als eine grundlegende Dimension der institutionellen Erneuerung und Re-Orientierung gerade eben mit dem Mittel "außermoralischer" Mechanismen zu begreifen.

Ohne Zweifel nahm Weber Nietzsches Kritik des modernen Subjekts und seine depravierte Stellung im sozialen Leben moderner Gesellschaft sehr ernst; er hat dies in seinen Beschreibungen der schicksalhaften Einschnürungen des modernen Menschen in bürokratische Zusammenhänge zum Ausdruck gebracht. Nietzsches Angriff aber galt dem funktional handelnden, dem im Glauben sich selbst vergewissernden, dem modernen, professionellen Menschen. Dieser "Mann des Glaubens" ist

abhängig von allgemeinen Zielen, er hat kein eigenes, individuelles Interesse; dieser Typ Mensch lebt durch Selbstverneinung und Selbstentfremdung, ja in ihm wird die regulative und entfremdende Macht moderner Institutionen selbst zur Lebensnotwendigkeit. So wird der moderne Mensch selbst zum moralischen Menschen schlechthin, zum Menschen der Überzeugungen und Vorurteile, in denen sich die ganze Optik seiner Wertungen manifestiert.

Nietzsche unterscheidet hier einen neuen Individualismus, der etwa schon in Alexandre de Toquevilles Beschreibungen der amerikanischen Demokratje andeutet: ein sozial verantwortungsloser Individualismus der an Gemeinschaftsaufgaben Nicht-Interessierten (vgl. Eden 1984, zu Nietzsches Toqueville-Lektüre etwa Janz 1978). Webers Ideal des Individualismus der Verantwortlichkeit war darauf angelegt, den negativen, dekadenten Elementen dieses neuen Individualismus etwas entgegenzusetzen. Daß Weber so unerschütterlich das Ideal der Verantwortung zu wecken versucht. zeigt, daß es ihm darauf ankommt, den Graben zuzuschütten, den die Moderne im Verhältnis zwischen Individuum und Institution gezogen hat. Um im modernen Jargon zu bleiben, Weber ging es mit "Verantwortung" um ein Instrument sozialer Integration (ein Mechanismus, den Parsons später als eine ganz "natürliche" Folge sozialer Differenzierungsprozesse einsetzen sollte). Es ist jedoch ganz offensichtlich, daß es gerade jene modernen Formen sozialer Integration sind, die die Kritik Nietzsches und Toquevilles hervorriefen: Sie sahen diesen neuen Individualismus bereits dem Zustand der modernen Institutionen selbst geschuldet. Für sie entsprang die Behäbigkeit der neuen Individualisten aus den "Lösungen" der modernen Demokratie.

Hier nun ist Weber grundsätzlich anderer Auffassung. Das Projekt der Moderne wird – wie bei vieler der ihm folgenden Soziologie – des Nihilismus-Vorwurfs entledigt, indem die Sinnhaftigkeit moderner Institutionen behauptet wird. Gegen das Nihilismus-Syndrom wird ein neuer Subjektbegriff konstruiert: das sich in Leistung, Verantwortung und beruflicher Hingabe selbst befreiende, individuierende Individuum. Hier wird in einer massiven Umdrehung Nietzsches Individualität zum eigentlichen Ziel sozialen Handelns. In der Pein der Verantwortung erlöst sich der moderne Mensch gegenüber der in bürokratischer Herrschaft und professioneller Routine erfahrenen Selbstentfremdung und – sagen wir es noch einmal "Büchnerisch" –

Langeweile. Auf diese Erlösung kommt es ihm an, wenn er gewissermaßen mit und gegen Nietzsche seine moderne Handlungstheorie entwirft.

Ganz deutlich wird dies nun in seinen "soziologischen Grundbegriffen". Hier unterscheidet er vier Typen sozialen Handelns: instrumentelles, rationales Handeln; wertrationales Handeln, affektuelles Handeln und traditionales Handeln. Die beiden letzteren - affektuelles und traditionales Handeln - bewegen sich an der Grenze zwischen sinnvollem Handeln und bloßem Verhalten. Der Begriff des Handelns ist hier ganz auf Aktivitäten bezogen, die relativ selbstbewußt durchgeführt werden, auf das Erreichen bestimmter Ziele gerichtet und auf die Zuweisung von Sinn angelegt sind. Handeln ist so wesentlich zweckhaftes Handeln, das Wissen und Absicht einschließt. Traditionales Handeln dagegen bleibt völlig in jenem Bereich, den Weber "rein reaktive Nachahmung" (WG: 12) nennt, "... ganz und gar an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ,sinnhaft' orientiertes Handeln überhaupt nennen kann" (ibid.). Rein affektuelles Handeln wird gleichermaßen als emotionsbestimmt und "jenseits dessen, was bewußt 'sinnhaft' orientiert ist" (ibid.) liegend betrachtet. Für Weber liegt Affekt an der Grenze zwischen unreflektiertem Verhalten und selbstbewußter Intentionalität.

Die Webersche "Umwertung" zielt hier auf eine ganz eindeutige Ausgrenzung jener Bereiche, in denen im allgemeinen – wie er selbst sagt – gewohnheitsmäßig habituell, routiniert, regulativ und unreflektiv "gehandelt" wird: Praktisches Alltagsleben gerät so ins Abseits des Forschungsinteresses der Handlungsoziologie oder es verkommt zu einem Bodensatz einer Handlungstheorie, die – in ihrer unreflektierten Absicht menschliches Handeln kalkulierbar zu machen – schließlich nur kalkulierbares Handeln als eigentlich menschliches Handeln setzt.

In der Absicht, es vor den selbstauflösenden Kräften moderner Institutionen zu schützen, erlöst er das Subjekt in der Institution und definiert es aus den affektuellen und habituellen Zusammenhängen des praktischen Alltagslebens hinaus.

Nietzsches Kritik, etwa der Verstaatlichungsprozesse lebenspraktischer Kulturen im neuen preußischen Reichsstaat, rekurriert jedoch gerade gegen die neuen "reinen Dummheiten" auf lebenspraktischer Erfahrung im praktischen, nicht institutionalisierten Handeln. Nicht – wie bei Weber noch – erhebt sich praktische Erfahrung zur Kritik an Gesellschaft nur in einer postinstitutionellen Indi-

viduation, sondern eher - wie bei Nietzsche gewinnt die "vor-institutionelle" Lebenspraxis selbst ein Element beständiger Kritik und Resistenz, wie Ludwig Klages (1977: 69-84) gezeigt hat, in jenen Bereichen der "nächsten Dinge", in denen sich Sinn noch und immer wieder neu schärft. Hier geraten der Webersche Typus des Verantwortungsethikers und Nietzsches Geschmacks- und Geruchsmensch, der seinen Sinnen gegenüber verantwortlich bleibt, zu den eigentlich heroischen Kontrahenten der Moderne (auch der Versuch der "Dialektik der Aufklärung", diesen Widerspruch in der Fügung jenes listreichen Helden der Antike aufzulösen, ist ja nicht ganz gelungen - vgl. Horkheimer/Adorno 1971: 42-73).

Mit dem Begriff der Rationalität hat Weber ein Grundkonzept des Selbstverständnisses der Moderne ausgearbeitet. Der Begriff der Rationalität gilt jedoch auch als geeignet, die Logik der modernen Sozialevolution einzufangen (Brubaker 1984; Löwith 1982).

In der "protestantischen Ethik" verbindet Weber den Prozeß der westlichen Rationalisierung mit einem spezifischen Typ des Asketentums (des "innerweltlichen Asketismus"), der primär auf die Strukturierung und Reproduktion der Grundlagen praktischer Lebensführung gerichtet ist. Mit dem "innerweltlichen Asketismus" bildet sich eine Ethik heran, die die praktischen Alltagsnotwendigkeiten mit religiösem Bedürfnis nach Erlösung verbindet. Hier wird der Grundstein für Selbstkontrolle als der eigentlichen Logik sozialer Kontrolle gelegt. Aus dem Vergleich verschiedener Formen des Asketismus und der Verbindungen desselben mit den Bedürfnissen nach praktischer Alltagsordnung einerseits und Erlösung andererseits entwikkelte Weber den Begriff der "Wirtschaftsethik". Mit diesem Begriff gelang es ihm, in seinen vergleichenden Studien der Weltreligionen aufzuzeigen, daß offenbar verschiedene Formen und Pfade der Rationalisierung auf spezifische Typen der "Wirtschaftsethik" zurückzuführen sind.

Diese eigentümlichen Begriffverbindungen von Wirtschaft und Ethik einerseits, von Absicht und Rationalität andererseits, aber auch der Zusammenhang von "Wirtschaftsethik" und "Rationalisierung der Lebensführung" und der Lebenswelt, lassen sich gleichermaßen vor dem Hintergrund der Weberschen Nietzsche-Lektüre verstehen. Wie beim Beispiel des Subjektbegriffs – wo, wie wir gezeigt haben, Weber mit dem Mittel einer affirmativen Umdeutung des modernen Subjekts Nietzsches Kritik am bürgerlichen Subjekt auf-

nimmt, indem er sie positiv umwendet - bleibt auch hier die "Methode" die gleiche: Nietzsches Kritik der modernen Begründung des "Utilitarismus in der Moral" erfährt insofern erneut eine "Umwertung", als er gegen sie und in einem radikalen Akt der Selbstaffirmation den Begriff der Wirtschaftsethik aus der Taufe hebt und positiv zur Analyse der Entwicklungsgeschichte des okzidentalen Rationalismus verwendet. Diese positive "Umwertung" der Nietzscheschen Kritik wird jedoch nur möglich, wenn es gelingt, den Typus der "innerweltlichen Askese" und der ihn begründenden christlichen Ethik vom Nietzsche-Vorwurf einer Ressentiment-Moral zu befreien. In der "Genealogie der Moral" wird ja etwa noch die Kontinuität einer auf Nutzen abgestellten, ritualisierten Alltagsmoral als ein notwendiges Element unserer sozialen Existenz in der ganzen Menschheitssgeschichte völlig nüchtern vorausgesetzt (vgl. GMI, 3; II 774).

Die Ritualisierung der Lebenswelt ist hier noch verbunden mit dem Grundcharakter utilitaristischen Denkens: Die Notwendigkeit der Wiederholung, der zyklischen und rhythmischen Repetition von Alltagshandeln läßt sich so noch leicht und ohne Bitterheit aus der "Natur" herleiten, aus dem Zwang, die puren Notwendigkeiten des Alltags zu erfüllen (vgl. JGB, 188; II 845). Alltagsethik ist somit ja noch als eine ganz "natürliche" Entäußerung des "Willens zur Macht" zu verstehen, als ein habituell gewordenes Gebot "«du sollst irgendetwas unbedingt tun, irgendetwas unbedingt lassen», kurz «du sollst»" (JGB 199; II 655), als ein "formales Gewissen". Nietzsche legt dieser Repetitions-, Zyklisierungs- und Rhythmisierungslogik der "Natur" eine ganz zentrale Bedeutung, vor allem auch in seiner Erkenntnistheorie, bei (vgl. WzM 420ff.). Der Altruismus und das "nichtegoistische" Handeln des modernen Menschen erwächst aus solch "natürlichen" Überlebensnotwendigkeiten Gedanke, dessen sich die philosophische Anthropologie so ganz bemächtigt).

Dieser Altruismus wird jedoch dort, wo er sich zum Grundmuster allen Handelns, zum allgemeinen "du sollst", zum "formalen Gewissen" herausbildet, in der christlichen Religion und im heraufkommenden Nationalstaat zur Bedrohung des Lebens selbst. Kants kategorischer Imperativ wird so zur universalistischen Erniedrigung und Nivellierung der Moral, zur Perspektive eines "großen Chinesen von Königsberg" (JGB 210; II 675). Was ist diese Königsberger Variante des Christentums anderes, als die Rephrasierung der Alltagsmoral

und ihres utilitaristisch-altruistischen Gehabes? Warum sollte diese Volksmoral aller gemeinen Leute in allen Zeiten nun zur erhebend erhabenen Moral umgewertet werden? Warum wird nun diese "Herdenmoral" zur Moral der Herrschenden, und überhaupt: Was für Herrschende sind das, die sich nun einer solchen Moral bedienen? Nun ist es wie wir wissen - gerade diese Entwicklung der gemeinen Notwendigkeitsinstinkte zur Moral des unpersönlichen Altruismus, die Nietzsche in einem ganz kritischen und ironischen Sinn als den Prozeß der "Umwertung aller Werte" und des "Aufstands der Sklaverei in der Moral" bezeichnet. Der Erfolg dieser ins "Hohe" umgewerteten Moral ist undenkbar, ohne jene auf ganz zauberhafte Weise neutrale Verwandlungsinstanz, die Nietzsche mit dem Begriff des Ressentiments belegt.

Ressentiment und Moderne

Ressentiment bedeutet für Nietzsche jenes unbestimmt bestimmte Gefühl, das sich aus einer Haltung der Enthaltung und der Selbstkontrolle entwickelt und mit dem sich ein Subjekt jenen Dingen und Personen nähert, denen gegenüber es "Affekt gestaut" hat. Am Beispiel der jüdischen Ethik versucht Nietzsche aufzuzeigen, wie sich Ressentiment zu einem Grundmuster praktischer Lebensführung etwa dort entwickeln kann, wo ein sich gegenüber dem Volk distinguierendes Priestertum unter dem Joch der römischen Unterwerfung sich nie zu praktischer Herrschaft erheben kann. Im jüdischen Gottesbegriff und im in ihm in die Ewigkeit aufgestauten Erlösungsgebot wird jene neutrale Instanz der "Gerechtigkeit" geboren, mit der die praktischen Wertungen des Schönen, Starken, Reichen und Barmherzigen aus dem intersubjektiven Verhältnis praktischer Lebensführung herausdefiniert und in das Gnadenreich des gerechten Gottes hineinverklärt werden. Während der Judaismus mit der Vorstellung des gerechten Gottes als einem rächenden Gott noch die praktische Identifizierung des Feindes als solchen erlaubt, erfährt das Ressentiment in der christlichen, dem Liebesgebot verpflichteten Brüderlichkeitsethik seine "Vollendung im Raffinement".

Es ist dies denn auch für Nietzsche der eigentliche "Skandal in der Geschichte", wie das in jeder lokalen Gemeinschaft gebotene praktische Ethos der Gegenseitigkeit, Versöhnung und Solidarität sich im christlichen Liebesgott zu einem auf der praktisch-sinnlichen Erfahrungsebene unüberprüfund unkontrollierbaren Wertungs- und Umwer-

tungsmechanismus verwandelt. Liebe und Rache werden nicht mehr unterscheidbar. Mit der Verallgemeinerung des Altruismus wird "Ressentiment" zum "Werkzeug" kultureller Formation selbst, die altruistische Mediokrität enthebt das Individuum aus dem Zusammenhang praktischer Verantwortlichkeit (vgl. GM II, 2; II 800f.). Es ist nun gerade jener Instinkt des Ressentiments, der diese Transformations- und Transfigurationsmächte entwikkelt, ja diese selbst in ein Herrschaftssystem transformiert, in dem Moral und Grausamkeit zu praktisch auswechselbaren und nicht mehr unterscheidbaren Größen verkommen (vgl. etwa GM III; II 840-900). Halten wir fest: Im Judentum, der Religion des rächenden, gerechten Gottes, erfährt nun das Ressentiment im priesterlichen "Pathos der Distanz" (GM I, 6; II 771f.) seine erste kulturelle Repräsentation. Im Christentum erfährt diese ihre eigentliche Vollendung in der subtilen Interesselosigkeit, die der liebende Gott den praktisch Interessierten auferlegt.

Weber folgt in seiner Religionssoziologie Nietzsche, indem er die Grundlagen der modernen Welt in Judaismus und Christentum verortet. Wie Nietzsche hat Weber die anderen Weltreligionen, Buddhismus und Islam, in seine Perspektive einbezogen, um vergleichend auf Quellen der parallelen oder alternativen Illustration zurückgreifen zu können. In Nietzsches Kritik wird der Nützlichkeitsgesichtspunkt in der modernen christlichen Moral als eine Grundlage der modernen Gesellschaft unterstellt. Im Weberschen positiv, gewissermaßen "marxistisch" gewendeten (vgl. etwa Miller 1979) Projekt der modernen Soziologie verwandelt sich das Nietzsche-Problem in eine "wissenschaftliche" Frage nach den allgemeinen Grundlagen religiöser Ethik in den praktisch-nützlichen Alltagsethiken des sozialen Lebens der Völker. Anknüpfend an diese "große Schrift" der dritten Abhandlung der "Genealogie" verdichtet sich für Weber so die Kategorie des "innerweltlichen Asketismus" zu einem Werkzeug der intentionalen Rationalität. In der positiv historischen Wendung der Rationalisierung der Lebenswelt erfährt der "Utilitarismus in der Moral" praktisch seine Entproblematisierung. Nietzsches kritische Perspektive wird so in Webers Wirtschaftssoziologie völlig aus den Angeln gehoben. Der Tod der Moral im modernen Wirtschaftsverhalten, den der Vernutzungseffekt des Utilitarismus bewirkt, wird eher als gegeben vorausgesetzt. Mit dieser Wende von der Kritik des "niedrigen" Nutzens in der Moral hin zur Kategorie der "Wirtschaftsethik", in der nunmehr "Moral" eine neue universalgeschichtliche Begründung im bloßen Selbsterhaltungsinteresse erfährt, vollzieht Weber selbst einen Akt der Umwertung der Moral. Nietzsches Kritik des Ressentiments als wesentliches Element solcher "Rationalisierungsprozesse" gerät nun ganz in den Randbereich des Weberschen Interesses. Dieser Akt der "Verdrängung" läßt sich noch am ehesten belegen, wenn wir diesen Randbereichen der Weberschen Soziologie selbst zu Leibe rücken.

Nietzsches Ressentiment ist - für ihn - am weitesten im modernen Christentum entwickelt. Judaismus war für ihn die Religion, in der der "Umwertungsprozeß" seinen Ausgang nahm, mit den Juden beginnt der "Sklavenaufstand in der Moral" (JGB 195; II 653/GM I, 7; II 780). Es geht ihm dabei jedoch vor allem um das "priesterliche Volk", von dem man weiß, daß es selbst der kaum verborgenen Genußsucht jener Entheiliger ausgesetzt und unterworfen war. Im Pharisäer, jenem "Beefsteak-Fresser" (ACH 26; II 1187), sieht Nietzsche da jene "parasitische Art Mensch" heranwachsen, der den Wert der Dinge dadurch bestimmt, daß er sie in seinem ureigensten Interesse in das Reich Gottes verklärt. Wer der Beispiele bedarf, bediene sich im Alten Testament, jenem sozialanthropologischen Lehrbuch, en passent etwa jener Stelle in Samuel I, Kap. 2, Vers 13ff. . . .

Es ist im Nietzscheschen Verständnis dagegen erst die Christenheit, die in ihrem subtileren psychologischen Umgang mit der Realität eine verfeinerte und zugleich unbestimmte unspezifische Leid- und Reizfähigkeit erzeugt, so daß nur noch "die Liebe als einzige, als letzte Lebensmöglichkeit . . . " erscheint (ACH 30; II 1191). Es ist nun aber keineswegs so, wie uns Hennis (1985) glauben machen will, daß Weber Nietzsches "idealtypische Stilisierung des Christentums" übernimmt. Nietzsche ist im Unterschied zu Weber - nicht für das Christentum zu retten. Ihm ist "christliche Liebe" noch die niederste Form der Rache. Weber - ganz sicherlich der krampfhaften Anstrengungen eines Max Schelers (1912), den christlichen Liebesbegriff vor dem Ressentiment-Vorwurf zu retten, eingedenk - beraubt zunächst den Begriff des Ressentiments der Tiefe seiner sozial- und psychoanthropologischen Bedeutung, den er bei Nietzsche hat, und läßt ihn eigentlich nur noch als ganz individual-psychologische Grundlagen-Kategorie, wie sie etwa in der Psychoanalyse Freuds fruchtbar geworden ist, gelten (vgl. RSI, 241). Allerdings bleibt der Begriff dann doch wieder ein Instrument der Unterscheidung etwa der jüdischen Erlösungsethik gegenüber magischen und Kastenreligionen (WG 301f.). Weber transformiert hier Nietzsches Konzept des Ressentiments durch einen positiv gewendeten Reduktionismus und trennt ihn völlig von seiner kritischen Dimension. Ressentiment wird so zu einer bloßen Begleiterscheiung einer Ethik "Negativ-Privilegierter" und kann von daher ganz marginal als Unterscheidungskriterium der verschiedenen Weltreligionen dienen. Der dynamische philosophische und antropologische Aspekt des Begriffs wird zur Seite gedrängt ("verdrängt?"), Ressentiment erscheint ausschließlich als ein Element der Theodizee eines negativ-privilegierten Stratums, und als solches wird es zu einem vordergründigen Instrument der Kompensation verhinderter Rache. Der Ressentiment-Begriff wird so jener Erlösungslehre einverleibt, die auf dem Begriff des "rächenden Gottes" beharrt.

Man kann hier nun ganz deutlich sehen, daß es Weber darum ging, das Christentum vor dem Vorwurf einer Ressentiment-Religion zu retten (vgl. hierzu auch Gerth/Weber 1946) und deshalb Wert darauf legte, es gegen den Entstehungshintergrund in der jüdischen Heilslehre völlig abzugrenzen. Der Ressentiment-Begriff wird so zum verborgenen Distinktionselement nicht nur, wie wir zeigen werden, für die Ab- und Ausgrenzung des Christentums, sondern für die Grundlagen des modernen, abendländischen Rationalismus im ganzen. Hier, freilich, drängen sich auch Parallelen zu Schelers Negativ-Bild der "modernen Moral" auf (vgl. Scheler 1912: insbesondere 86ff.).

Für Weber bleibt das Christentum eine Religion der höchsten Heilsethik überhaupt und damit aber zugleich auch einer sozialen Schicht verbunden. deren gesellschaftliches Trachten nicht bloß an die Notwendigkeitslogik des praktischen Überlebensinteresses gebunden ist. Das Christentum ist in dieser Sicht auch deshalb keine Ressentiment-Religion, weil es von einer sozialen Klasse, der im weitesten Sinne Positiv-Privilegierten, vertreten wird. Die christliche Erlösungslehre schafft deshalb Raum für einen Intellektualismus, der erst das Bedürfnis und den Sinn für die persönliche Erlösung des Einzelnen und so auch für individuelle Verantwortlichkeit schafft. Dieser Intellektualismus bleibt sich der sozialen Bedingungen der Negativ-Privilegierten bewußt, ist darüber hinaus auch auf die ganz spezifischen metaphysischen Nöte und Bedürfnisse des menschlichen Geistes abgestellt. Getrieben, über ethische und religiöse Fragen nachzudenken, und frei von materieller Not, nur durch die innere Überzeugung motiviert, so

versucht dieser Intellektualismus die Welt als einen sinnvollen Kosmos zu verstehen und ihr gegenüber sodann eine entsprechende Haltung zu entwickeln (vgl. WG 304). Die Soziologie wird sich die Bedeutung solcher am Nihilismus Nietzsches erprobter Wendungen Webers für die moderne Handlungstheorie auch in ihren Folgewirkungen für die Systemtheorie Niklas Luhmanns etwa erst noch bewußt zu machen haben. Weber ging es darum, sowohl das mittelalterliche als auch das moderne Christentum als gewichtige Beispiele solchen Intellektualismus - wie er etwa andererseits auch im Buddhismus vorgefunden wird - darzustellen, als die eigentlichen Quellen ganz moderner Formen der Erlösungssuche. Er folgt Nietzsche in der klaren begrifflichen Trennung zwischen intellektuellen Bedürfnissen und Alltagsleben im "Reiche der Notwendigkeiten" - eine Trennung, die Nietzsche ja so unverkennbar und auf das zynischste im Bild des Priesters schärft. Doch Webers Affirmation des freien Intellektuellentums - und das ist ja nun seine "modernste" Tat - befreit dessen Form der Erlösungssuche auf das peinlichste von jedem Gedanken an Rache und damit in Webers Verständnis auch vom Ressentiment.

Während Weber so ganz den modernen Erlösungstrieb in eine intellektuelle Sinnfrage verwandelt, bleibt für Nietzsche das Beharren auf der Bedeutung der Alltagswelt und der materiellen Bedingungen des Denkens ein ständiges Instrument der zynischsten Kritik. Nietzsches Antwort auf "große Aufgaben" lautet denn auch: "Diese kleinen Dinge - Ernährung, Ort, Klima, Erholung, die ganze Kasuistik der Selbstsucht - sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als alles, was man bisher wichtig nahm. Hier gerade muß man anfangen umzulernen. Das, was die Menschheit bisher ernsthaft erwogen hat, sind nicht einmal Realitäten, bloße Einbildungen, strenger geredet, Lügen schlechten Instinkten kranker, im tiefsten Sinne schädlicher Naturen heraus - alle die Begriffe ,Gott', ,Seele', ,Tugend', ,Sünde', ,Jenseits', ,Wahrheit', ,Ewiges Leben' . . . Aber man hat die Größe der menschlichen Natur, ihre "Göttlichkeit" in ihnen gesucht ... " (EH, Warum ich so klug bin, 10; II 1096f.). Während Nietzsche so ganz von der materiellen Basis des Interesses in der Alltagswelt gerade auch des "groß" Denkenden überzeugt ist, behauptet er ja eben andererseits keineswegs, daß die Moral des Ressentiments lediglich unter Hinweis auf die Deprivierung materieller Nöte zu erklären sei.

Die Intellektuellen und die Welt als sinnvoller Kosmos

Nietzsches Begriff des Ressentiments impliziert den Verzicht auf Verlangen und Affekt in allen Dimensionen sozialer Beziehungen. Er zielt auf den abstrakten – gar nicht mehr affektiv bestimmten – Neid des Selbstbeherrschten, welcher sich meist in einer ebenso unbestimmten "Liebe" gegenüber dem Beneideten äußert. Es ist gerade diese Dimension des Ressentimentbegriffs, die ihn zu einem Grundelement sozialer Herrschaft macht. Weber versucht nun, diese Bedeutung des Begriffes entweder völlig zu negieren oder herauszulösen und als vom Soziologischen generell getrennten Gegenstand an die Psychologie zu verweisen.

Webers Versuche, den Begriff des Ressentiments einzugrenzen und ihn gegenüber einer modernen Lebenshaltung abzuschotten, wird auch in seiner Anwendung des Begriffs auf den Buddhismus deutlich: "Die Schranke der Bedeutung des "Ressentiments' und die Bedenklichkeit der allzu universellen Anwendung des ,Verdrängungs'-Schemas zeigt sich aber nirgends so deutlich wie in dem Fehler Nietzsches, der sein Schema auch auf das ganz unzutreffende Beispiel des Buddhismus anwendet. Dieser aber ist das radikalste Gegenteil jedes Ressentimentmoralismus, vielmehr die Erlösungslehre einer stolz und vornehm die Illusionen des diesseitigen wie des jenseitigen Lebens gleichmäßig verachtenden, zunächst fast durchweg aus den privilegierten Kasten, speziell der Kriegerkaste, rekrutierten Intellektuellenschicht (Hervorhebung durch die Autoren) und kann allenfalls mit der hellenistischen, vor allem der neuplatonischen, oder auch der manichäischen oder der gnostischen Erlösungslehre, so gründlich verschieden diese von ihm sind, der sozialen Provenienz nach verglichen werden" (WG 304; vgl. auch WG 537).

Webers Hinweis, Nietzsche habe den Ressentiment-Begriff voll auf den Buddhismus bezogen, nimmt sich in diesem Kontext sehr eigenartig aus. Seine Argumentation kann sich hier nur auf die Aphorismen 6 der ersten Abhandlung 17 der dritten Abhandlung der "Genealogie" beziehen. Dort attackiert Nietzsche zunächst doch nur "alle Hysterie des asketischen Ideals", "hinzugerechnet die ganze sinnenfeindliche faul- und raffiniertmachende Metaphysik der Priester (Hervorhebung durch die Autoren), ihre Selbst-Hypnotisierung nach Art des Fakirs und Brahmanen . . . " (GM I, 6; II 778). Und während er im GM III, 17 zunächst das

asketische Ideal der "sportsmen der "Heiligkeit", an denen alle Völker reich sind" (II 873) vor den "Roastbeef fressenden "Freigeistern" und Junkertum in Schutz nimmt, macht er sich dann doch über die spezifisch Brahmanistische Erlösungsethik lustig: "Die "Erlösung" in den großen Religionen wollen wir also in Ehren halten; dagegen wird es uns ein wenig schwer bei der Schätzung, welche schon der tiefe Schlaf durch diese selbst für das Träumen zu müd gewordenen Lebensmüden erfährt, ernsthaft zu bleiben - der tiefe Schlaf nämlich bereits als Eingehen in das Brahman, als erreichte universalia mystica mit Gott" (II, 874). Kein Hinweis auf Ressentiment im Buddhismus bei Nietzsche. Warum wird ein solcher Zusammenhang von Weber unterstellt? Geht es Weber generell darum, Nietzsches subtilen Angriff auf das "Priestertum" (das erste professionelle Intellektuellentum) und auf dessen moderne, privilegierte und insbesondere christliche Nachfahren abzuwehren?

Webers Zentralgegenstand, in dem er die Logik des Übergangs zur Moderne verfolgte, war nicht wir sagten es schon - das sich im Ressentiment verstrickende abendländische Moralgefüge, sondern jener im Calvinismus etwa sich lebenspraktisch umsetzende, "innerweltliche Asketismus". Als wichtigstes Kulturelement betrachtet er dabei die Entwicklung eines disziplinierten und ordnungsgerichteten Lebensstils. In der so sich einrichtenden Selbstkontrolle über Leidenschaft und Affekt und ihre innere Unterordnung unter einen rationalen, methodisch angelegten Lebensplan, sieht er die Grundbedingungen der Naturbeherrschung des modernen Menschen heranwachsen. Neben dem Calvinismus, der die reine Form darstellte, in der sich dieser neue heraufbrechende Lebenstypus verkörperte, weckten auch jene Sekten der Quäker, der Baptisten und Methodisten Webers Interesse. Und obwohl der ethische Methodismus ja doch ganz durch einen gehörigen Gefühlsschwarm verwässert war, mußte alleine schon die Namensbezeichnung dieser Sekte und ihre volle Hingabe zu einem methodisch formalisierten Lebensstil sein Interesse anziehen. Diese neuen christlichen Erlösungsreligionen und die mit ihnen propagierten Lebenshaltungen waren ja für Weber nicht einfach gleichbedeutend mit notwendigen Vorbedingungen der Moderne, aber sie standen sicher in einem wahlverwandtschaftlichen Verhältnis zu dem, was Weber die kapitalistische Wirtschaftsethik nannte. Weber hebt diese neue, wie er meint, intellektuelle Form rationaler Lebensführung und Selbstkontrolle der protestantischen Sekten sehr stark von jenen Disziplin- und Disziplinierungsformen ab, wie sie in der jüdischen Ethik vorherrschen, bringt sie jedoch zugleich auch, gewissermaßen als deren Vorgänger, miteinander in eine enge Beziehung. So sei denn das antike Judentum durch die "Vorstellung einer künftigen gottgeleiteten politischen und Sozialrevolution bestimmt" und eine "von allen Formen irrationaler Heilssuche freie religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns" gewesen (RS, III: 6). "Wir befinden uns also bei Betrachtung seiner Entwicklungsbedingungen, ganz abgesehen von der Bedeutung des jüdischen Pariavolks selbst, innerhalb der Wirtschaft des europäischen Mittelalters und der Neuzeit vor allem aus diesen Gründen der universalhistorischen Wirkung seiner Religion an einem Angelpunkt der ganzen Kulturentwicklung des Okzidents und vorderasiatischen Orients" (ibid., S. 7) (vgl. etwa zum ungebrochenen und positiven Verständnis des Verhältnisses Webers zum antiken Judentum Bendix [o. J.: 279]). Hier tritt der "Moralismus des Gesetzes" mit einer "Rachehoffnung" in Verbindung, die sich "natürlich im religiösen Bewußtsein der Intellektuellenschicht immer wieder zugunsten des Wertes der Gottinnigkeit rein als solcher . . . " niederschlägt.

"Eine so unerhörte Verzerrung es nun wäre, im Ressentiment das eigentlich maßgebende Element der historisch stark wandelbaren jüdischen Religiosität finden zu wollen, so darf allerdings sein Einfluß auch auf grundlegende Eigenarten der jüdischen Religiosität nicht unterschätzt werden. Denn es zeigt gegenüber dem ihr mit anderen Erlösungsreligionen Gemeinsamen in der Tat einen der spezifischen Züge und spielt in keiner anderen Religiosität negativ privilegierter Schichten eine derartig auffällige Rolle" (WG, 302).

Ressentiment wird hier zunächst mit Nietzsche aus der spezifischen Bedeutung, die die "Theodizee der negativ Privilegierten" in der jüdischen Erlösungsreligiosität gewinnt, heraus erklärt. "Dazu trat kasuistisches, lebenslänglich geschultes Grübeln über die religiösen Pflichten der Volksgenossen . . ." (WG 302f.). Ressentiment wird so zu einer quasi "spezifisch penetranten" Eigenschaft der Religiosität des "Pariavolkes" (WG 303). Es ist jedoch zugleich auch "das, was durch die Konsequenzen der neuen religiösen Verheißungen ausgeschaltet wird" (ibid.). Weber geht hier davon aus, daß in der "akosmistischen Liebe" des Propheten der Bergpredigt, "proletarische Instinkte" sich aufheben, Nietzsche sieht solche "niedern"

Instinkte – wenn zwar nicht dort selbst, so doch in der christlichen Sozialpraxis – eher auf das äußerste verschärft.

Die Webersche Eingrenzung des Ressentiment-Begriffs bezieht sich fast ausschließlich auf den Judaismus und auf die "sozialrevolutionäre Ethik" und "proletarischen Instinkte" der unterworfenen Arbeiterklasse. Während andererseits, im Gegensatz zu Nietzsche, das Bild eines ressentimentfreien Christentums beschworen wird. Erlösungsreligionen sind für Weber wesentlich durch den "freien" Intellektualismus eines Priestertums als einer eigenständig und distinguierten Schicht beeinflußt. Und hier plötzlich deutet sich eine eigenartig konstruierte Verwandtschaft zwischen Christentum (insbesondere Protestantismus) Buddhismus an, beides sind in der Weberschen Vorstellung Religionen eines privilegierten Stratums von Intellektuellen, deren Lebenshaltung sich nicht lediglich aus den Notwendigkeiten praktischer Bedürfnisse herleiten ließe. Dort hat "das Erlösungsbedürfnis und die ethische Religiosität noch eine andere Quelle (. . .) als die soziale Lage der negativ Privilegierten und den durch die praktische Lebenslage bedingten Rationalismus des Bürgertums: den Intellektualismus rein als solchen, speziell die metaphysischen Bedürfnisse des Geistes, welcher über ethische und religiöse Fragen zu grübeln nicht durch materielle Not gedrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen sinnvollen Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können" (WG 304).

Diese Konstruktion eines praktisch interesselosen Priestertums (das ja dann doch, wie im Falle der protestantischen Ethik, die praktischen Notwendigkeiten sehr wohl mit den kosmisch-logischen zu verbinden weiß) erlaubt es Weber schließlich, schlechthin das moderne Intellektuellentum (wie das buddhistische) von den Ankränkelungen des Ressentiments freizusprechen, eine Schicht, die ihren Asketismus aus "innerer Nötigung" und in der Zurückweisung der Illusionen des Lebens entwickelt.

Die Vorstellung, Ressentiment könne auch nur das geringste mit den verschiedenen Formen ethischer Rationalisierungen der Lebensführung gemein haben, schränkt Weber in seiner Studie der Bedeutung des Leidens für die Theodizee ein. Überraschend gibt er zu, daß es keinen Zweifel daran gebe, daß die Propheten und Priester durch absichtliche oder unabsichtliche Propaganda das Ressentiment der Massen (Hervorhebung durch die Autoren) in ihren Dienst gestellt haben (RSI,

248). Dagegen war Weber im allgemeinen doch auch der Überzeugung, daß Propheten und charismatische Führer sich von der Masse der Bevölkerung stark abheben und sozial separieren und daß ihre Gefolgschaft von einer kleinen Gruppe hingebungsvoller Schüler abhing. In seiner Vorstellung ist der Prophet des alten Testamentes eine Person. welche die Ansprüche des "Plebs" im Interesse einer religiösen Botschaft zurückweist. Er sah jedoch auch, wie sehr ein erfolgreicher Prophet mit praktischen, sozialen Wirkungen gewissermaßen auf Sendung und in engem Kontakt mit den Volksschichten einer Gesellschaft sein mußte. Folglich blieb der Prophet im Weberschen Bild im Widerstreit zwischen religiöser Berufung und dem Bedürfnis nach sozialem Einfluß gefangen. Nicht der Akt der allgemeinen und interesselosen Distinktion im Selbstopfer – wie noch bei Nietzsche – wird so zur Ursache von Ressentiment, sondern die Tatsache, daß in der Verbindung zwischen purem Charisma und sozialer Führung, die ein jeder Prophet und politischer Führer einzugehen habe, die Notwendigkeit erwuchs, auf das Ressentiment der Massen einzugehen.

Nur im Erliegen dieser intellektuellen Schichten vor den "niederen Instinkten" der Massen ist Ressentiment in moderner Herrschermoral wirksam oder eben in der Theodizee der an praktischer Herrschaft gehinderten Propheten und Priester des antiken Judentums.

Beruf als Verantwortung und Schicksal

Die Entwicklung der intellektuellen Schichten und des Intellektualismus war für Weber eine Grundvoraussetzung im Prozeß der Rationalisierung. Wie wir wissen, setzt Weber einige wichtige Aspekte dieser Intellektualisierung mit der Heraufkunft des calvinistischen Sendungsbewußtseins in Verbindung. Dieser Intellektualismus erscheint als eine Verleugnung praktischer Interessen im alltäglichen Leben. In der Religionssoziologie bemerkt Weber auch, daß "die elementarsten Verhaltensformen, die durch religiöse oder magische Faktoren motiviert sind, auf diese Welt hin ausgerichtet sind" (Gerth/Weber 1946: 1, Übers. G. S.). Deshalb sah er gerade in der Entwicklung einer abgehobenen priesterlichen Schicht eine grundlegende Voraussetzung für die Intellektualisierung jener religiösen Instinkte über die materiellen, weltlichen Anforderungen des Alltagslebens hinaus. Das Priestertum - welche Ironie des abendländischen Schicksals, wenn wir uns jener Tragikkomödien erinnern, die Nietzsche aus dem priesterlichen Leben übermittelt - stellt ein Modell für die Entwicklung anderer professioneller Gruppen dar, die ihrer Klientel intellektuelle und soziale Dienste anbieten. Die Entwicklung einer separaten und professionell ausgebildeten Gruppe von Rechtsgelehrten war entscheidend dafür, daß sich ein rechtlicher Rationalismus herausbilden konnte. Viel allgemeiner noch hing ja das Wachstum einer Bürokratie von der Heraufkunft jener Menschen mit Berufung und Sendung ab, die sich gegenüber den weltlichen Realitäten des praktischen Lebens distinguiert verhielten. Die Rationalisierung des Intellektuellentums setzte eine Form der Entfremdung sowohl gegenüber der Alltagswelt als auch gegenüber der Kontrolle des formalen bürokratischen Apparates voraus. Eine der definierenden Bestimmungen dieser Gruppe von Verantwortungs- und Sendungsbewußten ist es, daß sie eben nicht als Eigentümer des bürokratischen Apparates, der Rechtsmaschinerie oder des wissenschaftlichen Labors (also ihrer Produktionsmittel) auftreten. Hier veranschaulicht die Webersche Berufssoziologie nochmals die Spannungen, die für seine gesamte Soziologie charakteristisch sind. In diesem Falle beruht die Spannung auf dem Gegensatz zwischen dem Ideal geistiger Führung und Charisma einerseits und den "tödlichen" Konsequenzen bürokratischer Praxis, innerhalb derer Intellektuelle gezwungen sind, sich zu bewegen und zu arbeiten. Auf der einen Seite begrüßt Weber den Intellektualismus als ein Mittel der Kontrolle von Leidenschaft und irrationalen Kräften des Instinkts, auf der anderen Seite jedoch betrachtet er ihn als einen Teil der generellen Vernüchterung der Realität und Entzauberung der Welt. Höhere Naturbeherrschung ist so lediglich die andere Seite der Heraufkunft des "stählernen Gehäuses": ein Widerspruch, der sich am ehesten in dem Gegensatz zwischen Wissenschaft als "Beruf" und Wissenschaft als bloß mechanische Anwendungsmaschinerie innerhalb des bürokratischen Kontexts beruflicher und spezialistischer Praxis zeigt.

In seiner Vorlesung über "Wissenschaft als Beruf" (vgl. WaB, 598) befürchtet Weber, daß gerade die Wissenschaft leicht das Bild einer sinnlosen Welt eröffnet und eben selbst keine moralischen Richtlinien für den Professionellen, den Intellektuellen und die anderen privilegierten Schichten liefern kann. Irgendwie – und nicht zuletzt unter dem Einfluß der Nietzscheschen Nihilismusthese – war Weber davon überzeugt, daß Wissenschaft ganz

allgemein die menschliche Fähigkeit, in die Welt einen Sinn zu setzen, unterminiere, je mehr sie andererseits dazu beitrage, gerade diese Welt zu beherrschen. Er zog daraus den Schluß, daß man die Welt stärker miteinander wettstreitenden Werte- und Moralsystemen aussetzen sollte. Dieser Wettstreit innerhalb des "Pantheons der Götter" kommt seiner Vorstellung entgegen, daß es kein zentrales Wertesystem geben könne, das in diesem kosmischen Kampf um den Sinn der Welt schiedssprechen könnte. Unterschätzt Weber hier nicht die faktische Macht bürokratischer Organisationen, die er sonst so scharf zu analysieren weiß? Der realistischere Zynismus Nietzsches bleibt Weber fremd. Mag Weber gegen den Horizont der "Götzendämmerung" noch so sehr seine Verantwortungsethik dem modernen Professionellen aufzudrücken versuchen, der Heraufkunft dieser ...tvpischen Figur", diesem langsam atmenden Staatsund Reichsarbeiter (vgl. GD, SREU 30/II, 1007) hat diese Verantwortungsethik nichts entgegenzusetzen. Nietzsche wies den professionellen Intellektualismus zurück, er schien ihm die Krankheit zu sein, welche die Medizin zur Heilung der modernen Gesellschaft zu sein vorgab. Für ihn – der in jüngeren Jahren auf seine Professur verzichtete - war die "Befreiung" des Intellektuellen und Philosophen implizit nur möglich, wenn diese sich vom Götzendienst am Idol des Staates und der Allgemeinheit lossagen. So tragisch die praktischen Lösungen beider Schicksale auch ausfielen. Weber konnte sich – wenn offenbar auch unter ärgsten Oualen - zu diesem Schritt nie entschlie-Ben. Ihm, der den Genius im professionellen Intellektuellentum beschwor, wurde das Berufsethos zum Schicksal.

Literatur

Die Arbeiten Nietzsches und Webers werden als Primärtexte behandelt und in folgender Weise zitiert:

Friedrich Nietzsche Werke, hrsg. von Karl Schlechta, 3 Bde., 6. Aufl., München (Hanser) 1969:

JGB – Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.

GM - Genealogie der Moral

GD - Götzen-Dämmerung

EC-Ecce Homo

ACH - Anti-Christ

AdN - Aus dem Nachlaß

Dagegen aber:

WzM - nach Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. (Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche; mit einem Nachwort von Alfred Bäumler.) 12. Aufl., Stuttgart (Kröner) 1980

Max Weber:

WG – Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, hrsg. von J. Winckelmann, 5. Aufl., Tübingen (Mohr) 1980

RS – Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., 4. Aufl., Tübingen (Mohr) 1966

WaB – Wissenschaft als Beruf. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen (Mohr) 1982, pp. 582–613

Aron, R., Max Weber and Power Poltics. In: O. Stammer (ed.), Max Weber and Sociology Today, Oxford, Blackwell, 1971, pp. 83–100.

Baier, H., Die Gesellschaft – Ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Dekadenz. In: Nietzsche Studien 10/11, 1981/82, S. 6–22.

Bendix, R., Max Webers Religionssoziologie. In: König, R. und Winckelmann, J., Max Weber zum Gedächtnis, o. J., Köln Opladen, Westdeutscher Verlag, S. 273-293.

Brubaker, R., The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber, London, George Allen and Unwin, 1984.

Eden, R., Political Leadership and Nihilism. A Study of Weber and Nietzsche, Tampa, University Press of Florida, 1984.

Fleischmann, E., "De Weber à Nietzsche", Archives Européennes de Sociologie, Vol. 5, 1964, pp. 190–238.

Gerth, H. H. (Hg.)/Weber, M., Essays in Sociology, From Max Weber, Transl. ed., Introduction by Hans H. Gerth and Charles Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1946.

Habermas, J., Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

Heidegger, M., Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen, Neske, 1961.

Hennis, W., Nietzsches Genius im Werk Max Webers. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. 12. 1985.

Horkheimer, M./Adorno, Th. W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt, Fischer, 1971.

Janz, C. P., Friedrich Nietzsche: Biographie, 3 Bde., München, Hanser, 1978.

Klages, L., Die philosophischen Errungenschaften Nietzsches, Bonn, Bouvier, 1977.

Lash, S., Genealogy and the Body: Foucault, Deleuze, Nietzsche. In: Theory, Culture and Society, Vol. 2, No. 2, 1984, pp. 1–18.

Löwith, K., Max Weber and Karl Marx, London, George Allen and Unwin, 1982.

MacRae, D. G., Max Weber, New York, Viking Press, 1974.

Maurer, R., Nietzsche und die Kritische Theorie. In: Nietzsche Studien, Bd. 10/11, 1981/82, S. 34–58.

Miller, J., Some Implications of Nietzsche's Thought for Marxism. In: Telos, 1979, pp. 22-41.

- Mitzmann, A., The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber, New York, A. A. Knopf, 1970.
- Robertson, R., Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies, Oxford, Blackwell, 1978.
- Roth, G./Schluchter, W., Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods, Berkeley, University of California Press, 1979.
- Scaff, L. A., Weber before Weberian Sociology. In: The British Journal of Sociology, Vol. 35, 1984, pp. 190-215.
- Scheler, M., Über Ressentiment und moralisches Werturteil, Leipzig, Engelmann, 1912.
- Schluchter, W., Max Webers Religionssoziologie. Eine werkgeschichtliche Rekonstruktion. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 36. Jg., 1984, S. 342-365.

- Stauth, G., Morals and Organisation, Lecture at the Dept. of Sociology, Durham University, November 1983.
- Thomas, R. H., Nietzsche in German Politics and Society 1890–1918, Manchester, Manchester University Press, 1983.
- Turner, B. S., For Weber. Essays on the Sociology of Fate, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Turner, B. S., Nietzsche, Weber and the Devaluation of Politics: The Problem of State Legitimacy. In: The Sociological Review, Vol. 30, 1982, pp. 367–391.