

*Online-Publikationen des
Deutschen Historischen Instituts in Rom*

*Pubblicazioni online
dell'Istituto Storico Germanico di Roma*

Silke Schmitt

Max Webers Verständnis des Katholizismus

Eine werkbiographische Analyse

nebst einem Exkurs
über Max Webers Romaufenthalte



Deutsches Historisches
Institut in Rom

Istituto Storico
Germanico di Roma

ISBN 978-3-944097-06-0
ISBN-A 10.978.3944097/060

© 2012
Deutsches Historisches Institut in Rom
Istituto Storico Germanico di Roma
Via Aurelia Antica, 391
I-00165 Roma
www.dhi-roma.it

Das DHI Rom ist Teil der Max Weber Stiftung – Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland, einer bundesunmittelbaren Stiftung des öffentlichen Rechts, die vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) gefördert wird.

Lizenzhinweis: Diese Publikation unterliegt der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung (CCBYNCND), darf also unter diesen Bedingungen elektronisch benutzt, übermittelt, ausgedruckt und zum Download bereitgestellt werden. Den Text der Lizenz erreichen Sie hier:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

MAX WEBERS VERSTÄNDNIS DES KATHOLIZISMUS

EINE WERKBIOGRAPHISCHE ANALYSE

NEBST EINEM EXKURS

ÜBER MAX WEBERS ROMAUFENTHALTE

SILKE SCHMITT

I. EINLEITUNG	1
1. Aufbau der Arbeit	1
2. Methodischer Ansatz: Werkbiographie	5
3. Der Mentalitätsbegriff als methodisches Hilfsmittel?	8
4. Drei-Ebenen-Modell als Analyseinstrument	13
II. KATHOLISCHE STANDPUNKTE – PROTESTANTISCHE SCHWERPUNKTE: MAX WEBER UND DER KULTURKAMPF	17
1. Im Zeichen des Kulturkampfes? Max Webers Sozialisation im Umfeld seiner Familie	26
2. Antikatholische Resonanzen aus nationalliberalem Hause	30
3. Theologische Stimulationen im Kreise der Familie	68
4. Max Weber - ein Kulturprotestant?	78
III. KATHOLISCHE SCHWERPUNKTE – PROTESTANTISCHE STANDPUNKTE: MAX WEBER UND DER ERLEBTE KATHOLIZISMUS	92
1. Der Süden als „Kinderparadies“: Max Weber in Italien	92
2. Rom „protestantisch erlebt“? – Max Webers Spuren in der Ewigen Stadt	102
3. Die Inferioritätsdebatte um 1900	119
IV. SCHLUSSBETRACHTUNG	135
LITERATURVERZEICHNIS	140
ANHANG	152

I. EINLEITUNG

1. Aufbau der Arbeit

„Jubiläen haben ihre Tücken“ schreibt Stefan Breuer am 4. Juli 2005 in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ und verleiht mit diesen Worten seiner misslichen Lage Ausdruck, einen Jubiläumsband „zur hundertsten Wiederkehr des Erscheinens von Max Webers Protestantismusschrift“¹ rezensieren zu müssen. „Ein runder Geburtstag zwingt zu Reaktionen, auch wenn es vielleicht nicht viel Neues zu sagen gibt“ (Breuer 2005: 37) – ist das das Fazit nach hundert Jahren?

Die vorliegende Arbeit wird sich erneut mit Max Webers Werk *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* beschäftigen. Sie wird die *Protestantische Ethik*, die als „kanonischer Text“ der „modernen Soziologie“ (Weiß/Lichtblau 2000: VIII) gelobt und deren Untersuchung als „überdeterminiert“ (Hennis 2003: 113) gescholten wurde, als Grundlage und ständigen Bezugspunkt wählen. Im Zusammenhang mit der Rezeptionsgeschichte der *Protestantischen Ethik* wurde oftmals auf die unterschiedlichen „Lesarten“ (Kaesler 2004: 41) oder „Bedeutungsdimensionen“ (Weiß/Lichtblau 2000: IX) hingewiesen, die das Verständnis unter Berücksichtigung eines bestimmten Kontextes ermöglichen. Diese Arbeit bietet eine kombinierte Lesart an, die sowohl das Werk als auch die Biographie berücksichtigen möchte, um am Ende einen Aspekt im Denken Max Webers genauer fokussieren zu können: Max Webers Verständnis des Katholizismus.

Um die Grundzüge dieses Verständnisses offen legen zu können, wird die *Protestantische Ethik*, Webers „persönlichster“ Text“ (Weiß/Lichtblau 2000: X), und nicht *Wirtschaft und Gesellschaft* Ausgangspunkt des Interesses sein². Diese Einschränkung ergibt sich aus der hier angewendeten Methode. Da „werkbiographisch“ die Annahme impliziert, „dass die Beziehung der Menschen zur Welt durch kollektiv erzeugte symbolische Sinnsysteme und Wissensordnungen vermittelt wird“ (Keller 2004: 7), hat sich diese Arbeit zum Ziel gesetzt, diese Produktions- und Konstruktionsstätten im Leben Max Webers bezüglich seiner Auffassung zum

¹ Breuers Rezension bezieht sich auf die Beiträge eines Symposiums, herausgegeben von Wolfgang Schluchter und Friedrich Wilhelm Graf (2005): *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*.

² Aussagen über den Katholizismus, die sich in *Wirtschaft und Gesellschaft* oder in den Briefen nach dem Erscheinen der *Protestantischen Ethik* finden lassen, sollen damit keineswegs kategorisch ausgeschlossen werden. Eine vollständige Untersuchung kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

Katholizismus zu rekonstruieren. Dabei werden zwei Lebensbereiche unter Berücksichtigung der sozialen Akteure und institutionellen Ordnungen schwerpunktmäßig untersucht werden: Webers Sozialisation im Umfeld seiner Familie und sein Aufenthalt in Italien.

Der erste Themenschwerpunkt wird von einer kurzen Einleitung eröffnet, um den zeitgenössischen Hintergrund, die Probleme und Tendenzen zu skizzieren, wobei auf eine ausführliche Aufarbeitung des Kulturkampfes insofern verzichtet werden kann, da die politischen Ereignisse, die Max Webers Werk oder seine Auffassung hinsichtlich des Katholizismus beeinflussten, an der entsprechenden Stelle direkt aufgegriffen, erklärt und in den werkbiographischen Kontext einfließen werden.

Das erste Kapitel widmet sich Max Webers Sozialisation während des Kulturkampfes im familiären Milieu, wobei die Kernfamilie im Mittelpunkt des Interesses steht. Hier wird das Spannungsfeld zwischen seiner religiösen Mutter und dem säkularen Vater ausgelotet. Webers Bezugsgruppe in Straßburg, hauptsächlich Ida und Hermann Baumgarten, werden vergleichend hinzugezogen. Diesen Ausführungen schließt sich eine weitere Betrachtungsebene an, die Helene und Max Weber senior in weiteren sozialen Rollen untersuchen wird. Helene Weber wird in ihrer Rolle als Gläubige und Vermittlerin für religiöse Wertesysteme, Max Weber senior hingegen in seiner Funktion als Politiker untersucht werden. Aufgrund seiner beruflichen Tätigkeit kannte Max Weber senior bedeutende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens. Infolgedessen fungierte Max Webers Elternhaus als Treffpunkt sozialer Gruppen, die ihn schon früh in die politisch-intellektuelle Sphäre des Kaiserreiches einführten. Einleitend werden die unterschiedlichen Persönlichkeiten kurz vorgestellt, um einen Eindruck zu bekommen, wer sich in Webers sozialem Umfeld aufgehalten hat. Ein allgemeines Meinungsbild zum Katholizismus verdeutlicht die generelle Grundstimmung in Webers Elternhaus. Anschließend wird der Blick auf die Beziehung Max Webers zu einzelnen Akteuren gerichtet. Webers Lektüre von Treitschkes *Deutsche Geschichte*, seine Stellung zur katholischen Gegenreformation, seine Sicht von Polen und Katholizismus werden schwerpunktmäßig analysiert. Danach wird das Umfeld der Mutter und ihre Bemühungen um religiöse Sinnvermittlung genauer betrachtet werden, wobei Webers Einstellung zum Christentum, wie er sie Alfred in einem Gratulationsbrief zur Konfirmation schildert, im Mittelpunkt des Interesses steht.

Die Frage, ob Max Weber als Kulturprotestant bezeichnet werden kann, wird abschließend diskutiert werden. Eine Vorbemerkung widmet sich der feststehenden Begrifflichkeit des „Kulturprotestantismus“ und hinterfragt ihre Aussagekraft. Was steht hinter diesem Begriff, welche Ideen und Verhaltensmuster lassen sich mit ihm in

Verbindung bringen und wie kommt es, dass Max Webers Zugehörigkeit zum Kulturprotestantismus von einigen Forschern bejaht, von anderen hingegen abgelehnt wird? Die Bedeutungsvarianten und die „politische Mehrdeutigkeit des Kulturprotestantismus“ (Graf 1990: 235) ausführlich zu behandeln, würde von der hier relevanten Fragestellung wegführen. Dennoch sollen Antwortmöglichkeiten angedeutet und die unterschiedlichen Positionen kurz nachgezeichnet werden, um die Grenzen dieser bereits inflationär benutzten Parole aufzuzeigen. Anhand eines konkreten Beispiels werden die Positionen Max Webers mit einem „kulturprotestantischen Manifest“ konfrontiert. Es handelt sich um Troeltschs Vortrag *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Dies bietet die Möglichkeit, Gemeinsamkeiten als auch Gegensätze zwischen den beiden Wissenschaftlern aufzuzeigen, um Max Webers „kulturprotestantische“ Zugehörigkeit abschließend zu diskutieren.

Ein weiterer Schwerpunkt wird der Entstehungsgeschichte der *Protestantischen Ethik* gewidmet. Max Webers Vorliebe für Italien, im Besonderen seine Zeit in Rom wird im Mittelpunkt der Analyse stehen. Webers Aufenthalt in der Ewigen Stadt in den Jahren 1901 bis 1902, kurz vor Erscheinen der *Protestantischen Ethik*, ist in der Forschungsliteratur bislang weitgehend ausgeblendet geblieben. Die „Phase 1899-1903“ wurde schon vor sechzehn Jahren als „‚Leerstelle‘ unserer biographischen Kenntnisse“ über Weber (Kaesler 1989: 49) bezeichnet. 1913 plante Max Weber erneut eine Reise in die Ewige Stadt und ließ in einigen Briefen Erinnerungen an seinen damaligen Aufenthalt anklingen, von dem bislang wenige Informationen bekannt sind. Im Dahlemer Nachlass Max Webers befinden sich zwei Briefe aus dieser Zeit, wobei nur einer direkt in Rom geschrieben und an Carl Neumann gesendet wurde. Die Briefe vor und nach Webers Italienaufenthalt werden voraussichtlich als Letztes erscheinen, was, so Peter Hersche, „beim jetzigen Erscheinungsrhythmus schätzungsweise in etwa 20 Jahren der Fall wäre“ (Hersche 2006)³. Laut Birgit Rudhardt, der Bearbeiterin der privaten Briefe, lohnt sich das Warten überhaupt nicht, da insgesamt nur „fünf bis sechs“ Briefe von der römischen Zeit erzählen, und auch diese keine interessanten Neuigkeiten bergen.⁴ Auch die vor kurzem erschienene Biographie Max Webers *Die*

³ Das Buch *Muße und Verschwendung* von Peter Hersche wird voraussichtlich im Februar 2006 erscheinen. In dem Kapitel *Die Protestantismus-Kapitalismus-These* und den Ausführungen zu *Max Weber und der Katholizismus* geht Hersche auf Webers Zeit in Rom ein. Die Informationen basieren hauptsächlich auf dem 1996 erschienenen Artikel *Max Weber, Italien und der Katholizismus*. Im Rahmen dieser Arbeit durfte das Kapitel mit freundlicher Genehmigung des Autors vorab verwendet werden. Da es sich um keine endgültige Druckfassung handelt, können keine Seitenzahlen angegeben werden.

⁴ Telefonat mit Birgit Rudhardt am 28.09.2005.

Leidenschaft des Denkens von Joachim Radkau vermochte über Webers Romaufenthalt und seine Bedeutung für die Entstehungsgeschichte der *Protestantischen Ethik* keine weiteren Informationen zu liefern (Radkau 2005: 316-350).

Die These, dass sein Amerikaaufenthalt im Zusammenhang mit der Entstehung der *Protestantischen Ethik* zu sehen ist und Weber als anglophil bezeichnet werden könne (vgl. Roth 1993), musste inzwischen revidiert werden. 1996 wies Peter Hersche in seinem Artikel *Max Weber, Italien und der Katholizismus* darauf hin, dass Weber neben seiner Amerikareise „nur zweimal in seinem Leben in England“ gewesen ist, hingegen zwanzig Monate in Italien verbrachte – „die meiste Zeit davon in Rom“ (Hersche 1996: 362). Da der erste Teil der *Protestantischen Ethik* vor Webers Reise vollendet war und im nachfolgenden Teil „zwei Fußnoten“ auf „amerikanische Erlebnisse“ (Kaesler 2004a: 19) verweisen, kann davon ausgegangen werden, dass

Weber ganz allmählich seine Grundideen vor allem bereits während seiner mehrmonatigen Aufenthalte in Rom in den Jahren 1900-1904 entwickelt hatte, so daß ihm seine Eindrücke während der Amerika-Fahrt nur mehr als illustrierende Bestätigung dienten (Kaesler 2004a: 21).

Während Hartmut Lehmann 1988 noch zaghaft von einer möglichen Beeinflussung Webers inmitten von „lebensfrohen italienischen Katholiken“ (Lehmann 1988: 537) sprach, definierte Peter Hersche 1996 den Stand der Forschung als defizitär, da sowohl „biographische Bezüge“ Webers als auch das „Gegenbild“ des Puritanismus, der „nachmittelalterliche“ Katholizismus, „gänzlich vernachlässigt“ wurden (Hersche 1996: 363). Eine Rekonstruktion des römischen Aufenthalts Max Webers, seine Lektüre, Bekanntschaften und Erlebnisse werden den Entstehungszusammenhang der *Protestantischen Ethik* aufhellen können. Die Suche nach den Fragen, die sich Max Weber in der Konzeptionsphase der *Protestantischen Ethik* stellte, ist damit noch nicht abgeschlossen. Mögliche Gesprächspartner, mit denen er in Italien diskutierte, die ihn begleiteten oder inspirierten, konnten ausfindig gemacht werden – mit ihnen eröffnet sich ein weiteres relevantes Forschungsgebiet, dessen Ziele in dieser Arbeit angedeutet werden.

Eine Lokalisierung Max Webers im jeweiligen Milieu wird angestrebt. Handlungen und Aussagen der einzelnen Akteure zum Katholizismus werden auf ihre Funktion überprüft, Standardargumente gegen den Katholizismus herausgearbeitet und fehlende Aussagen und Stellungnahmen zum Katholizismus als Leerstelle untersucht. Ziel ist es, Max Webers Verständnis des Katholizismus durch die Verknüpfung der unterschiedlichen Interdiskurse – Briefwechsel, biographische Erinnerungen, Archivmaterial wie Zeitungsartikel oder Webers Lektüre – verstehbar zu machen. Vor

dieser biographischen Folie wird sein wissenschaftliches Werk, vornehmlich die *Protestantische Ethik*, untersucht werden.

2. Methodischer Ansatz: Werkbiographie

Werk und Biographie analytisch miteinander verbinden zu wollen, ist, bezogen auf Max Weber, keineswegs neu und methodisch nicht unumstritten. Dennoch wurde in der heutigen Forschungsliteratur stets konstatiert, dass die biographischen Bezüge im Zusammenhang mit Webers Werk bislang vernachlässigt wurden und fern aller Bemühungen, seine theoretischen Konzeptionen anschlussfähig zu machen, zu reformulieren und rekonstruieren, Max Weber als Mensch sozusagen abhanden gekommen ist. Diese Tatsache wird in der heutigen Weber-Forschung als Manko empfunden⁵.

Marianne Weber schaffte mit dem *Lebensbild* Max Webers die erste biographische Grundlage, gespickt mit soziologischen Ausführungen, die sie möglicherweise in Zusammenarbeit mit Karl Jaspers verfasste. Sie verfolgte das Ziel, „Max Weber selbst aus diesem Buche sprechen zu lassen“ (Weber, Marianne 1989: Vorbemerkung). Von ihrem Standpunkt als „verehrende Ehefrau“ (Roth 1989: XIII) machte sie sich „seine irdische Verewigung“ (Roth 1989: IX) zur Lebensaufgabe und scheute nicht davor zurück, ihn an manchen Stellen so „sprechen zu lassen“, wie sie ihn selbst gerne gehört hätte. Mariannes Abschriften von Briefen Max Webers zeigen, dass sie teilweise auch nach eigener Fassung redigierte⁶. Mit Pathos verweist sie auf die Bedeutung der *Protestantischen Ethik*, „weil sie die erste war, die Webers Stern neu aufleuchten ließ, als er nach schwerem nervösem Zusammenbruch zu tragischer Entsagung auf das Auswirken seiner aktiven Lebenskräfte gezwungen war“ (Weber, Marianne 1950: 382). Marianne Weber betont, dass „diese Schrift mit den tiefsten Wurzeln seiner

⁵ Vgl. Hennis (1996) siehe das Kapitel *Umriss zu einer ‚intellektuellen Biographie‘ Max Webers*. S. 175-222, insb. 176f; außerdem Kaesler (1989): *Der retuschierte Klassiker*. S. 29-54. Die Relevanz des römischen Aufenthalts Max Webers unterstreichen: Kaesler, Dirk (2004b): *Sonnig, gegenwartsfroh und katholisch. Max Webers Italien*. S. 271-296; Oexle (2003): *Max Weber und das Mönchtum*. S. 311-334, insb. 316f; Hersche (1996): *Max Weber, Italien und der Katholizismus*. S. 362-382. Lehmann, (1988): *Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-These nach zwei Generationen*. S. 529-553.

⁶ Im Preußischen Geheimarchiv Berlin finden sich mehrere Briefe, die von Marianne Weber bereits „ediert“ und abgetippt wurden. Handschriftlich hat sie teilweise nochmals Korrekturen vorgenommen. So wird in einem Brief an Professor von Below vom 23.8.1905 der von Weber geschilderte „übliche ewige Wettstreit“ zwischen ihm und Troeltsch nachträglich zu einem „edlen Wettstreit“ (GStA PK, VI. HA Nr. 30 Band 4: 130). Die abgeschriebenen Quellen wurden geglättet, Namen teilweise durchgestrichen. Da die Originale teilweise nicht konsultiert werden konnten, wird vermerkt, wenn es sich um eine „abgeschriebene“ Quelle handelt, der mit problemorientierter Sensibilität beggnet werden muss.

Persönlichkeit zusammenhängt und in undefinierbarer Weise deren Gepräge trägt“ (Weber, Marianne 1950: 382). Eine Analyse unter diesen Vorzeichen scheint also berechtigt.

Jüngst monierte Reinhard Mehring, Rezensent der Max-Weber-Biographie *Die Leidenschaft des Denkens* von Joachim Radkau: „Stets schien das Werk nicht ohne den Mann [Max Weber] zu haben. Weber-Forscher schielten gerne über das Werk hinaus auf Max“, was er hinsichtlich der besprochenen Biographie wie folgt bewertet:

Auch er schreibt eine intellektuelle Biographie, die sich nicht auf das Leben beschränkt, sondern das Werk aus der Biographie erhellen will. Ja, er zielt wieder wie einst Jaspers auf eine heroisierende Exemplifizierung: ‚Die Leidenschaft des Denkens‘. [...] Der Generalschlüssel lautet auf ‚Natur‘, näherhin ‚Impotenz‘. Radkau beschreibt die Geburt des Werkes aus dem Geist sexueller Impotenz (Mehring 2005: 2).

Die Kritik an biographischen Ausflügen in die Intimsphäre des Klassikers scheint berechtigt, wenn diese ausschließlich der Neugier und weniger der wissenschaftlichen Erkenntnis dienen, wenn der biographische Teil minutiös aufgearbeitet und der soziologische Part lediglich kurz abgehandelt wird. Radkau, der die Entstehung der *Protestantischen Ethik* mit der sexuell unerfüllten Liebe zu Marianne Weber in Zusammenhang bringt, muss sich deshalb von dem offenbar enervierten Rezensenten Robert Leicht vorwerfen lassen, dass er mit seiner „quälenden Ausführlichkeit“ den Leser mit „indiskreten Introspektionen der Weberschen Intimsphäre irritiert, ja geradezu erzürnt“ (Leicht 2005: 55). Radkaus Argumentation zufolge muss die *Protestantische Ethik* im Zusammenhang mit Webers „pathologisch auferlegte[n] sexuelle[n] Askese“ betrachtet werden (Leicht 2005: 55). Sein Konzept erscheint insofern fragwürdig, als er dies nicht als zusätzliches, sondern ausschließliches Interpretationsmuster für Webers Auseinandersetzung mit der asketischen Lebensführung anbietet, dieser Gedanke als einzige Argumentationsstütze jedoch als zu schwach erscheinen muss.

Den umgekehrten Weg – vom Werk zur Biographie – geht Hartmut Lehmann in dem Text *Max Webers ‚Protestantische Ethik‘ als Selbstzeugnis*. Hartmut Lehmann postuliert, „daß wesentliche Passagen in diesem Werk Webers als Aussagen über sein eigenes Leben gelesen werden können, kurzum als Selbstzeugnis“ (Lehmann 1996: 109). Dabei komme es darauf an, „Selbstaussagen zu erkennen und zu erfassen, die in Webers Ausführungen über historische Sachverhalte im Text in mehr oder weniger verschlüsselter Form enthalten sind“ (Lehmann 1996: 109). Lehmanns Vorhaben, Passagen der *Protestantischen Ethik* „ins Biographische zu übersetzen“ (Lehmann

1996: 113), wird dann problematisch, wenn die Ergebnisse von einer kausalen Argumentation geprägt sind:

Wenn Weber in der ‚Protestantischen Ethik‘ das ‚Mittel der Askese‘ pries, das die Calvinisten befähigt habe, dem Genuß zu entsagen und ein geordnetes Leben zu führen, dann beschrieb der ehemalige Korpsstudent, der stets gerne gegessen und getrunken hatte, seine Absicht, sich künftighin ganz auf geregelte wissenschaftliche Arbeit zu konzentrieren (Lehmann 1996: 114).

Diese Beweisführung, die in einer wenn-dann-Konstruktion dargestellt wird, um Webers gute Vorsätze plausibel zu machen, vermag dem Zusammenhang der asketischen Lebensführung der Calvinisten und der Prädestinationslehre als Grundlage dieser Ethik – die Weber in differenzierter Weise ausführt – nicht gerecht zu werden.

Lehmans Hauptthese, Weber schreibe die Passagen der „Berufskonzeption“ und des „Berufslebens“ im asketischen Protestantismus aus seinem eigenen Erfahrungshorizont heraus, der gerade in dieser Zeit durch die Berufsunfähigkeit gekennzeichnet war, leuchtet ein, doch vermögen die Beispiele, die dem Leser „beweisen, was hier bewiesen werden soll“ (Lehmann 1996: 115), nicht zu überzeugen. Lehmann bietet wenig Raum für weitere Interpretationsmöglichkeiten. Die Übersetzung der *Protestantischen Ethik* ins Biographische läuft Gefahr, „biographischen Kurzschlüssen“ (Kaesler 1997: 9) zu unterliegen und die *Protestantische Ethik* ausschließlich als Webers schreibtherapeutisches Projekt zu interpretieren⁷:

Lewis Bayly habe empfohlen⁸, schrieb er [Max Weber], sich jeden Morgen vor dem Ausgehen unter die Leute vorzustellen, man gehe in einen wilden Wald voller Gefahren,‘ wobei es darauf ankomme, ‚Gott um den Mantel der

⁷ Arthur Mitzman vertritt in *The Iron Cage* den Ansatz, dass Max Weber bis ca 1910 sein Leben als „stahlhartes Gehäuse“ (Weber 2004: 201) empfunden habe. Ab 1910 hingegen wende er sich der sinnlicheren Seite des Lebens zu, was sich beispielsweise in seiner Beziehung zu Elise von Richthofen und seinem Interesse an der erotischen Befreiungsbewegung zeige. Die *Protestantische Ethik* als Loslösungsprozess und gleichzeitiges Einläuten der neuen Phase: „From Asceticism to Mysticism (1904-1910)“ (Mitzman 1987: 194). Schwentker stellte in seinem Aufsatz die These auf, dass „Webers persönliches Interesse – ungeachtet aller intellektuellen und politischen Differenzen – oftmals gerade der Lebensführung der Menschen gegolten hat, die ihren Platz abseits unserer rationalisierten und entzauberten Welt gesucht haben“ (Schwentker 1988: 677). Exemplarische Beispiele seien der Georgekreis und die erotische Befreiungsbewegung. Peter Hersche stellt eine ähnliche Verbindung zwischen Weber, Italien und dem Katholizismus her. Er ordnet sie dieser „Gegenwelt“ zu, die Weber bis 1910 vielleicht selber nicht kannte und danach nur wenige daran teilhaben ließ. Diese Seite charakterisiert Hersche mit den Schlagwörtern „Mystizismus, Natur, Dionysos, Sinnlichkeit, Leidenschaft, Erotik“ (Hersche 1996: 378).

⁸ Weber bezieht sich an dieser Stelle auf den Einfluss der „Gnadenwahllehre“ auf die Lebensführung. Er betrachtet sie von analytischem Standpunkt als „extremste Form der *Exklusivität* des Gottvertrauens“: Die Warnung vor „jedem Vertrauen auf Menschenhilfe und Menschenfreundschaft“, die in der puritanischen Literatur formuliert wird, und dem Leser „tiefes Mißtrauen auch gegenüber dem nächsten Freund rät“, liegt die Auffassung zu Grunde, „nur Gott soll der Vertrauensmann sein“ (Weber 1920/2004: 146). Er zeichnet das Menschenbild eines „allein mit sich selbst beschäftigten, allein an sein eigenes Heil denkenden puritanischen Gläubigen“ (Weber 1920/2004: 147).

Vorsicht und Gerechtigkeit zu bitten'. Das ist der kranke Weber, der sich in Heidelberg kaum noch auf die Straße wagte. Im Calvinismus sei die Privatbeichte verschwunden, schrieb er: Niemandem, fast niemandem konnte sich Weber nach 1898 mit seinen persönlichen Sorgen anvertrauen. Jedem Gläubigen hätte sich im Calvinismus die Frage aufgedrängt: ‚Bin ich erwählt? Und wie kann ich dieser Erwählung sicher werden?‘ Das ist der erkrankte Weber, der sich mit der Frage herumquälte, ob er denn zum Wissenschaftler taue (Lehmann 1996: 112).

Die Probleme der werkbiographischen Analyse erscheinen somit evident. Eine strikte Trennung zwischen Werk und Biographie muss jedoch als Option verworfen werden, wenn gerade die biographische Perspektive das Werk von einem neuen und bislang unerforschten Standpunkt zu beleuchten vermag.

Um den beschriebenen Schwierigkeiten methodisch zu begegnen, wird diese Arbeit die Prämissen der Diskursforschung⁹ als Orientierung nutzen und auf die hier zu untersuchende Fragestellung übertragen: Welches Grundmuster zeigen die damaligen Aussagen zum Katholizismus, nach welchen Regeln werden antikatholische Standardargumente in den jeweiligen Milieus verwendet und wo lassen sich diese Strukturen in Aussagen Max Webers zum Katholizismus nachweisen, das heißt, wo reproduziert Max Weber die internalisierten Wissensordnungen?

Außerdem wird das Drei-Ebenen-Modell zur Verwirklichung eines dynamischen Mentalitätsbegriffs favorisiert, um Max Webers Einstellung zum Katholizismus erstens hinsichtlich seiner „Charakterstruktur“ zweitens auf der Ebene der „Mentalitätsstruktur“ und drittens unter Einbeziehung der „Handlungsstruktur“ analysieren zu können. Der Vorteil dieser Herangehensweise, die auch abweichende Verhaltensmuster der Akteure zu berücksichtigen vermag, wird im folgenden Kapitel vorgestellt. In einem kurzen Überblick werden die Richtungen der Mentalitätsforschung kurz umrissen, gefolgt von einer beispielhaften Charakterisierung des Mentalitätsbegriffs in den Geschichtswissenschaften, um die Defizite im Vergleich zum Drei-Ebenen-Modell aufzuzeigen und die Vorteile der gewählten Methode zu verdeutlichen.

3. Der Mentalitätsbegriff als methodisches Hilfsmittel?

Betrachtet man die Literaturlage zu dem weitläufigen Forschungsfeld Religion im 19. Jahrhundert, zur Kulturkampffära oder dem Verhältnis zwischen Bürgertum und

⁹ „Die sozialwissenschaftliche Diskursforschung beschäftigt sich mit dem Zusammenhang zwischen Sprechen/Schreiben als Tätigkeit bzw. soziale Praktiken und der (Re-) Produktion von Sinnsystemen und Wissensordnungen, den darin eingebundenen sozialen Akteuren, den diesen Prozessen zugrunde liegenden Regeln und Ressourcen sowie ihren Folgen in sozialen Kollektiven“ (Keller 2004: 7).

Religion, so fällt auf, dass der „Mentalitätsbegriff“ bevorzugt zur Operationalisierung der kollektiven Denk- und Verhaltensmuster der bürgerlichen Gesellschaft angewendet wird. Mentalität, so die Definition im Lexikon zur Soziologie, sei ein „in der Fachsprache weniger gebräuchliches, eher umgangssprachliches Synonym für Charakter oder (sozialkulturelle) Persönlichkeit“ (Fuchs-Heinritz/Lautmann 1995: 430). Zehn Jahre nach Erscheinen dieser Definition hat sich der Mentalitätsbegriff in der Fachsprache, vor allem in der historischen Forschungsliteratur etabliert, und wird geradezu ausschließlich angewendet, wo konfessionelle Unterscheidungen vorgenommen werden und „nationalprotestantische Mentalitäten“ (vgl. Gailus/Lehmann 2005) oder „kulturprotestantische Mentalitätsprägungen“ (Hübinger 1999: 183) beziehungsweise die „dezidiert antimoderne Mentalität der Katholiken“ (Blaschke/Kuhlemann 1996: 31) diskutiert werden. Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann verliehen dem Sammelband *Religion im Kaiserreich* den exemplarischen Untertitel *Milieus – Mentalitäten – Krisen* und orientieren ihr Konzept an dem Theorievorschlag Theodor Geigers, der unter „Mentalität“ eine „geistig-seelische Disposition“ begreift, die „als ‚unmittelbare Prägung des Menschen durch seine soziale Lebenswelt und die von ihr ausstrahlenden, an ihr gemachten Lebenserfahrung‘ verstanden“ (Blaschke/Kuhlemann 1996: 14) werden kann. Sie stehen der französischen Theorietradition, die das geistige Klima einer Zeit untersuchen und „alles mit allem zu verknüpfen“ trachtet, skeptisch gegenüber und erweitern Geigers Konzept auf handlungstheoretischer Ebene:

Mentalität hat in der Regel etwas mit sozialem Handeln oder einem bestimmten Verhalten zu tun. Sie enthält oft bewußte oder unbewußte Handlungsimplikative. Am Verhalten einer Gruppe erweist sich gewissermaßen der Härtegrad einer bestimmten Mentalität [...]. Die Mentalität als *Disposition* beschreibt den Rahmen des *möglichen* Denkens und Handelns in einer gegebenen Situation, sowie den *vorgängigen Interpretationshorizont*, der die Auffassungsweise durch seine restriktiven Bedingungen einschränkt (Blaschke/Kuhlemann 1996: 15).

Was heißt Mentalität als Disposition? Die Autoren grenzen sich gegenüber der französischen Mentalitätsforschung, einer „stark psychologisierenden Tradition“ ab, die sich vor allem mit der Untersuchung von Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber dem emotionalen Erfahrungsbereich wie Tod, Sexualität, Kindheit und Erziehung beschäftigt oder aber sich der Untersuchung von „Vorstellungen, Bildern, Mythen und Werten“ widmet (Blaschke/Kuhlemann 1996: 16), wobei das „unbewusste, habituelle und nicht reflektierte Handeln“ in den Mittelpunkt des

Interesses gerückt wird. Blaschke und Kuhlemann hingegen möchten den Bereich der bewussten Äußerungen nicht ausgeklammert wissen:

In jedem Fall ist nicht einzusehen, weshalb das ‚bewußte Denken‘, mithin auch Ideen, Ideologien und Theorien, von vornherein mit der Mentalität nichts zu tun haben sollen. Sofern sie zur ‚Lebenswelt‘ der zu untersuchenden Gruppe gehören, können sie als handlungsleitende Maximen die Mentalität durchaus beeinflussen, ohne selber Mentalität zu sein. Wir möchten solche Ideen, Ideologien und Theorien, als charakteristische Mentalitätsthemen definieren, die – dem Dispositionscharakter der Mentalität entsprechend – ‚das Spektrum der in einer gegebenen Situation möglichen Auffassungs- und Handlungsweisen einschränken‘ (Blaschke/Kuhlemann 1996: 16)¹⁰.

Ob die ideologische Einstellung von der Mentalität beeinflusst wird, beziehungsweise ob die unmittelbare soziale Lebenswirklichkeit, die als Basis für die Ausbildung der Mentalität betrachtet wird, und der sich der soziale Akteur nur schwerlich entziehen kann, als prädisponierend für ideologische Sympathien anerkannt werden muss, bleibt bei diesem Theorieansatz ungeklärt¹¹. Ähnlich ungeklärt ist, inwiefern die Prämisse, den Mentalitätsbegriff „ausschließlich“ zur Analyse von „‚kollektiven‘ geistigen Strukturen und Verhaltensweisen“ (Blaschke/Kuhlemann 1996: 19f.) anzuwenden, ihn demnach als Begriffsinstrument zur Bestimmung kollektiver Phänomene zu benutzen, mit der eingangs zitierten soziologischen Definition von Mentalität als „Synonym für Charakter oder (sozialkulturelle) Persönlichkeit“ zu vereinbaren ist. Der Mentalitätsbegriff verweist auf einen überindividuellen Bezug – die abweichenden Verhaltensweisen einzelner Individuen beziehungsweise die unterschiedliche Empfänglichkeit für den kollektiven Wertekosmos wird in dieser Definition allerdings vernachlässigt.

¹⁰ Haben die Herausgeber anfänglich im Sinne des Theoriekonzepts von Theodor Geiger argumentiert und dieses mit der Ebene des sozialen Handelns erweitert, so wenden sie sich in diesem Punkt von der selbst gewählten Grundlage ab. Geiger unterscheidet ausdrücklich zwischen „Ideologie“ und „Mentalität“, die er dualistisch gegenüberstellt: „Mentalität ist geistig-seelische Haltung, Ideologie aber geistiger Gehalt. Mentalität ist Geistesverfassung – Ideologie ist ... Selbstausslegung. Mentalität ist früher, ist erster Ordnung – Ideologie ist später oder zweiter Ordnung. Mentalität ist formlos-fließend – Ideologie aber fest-geformt. Mentalität ist Lebensrichtung – Ideologie ist Überzeugungsinhalt“ (zitiert nach Blaschke/Kuhlemann 1996: 14). Die Grenzen zwischen Mentalität und Ideologie werden auch bei Geiger als fließend angesehen, mehr noch, die Mentalität als Nährboden für die Ideologie betrachtet. Von diesem Standpunkt aus gesehen macht die Mentalität für „diese oder jene ideologische Doktrin empfänglich“ (Blaschke/Kuhlemann 1996: 14).

¹¹ Man könnte auch fragen, wie Ideologien als Mentalitätsthemen wirken, was bedeuten würde, dass die ideologische Doktrin auf die Mentalität einen Einfluss hat, obwohl letztere „erster Ordnung“ ist – andererseits gerade die Mentalitätsthemen deutlich machen sollen, wie die „Mentalität in einer bestimmten Weise das Denken disponiert hat, ohne es zu determinieren“ (Blaschke/Kuhlemann 1996: 17). Auch wenn nach Ansicht der Autoren „keine künstlichen Barrieren“ (Blaschke/Kuhlemann 1996: 14) zwischen dem Mentalitätsbegriff und dem Ideologiebegriff errichtet werden sollen, so treten gerade an diesen Schnittpunkten die Probleme des Begriffs zu Tage.

Ingrid Gilcher-Holtey macht in ihrem *Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte* aus dem Jahre 1998 auf einen Theorieansatz aufmerksam, der in der Geschichtswissenschaft „nicht systematisch rezipiert“ (Gilcher-Holtey 1998: 476) wurde. Es handelt sich um das fünfbandige Werk *Studies in Prejudice*, das 1950 von Max Horkheimer und S. H. Flowerman herausgegeben wurde. Gilcher-Holtey konzentriert sich vornehmlich auf den Teilband *The Authoritarian Personality* von Theodor W. Adorno¹², Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levison und R. Nevitt Sanford und stellt ein „dreidimensionales, dynamisches Konzept zur Erfassung von Vorurteilen“ vor, von dem sie behauptet, es sei „richtungsweisend auch für eine mentalitätsgeschichtliche Forschung“ (Gilcher-Holtey 1998: 478)¹³.

Im Rahmen dieser Studien wird Mentalität als „gleichmaßen strukturiertes und strukturierendes Denkmuster“ aufgefasst, das durch „Meinungen, Einstellungen und Wertvorstellungen konstituiert, in wechselnder Intensität Handlungsweisen beeinflusst“ (zit. nach Gilcher-Holtey 1998: 478). Damit stünde man vor einem ähnlichen Problem wie bei Blaschke und Kuhlehn. Zur Untersuchung der Bedeutung von Mentalität schlägt Adorno jedoch „drei Strukturebenen“ vor: erstens „Charakterstruktur“, zweitens „Mentalitätsstruktur der Meinungen, Einstellungen und Wertvorstellungen“ und drittens die „Ebene der Handlungsstruktur“ (Gilcher-Holtey 1998: 479). Die Charakterstruktur wird als dem Individuum immanente Struktur begriffen, die sich „durch Bedürfnisse (Triebe, Wünsche, emotionale Impulse)“ auszeichnet. Auf der zweiten Strukturebene, der „Mentalitätsstruktur“, wird davon ausgegangen, dass Gedanken und Vorstellungen auf dieser Ebene „geheim oder unbewusst, vage und unausgesprochen“ sein können, andererseits aber auch „eingestanden und ausgesprochen“ werden. Die „Mentalitätsstruktur“ wird einerseits von der „Charakterstruktur“ beeinflusst, andererseits ist sie „abhängig von ‚ideologischen Trends‘, dem ‚geistigen Klima‘“ (Gilcher-Holtey 1998: 479). Nach Gilcher-Holtey wird in diesem Ansatz die Elastizität zwischen der „Charakterstruktur“ und der „Mentalitätsstruktur“ betont, so dass Letztere eben nicht als etwas Feststehendes begriffen wird, sondern in Wechselwirkung mit den mentalen Strukturen steht. Auf der dritten Ebene erfolgt die Untersuchung der „Handlungsstruktur“: „Mentalitäten setzten sich zwangsläufig in Taten um“, so die Ausgangsthese. Diese Handlungen bezeichnet Adorno als „offene Tat“, die er von den gegenwärtigen sozioökonomischen als auch politischen Faktoren im Wesentlichen

¹² Gilcher-Holtey bezieht sich hauptsächlich auf die deutsche Ausgabe des ausgekoppelten Teilbandes: Adorno et al (1973): Studien zum autoritären Charakter.

¹³ Mitglieder des Instituts für Sozialforschung entwickelten in der Emigration diese theoretischen Grundlagen zur „Erfassung antidemokratischer und antisemitischer Denkweisen mittels der Interviewtechnik“ (Gilcher-Holtey 1998: 478).

determiniert sieht. Hinzu kommen die persönlichen Kräfte des Einzelnen, die sich als wesentliches Distinktionsmerkmal zwischen den Individuen auswirken: ihre „Bereitschaft, sich zur Tat provozieren zu lassen“ (zitiert nach Gilcher-Holtey 1998: 479). Außerdem treten zwei weitere Faktoren ins Feld, die die Überführung von Denkmustern in Handlungen als Außenkraft beeinflussen und Einstellungen lenken, ändern oder verstärken können: die öffentliche Meinung und die Propaganda.

Der Erkenntnisgewinn aus diesem Drei-Ebenen-Modell besteht darin, dass Mentalität nicht isoliert betrachtet, sondern sowohl mit der Persönlichkeitsstruktur als auch den Handlungsmöglichkeiten in einen dialektischen Zusammenhang gebracht wird. Es stellt somit einen theoretischen Rahmen zur Verfügung, der auch das abweichende Verhalten beziehungsweise die konträren Meinungsäußerungen von Individuen im gleichen soziologischen Kontext zu berücksichtigen vermag. Dieser Aspekt wurde bei Blaschke und Kuhlemann vernachlässigt. Wichtig ist, dass die Mentalität „nicht durch die Persönlichkeitsstruktur determiniert wird“. Die Mentalitätsstruktur verweist auf einen kollektiven Bezugsrahmen, ist von „intellektuellen Diskursen“ und den geistigen Strömungen einer Zeit abhängig, bietet aber dennoch Raum zur Artikulation individueller Bedürfnisse. „Mentalität ist eine ‚Potentialität‘, ein Verhaltenspotential, das Handeln, welches stets kontextabhängig ist, allein nicht erklären kann“ (Gilcher-Holtey 1998: 480). Damit begegnet das Drei-Ebenen-Modell zwei wesentlichen Problemen des Mentalitätsbegriffs: Erstens wird vermieden, kausale Rückschlüsse von dem sozialen Handeln des Individuums auf die Mentalitätsstruktur zu ziehen, beziehungsweise diese von der Handlungsebene betrachtend rekonstruieren zu wollen. Zweitens wird der umgekehrte Weg, das heißt von der kollektiven Mentalität ausgehende Bewertung individueller Handlungen, Meinungen oder Einstellungen, durch die unterschiedlichen Strukturebenen unterbunden. Denn, so die Feststellung von Ferdinand Braudel: „Mentalität ist kein ‚Gefängnis‘“ (zitiert nach Gilcher-Holtey 1998: 486). Die unterschiedlichen Theorietraditionen¹⁴, die den Mentalitätsbegriff ihrem Erkenntnisinteresse entsprechend zugeschnitten haben, sowie mögliche Kritikpunkte

¹⁴ Gilcher-Holtey beginnt mit der Vorstellung der französischen Theorietradition, die sich auf Emile Durkheim stützt und stellt diese dem Modell Adornos gegenüber. Durkheim begreift das Kollektivbewusstsein als „soziale Tatsache“, die von außen auf das Individuum wirkt und von jedem Mitglied einer Gruppe internalisiert wird. Das Kollektivbewusstsein besitzt eine „vom Wollen des Einzelnen unabhängige Existenz“, folgt „eigenen Gesetzen“ und bildet hinsichtlich des Individuums einen „obligatorischen Charakter“ aus. Letzteres hat unter anderem Adorno dazu veranlasst, Durkheim zu kritisieren, da er den Wechselwirkungen zwischen dem Kollektiv und dem Individuum nicht gerecht werde (Gilcher-Holtey 1989: 489f.). Über Marc Bloch, der sich der Theorienachfolge Durkheims verschrieben hat, über Carlo Ginzburg, der als einer der „radikalsten Kritiker der Mentalitätsgeschichte“ (Gilcher-Holtey 1998: 491) bezeichnet wird, gelangt sie unter anderem zu Foucault, der dem Individuum eine neue Bedeutung in der Mentalitätsgeschichte zubilligt und „die Optionen akzentuiert, unter denen das Individuum frei zu wählen hat“ (Gilcher-Holtey 1998: 491).

werden an dieser Stelle ausgeblendet, um auf die Frage zurückzukommen, wie das Drei-Ebenen-Modell bei der Untersuchung von Max Webers Verständnis des Katholizismus weiterhelfen kann.

4. Drei-Ebenen-Modell als Analyseinstrument

Die eben beschriebenen Probleme treten in dem hier zu untersuchenden Kontext in exemplarischer Weise zu Tage. Max Webers Verständnis des Katholizismus könnte als stringentes Endprodukt seiner Sozialisation im geistigen Milieu jener Zeit betrachtet werden: Max Weber, aufgewachsen während des Kulturkampfes, sozialisiert in einem national-liberal orientierten Elternhaus, geprägt von der parlamentarischen Laufbahn seines säkularisierten Vaters und seiner protestantischen, sozial engagierten Mutter, umgeben von den politischen und geistigen Intellektuellen jener Zeit, die durch antikatholische Wertungen das Bild der Öffentlichkeit prägten, entwickelt eine Vorstellung vom Katholizismus, von der

[w]ir wissen, daß dieses Mitglied einer Korporation und des Alldeutschen Vereins in mancher Hinsicht auch nur ein deutscher Akademiker war und daß er in seinem Urteil über Polen und manche andere gelegentlich eben jene Meinungen wiedergab, die an Stammtischen und auf Paukböden kursierten (Zöller 1996: 591).

Diese Argumentation wird den gesellschaftlichen Diskontinuitäten ebenso wie den abweichenden Bewertungsschemata einzelner Akteure nicht gerecht. Wenn Weber hinsichtlich seiner Äußerungen über Polen als verbaler Mitläufer bezeichnet werden müsste und ihm somit ein typisches protestantisches Vorurteil unterstellt wird, dann darf die geistige Ausgangssituation nicht vernachlässigt werden. Dass Max Weber „auch nur ein deutscher Akademiker“ war, kann nicht als Argument gelten, wenn man berücksichtigt, dass die „protestantische Einstellung zum Katholizismus von der völligen Ablehnung bis zur Konversion“ (Zeeden 1985: 32) reicht. So unbefriedigend dieses Forschungsergebnis der Studien von Walter Zeeden¹⁵ auch sein mag, es zeigt in deutlicher Weise, dass Verallgemeinerungen in diesem Kontext wenig hilfreich sind und das Augenmerk vielmehr auf Brüche und Diskontinuitäten gerichtet werden muss. Die Orientierung an dem Drei-Ebenen-Modell soll erstens das Problembewusstsein schärfen. Zweitens soll die „Mittlerfunktion“ (Gilcher-Holtey 1998: 487) der Mentalität

¹⁵ Walter Zeedens Forschungsgebiet ist der Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Er versuchte die Beziehung des Protestantismus zum Katholizismus zu charakterisieren, auf der Suche nach typischen konfessionell geprägten Verhaltensweisen. Das „Typische“ hat er an charakteristischen Persönlichkeiten wie Treitschke oder Bluntschli etc. festzumachen versucht, wobei deren Persönlichkeitsstruktur in den Hintergrund gerückt wurde (vgl. Zeeden 1985: 25-46).

betont werden, die sich in dem Spannungsfeld von Charakter- und Handlungsstruktur bewegt und dabei das geistige Klima, historisch relevante Themen oder Diskurse der Epoche ebenso berücksichtigt wie individuelle Bedürfnisse, das heißt Max Webers persönliche Lebenssituation. Drittens wird untersucht, wo Max Weber „dem Katholizismus“ konkret begegnet: im Elternhaus, in Diskussionen, in der Wahl seiner Lektüre und im Besonderen: während seiner Zeit in Rom. Die Untersuchung der Frage, inwiefern sich diese römischen Monate auf die Konzeption der *Protestantischen Ethik* auswirkten, wird von folgender Überlegung geleitet:

Die zeitgenössische Kritik, die im Hinblick auf Max Webers Darstellung vom Katholizismus geäußert wurde, monierte vor allem deren Mangelhaftigkeit (vgl. Zöllner 1996; Stark 1968), da Weber die „sonstige Differenziertheit vermissen lasse“ (Zöllner 1996: 591). Insbesondere Werner Stark hat die Stellung, die dem Katholizismus im Werk Max Webers zugewillt wird, scharf angegriffen. Er argumentiert aus theologischer Perspektive und wirft Weber in emotionalisierender Weise eine vorurteilsbehaftete, ignorante und verachtende Attitüde gegenüber dem Katholizismus vor. Stark konstatiert: „he [Weber] obviously never read a Catholic book“ (Stark 1968: 204). Auch Michael Zöllner attestiert Weber eine mangelhafte Darstellung des Katholizismus. Den Grund sieht er jedoch darin begründet,

daß Weber es besser weiß, daß er aber entwicklungsgeschichtliche Linien zeichnet. Er scheint also den noch im Polytheismus und Magie behafteten Katholizismus als Trittstein zu benutzen, um an ein rettendes Ufer zu gelangen bzw. ihn als Sprosse auf einer nach oben führenden Leiter zu betrachten (Zöllner 1996: 591).

Zöllners Argumentation zielt hauptsächlich auf Webers Verbindungen zum kulturprotestantischen Milieu. Er unterstellt Max Weber ein kulturprotestantisches Ideal, dessen Synthese von Weber als auch Troeltsch anvisiert und zukunftsweisend vorgestellt wurde.

Zöllners Schlussfolgerung, Webers Einsichten mit den Ansichten des Kulturprotestantismus erklären zu wollen und ihm eine konfessionell begründete evolutionistische Religionssoziologie zu unterstellen, kann als mögliche Arbeitsthese verfolgt werden. Dass Weber den Protestantismus mit der Moderne gleichsetzt und den Katholizismus als rückständig beschreibt, muss jedoch nicht heißen, dass er den Katholizismus automatisch degradieren möchte, indem er ihn „als Trittstein“ benutzt, um „an ein rettendes Ufer zu gelangen“ (Zöllner 1996: 591). Weber selbst hat etwaige

Werturteile¹⁶ gegenüber den beiden Konfessionen, die aus der *Protestantischen Ethik* abgeleitet werden könnten, von sich gewiesen. Hinsichtlich der von ihm angeführten „größeren moralischen Genügsamkeit des Katholizismus“ (Weber 2004: 157) ergänzt er in einer Fußnote:

Ich würde es, beiläufig gesagt, bedauern, wenn aus der Darstellung irgendwelche Bewertung, es sei der einen oder der anderen Form von Religiosität, herausgelesen würde. Sie liegt hier ganz fern. Es kommt nur auf die Wirkung bestimmter, vielleicht für die rein religiöse Bewertung relativ peripherischer, für das praktische Verhalten aber wichtiger, Züge an (Weber 2004: 224).

Selbst wenn sich andere Beweggründe hinter dieser Aussage verbergen sollten, so muss sie aufgrund fehlender Hinweise erst einmal als solche angenommen werden.

Auch Starks Unterstellung, Weber habe niemals ein katholisches Buch zur Hand genommen, widerspricht die Fußnote zwei auf der ersten Seite der *Protestantischen Ethik*. Hier erwähnt Weber Werke katholischer Theologen, die beide in der Inferioritätsdebatte um 1900 auf die Frage nach den Ursachen für das katholische Bildungsdefizit unterschiedliche Antworten zu bieten hatten.

Vor dem Hintergrund dieser Forschungsansätze setzt die vorliegende Arbeit die Annahme voraus, dass sich Max Weber gut im Katholizismus und den damaligen Diskussionen auskannte. Zöllers Einschätzung, der Kulturprotestantismus habe prägend auf Max Weber gewirkt, wird zugestimmt, insofern seine Sozialisation im familiären Umfeld nicht mit seinen späteren Begegnungen im „kulturprotestantischen“ Milieu gleichgesetzt wird. Den beiden Kritikern Zöller und Stark wird unterstellt, dass sie Max Weber aus dem Blickwinkel des heutigen Katholizismus, geprägt durch das zweite Vatikanische Konzil betrachten. Ihr Interpretationsansatz zielt demnach, so die These, in die falsche Richtung. Wenn man davon ausgeht, dass Max Weber informiert den Katholizismus beschreibt, den er vorfindet und dessen innere Eigenart er hinsichtlich der Auswirkungen auf die Lebensreglementierung der Gläubigen und die Konsequenzen für die Kulturentwicklung untersuchen möchte, dann müssen Webers Beobachtungen auch in dem historischen Kontext jener Zeit gelesen werden. Dies bedeutet, dass der Katholizismus und seine Erscheinungsform um 1900 rekonstruiert werden müssen, damit Webers Analyse nicht vorschnell als Ablehnung des Katholizismus gewertet

¹⁶ Auch Richard van Dülmen weist diesen interpretativen Ansatz zurück: „Wenn Weber den Protestantismus mit dem Katholizismus vergleicht, will er jede moralische Wertung vermeiden, denn ihm geht es nicht um die individuelle Bedeutung der Religion, sondern um deren Beitrag zur Genese der modernen Rationalität. Unter dieser Perspektive liefert der Protestant Weber noch heute wertvolle Ansätze zu einer Mentalitätsgeschichte von Katholiken und Protestanten“ (Dülmen 1988: 96).

werden kann. Es wird davon ausgegangen, dass Weber jenen Katholizismus beschreibt, unter dessen „Rückständigkeit“ gerade liberale Katholiken dieser Zeit zu leiden hatten. Weber, der mit diesen reformkatholischen Strömungen vertraut war und deren Vertreter er einerseits persönlich, andererseits durch ihre Werke kannte, trifft mit seiner Analyse gerade die Kritikpunkte, die liberale Katholiken gegenüber der katholischen Kirche formulierten und die sich gegen den „mittelalterlichen“ Katholizismus richteten, den Weber in der *Protestantischen Ethik* vor Augen hat¹⁷. Seine zentrale Frage, die Wilhelm Hennis als „warum nur hier? Und nicht dort!“ (Hennis 1996: 217) formuliert hat, kann dann auf seine Lebenssituation übertragen werden: Warum ist der rationale Betriebskapitalismus in Italien weniger ausgeprägt als in Deutschland oder in Amerika? Diese Frage hat sich Weber wahrscheinlich während seines römischen Aufenthalts gestellt. Der Konfrontation mit dem italienischen Katholizismus wird deshalb eine entscheidende Funktion zugesprochen. In Rom lebt Weber nicht nur in unmittelbarer Nähe zum Papst, sondern sieht sich einer katholischen Lebensweise gegenübergestellt, die seine Vorstellung vom Katholizismus als „einer höchst bequemen“ (Weber 2000: 3) Konfession bestätigt, deren Mitglieder mit einem „undisziplinierten ‚liberium arbitrium‘“ (Weber 2000: 18) und „geringerem Erwerbstrieb“ (Weber 2000: 6) ausgestattet sind. Der italienische Katholizismus hatte nichts mit dem gemein, was Weber aus Deutschland kannte. Während es in Deutschland ein Distinktionsmerkmal war, katholisch und „fromm“ zu sein, waren in Italien, besonders in Rom, zwar alle katholisch, aber viel weniger „fromm“ als in Deutschland. Diese These führt zu der Annahme, dass Max Webers Erfahrung in Italien grundlegende Auswirkungen auf die Konzeption der *Protestantischen Ethik* hatte, was im Folgenden zu belegen ist.

¹⁷ In *Antikritisches Schlusswort zum „Geist des Kapitalismus“* schreibt er hinsichtlich des Instituts der Beichte: „Und auch hier, wie überall, beantwortet sich das Problem, ob er zu den Qualifizierten gehöre, dem Protestanten nicht nach mittelalterlich-katholischer Art durch eine Summierung und Gegeneinanderrechnung von Schuld und Verdienst“ (Weber 1982: 308). Demnach muss die Kritik anders formuliert werden. Weber analysiert die mittel- bis spätmittelalterliche Form des Katholizismus, vernachlässigt hingegen den nachtridentinischen Katholizismus.

II. KATHOLISCHE STANDPUNKTE – PROTESTANTISCHE SCHWERPUNKTE: MAX WEBER UND DER KULTURKAMPF

Als Max Weber vierzehnjährig samt seinem Vater und seinen beiden Brüdern Alfred und Karl den Kölner Dom durch das „künftige Hauptportal“ betritt, beschreibt er den „wahrhaft überwältigenden Eindruck des herrlichen Bauwerkes“ wie folgt seiner Mutter:

Diese ungeheure Höhe, diese Pfeiler! Betrachtet man letztere, so kommt einem der Bau als ein ungeheures, abenteuerliches Gebilde vor, wenn man dagegen die majestätischen gotischen Wölbungen betrachtet, so wird man von einem unbeschreiblichen Gefühl der Ruhe und Sicherheit eingenommen. [...] Wir gingen dann oben hinauf. Von da kann man erst die ganze Fülle der Architektur und Plastik, sowie die Grundgedanken des ganzen Baues übersehen und mehr als auf dem umliegenden Land, das man meilenweit bis zum Siebengebirge überschaut, mehr als auf der Stadt ruht der Blick auf den beiden gewaltigen Türmen, die jetzt nicht mehr Fragmente sind, welche wie gewaltige Fragezeichen in die Zukunft blicken, sondern die jetzt schon bis auf vier kleine Stockwerke vollendet sind, und deren Zukunft mit vollster Sicherheit entschieden ist... (Weber ohne Jahr: 8f.).

Max Webers enthusiastisches Interesse bezieht sich in erster Linie auf den Dom als Kunstwerk, weniger auf seine Funktion als katholische Glaubensstätte. Bei seinem Besuch 1878 waren die Bauarbeiten noch nicht ganz abgeschlossen – die beiden Türme waren zwar nicht mehr Fragment, aber noch unvollendet, was sich 1880 ändern sollte. Ein Jahr zuvor, auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes¹⁸, hätte Weber wohl kein treffenderes Bild für den Katholizismus zeichnen können. Die Zukunft des deutschen Katholizismus war mit einem deutlichen Fragezeichen versehen. Die

¹⁸ Der Ausdruck „Kulturkampf“ steht, bezogen auf Deutschland, stellvertretend für einen Zeitabschnitt von circa achtzehn Jahren – von 1870, der Verkündung des Unfehlbarkeitsdogmas am 18. Juli bis zum 23. Mai 1887, dem Tag, an dem Leo XIII. bei einer festlichen Zusammenkunft aller Kardinäle, dem Konsistorium, den Kulturkampf für beendet erklärte. Max Weber war also sechs Jahre am Beginn und 23 am Ende der Kulturkampffära – zumindest auf der Zeittafel, die Erich Schmidt-Volkmar 1962 sorgfältig zusammenstellte. Armin Heinen datiert den „eigentlichen Kulturkampf“ bereits auf das Jahr 1859 und verortet ihn in der „publizistischen Öffentlichkeit“. Im literarischen Bereich erschienen „427 historische Romane [...] mit zu neunzig Prozent antikatholischem Inhalt“ (Heinen 2003: 143) in einem Zeitraum von weniger als zwanzig Jahren, die den Katholizismus als „papistischen Sauerteig“ schimpften und mit der Bezeichnung „Pfaffen“ katholische Priester“ spotteten (Hirschmann 1978: 83). Im Lexikon für Religion in Geschichte und Gegenwart, der „eindrucksvollen Enzyklopädie des kulturprotestantischen Milieu“ (Hübinger 2003: 27) werden die Ereignisse des Jahres 1864 als Einleitung für die Auseinandersetzung angeführt – als sich der „moderne Kulturstaat“ durch den Syllabus errorum „in seiner Grundlage angegriffen und herausgefordert fühlte“ (RGG 2004: 19012). Rudolf Lill hingegen sieht diese Epoche nicht von dem Kulturkampf geprägt – es handle sich vielmehr um Kulturkämpfe (Lill 1992: 9), die in einem Zeitraum von 1850-1880 ausgetragen wurden und als europäisches Phänomen des 19. Jahrhundert beschrieben werden können (vgl. Borutta 2001).

Kulturkampfgesetzgebung, die im Jahre 1876 endgültig abgeschlossen wurde, hatte einerseits gezeigt, dass es sich nicht nur um einen politischen Kampf von Seiten der Regierung gegen die katholische Zentrumspartei handelte, sondern dass der Katholizismus aus dem öffentlichen Leben kategorisch und unter liberalen Vorzeichen zurückgedrängt werden sollte. Die Katholiken mussten tatsächlich „mit gewaltige[n] Fragezeichen in die Zukunft blicken“: Hatte die preußische Verfassung von 1850 den beiden Kirchen ihre autonome Stellung zugestanden, wurde sie ihnen anhand der Kulturkampfgesetzgebung jetzt wieder entzogen. Kirchliche Ausbildungsstätten unterstanden der staatlichen Aufsicht – die Geistlichen waren verpflichtet, ein Staatsexamen zu absolvieren, und dem Staat wurde die Möglichkeit zugebilligt, bei der Anstellung von Geistlichen Einspruch zu erheben. Höheres Ziel war die Verwirklichung der „liberalen Rechtsstaatsidee im hegelianischen Sinne“ (Besier 1998: 24) – realer Feind hingegen war der Ultramontanismus¹⁹, dessen Strukturen mit Hilfe dieser politischen Maßnahmen aufgelöst werden sollten, um eine „national-katholische Staatskirche“ ohne römische Anbindung zu verwirklichen. Von katholischer Seite wurden diese Bemühungen keineswegs unterstützt. Die Weigerung des preußischen Episkopats, die Gesetze zu akzeptieren, führte schließlich zum offenen Konflikt zwischen Kirche und Staat (vgl. Besier 1998: 24). Die Gemeinschaft der katholischen Gläubigen wurde dadurch gefestigt, der römische Katholizismus als „Reichsfeind“ stigmatisiert (vgl. Gramley 2001: 147).

¹⁹ In diesem Kontext wird Ultramontanismus als der politische romorientierte Katholizismus verstanden, der sich dezidiert gegen den Liberalismus wendete und jegliche Modernisierungsbestrebungen ablehnte. Der Ultramontanismus verstand es, als kirchliche Bewegung sowohl traditionale als auch moderne Elemente miteinander zu verbinden. Absolute Rom- und Papstbindung, gegen die Aufklärung und die absolute Akzeptanz des kirchlichen Traditionalismus. Modern hingegen ist der Kampf für die Freiheit der Kirche ohne staatliche Einflussnahme – eine Forderung, die in dieser Art im „19. Jahrhunderts neu [war], da es bisher eine von der weltlichen Gewalt ‚freie‘ Kirche nie gegeben hatte“ (Schatz 1997: 218). Außerdem verstand es der Ultramontanismus, den „Appell an das einfache Volk“ zu richten und seine „Mobilisierung gegen die Herrschaft des liberalen Besitz- und Bildungsbürgertums“ unter Einbeziehung der publizistischen Medien zu erreichen und den Vereinskatholizismus als auch politischen Katholizismus zu stärken (vgl. Schatz 1997: 218f.). Interessant erscheint die Definition von Franz Xaver Kraus, dem katholischen Reformkatholiken, der eine Definition von dem damaligen Standpunkt aus verfasste. Seine Definition wurde 1908 in der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* zitiert und findet sich bis heute in der protestantischen Enzyklopädie *Religion in Geschichte und Gegenwart* (2004: 33881). Kraus benennt fünf zentrale Punkte des Ultramontanismus: „1. Ultramontan ist, wer den Begriff der Kirche über den der Religion setzt; 2. ultramontan ist, wer den Papst mit der Kirche verwechselt; 3. ultramontan ist, wer da glaubt, das Reich Gottes sei von dieser Welt und es sei, wie das der mittelalterliche Kurialismus behauptet hat, in der Schlüsselgewalt Petri auch weltliche Jurisdiktion über Fürsten und Völker eingeschlossen; 4. ultramontan ist, wer da meint, religiöse Überzeugung könne durch materielle Gewalt erzwungen oder dürfe durch solche gebrochen werden; 5. ultramontan ist, wer immer sich bereit findet, ein klares Gebot des eigenen Gewissens dem Anspruche einer fremden Autorität zu opfern“ (zit. nach Beurath 1908: 215).

Die Zukunft der beiden Türme des Kölner Doms sieht Max Weber 1878 in positivem Sinne „mit vollster Sicherheit entschieden“ – und ohne die Aussagen des Vierzehnjährigen überstrapazieren zu wollen, lässt diese Beobachtung doch zwei Interpretationen zu. Einerseits könnte Max Weber tatsächlich den ungeschwächten Katholizismus meinen, dessen Wirkungskraft bis über die Stadt hinausreichte und dessen Blickrichtung gen Rom auch die Restriktionen Preußens nicht umzulenken vermochte. „Das katholische Volk blieb in seiner großen Mehrheit seinem Papst, seinen Bischöfen und seiner Partei treu“ (Lindt 1963: 111). Dies war bei den Reichstagswahlen im Jahre 1874 deutlich zum Ausdruck gekommen, als die Zentrumspartei einen Stimmenzuwachs von fast 50 Prozent zu verzeichnen hatte und somit zur zweitstärksten Fraktion aufstieg (Besier 1998: 25; Heinen 2003: 139). Bei den Reichstagswahlen von 1881 wurde dies noch deutlicher: „Mit 23,8% aller abgegebenen Stimmen hatten „86,3% aller katholischen Wähler dem Zentrum ihre Stimme gegeben“ (Besier 1998: 25) – einer Partei, die für die Männer des deutschen Katholizismus demnach ein prägnantes Identifikationsangebot darstellte²⁰. Diese Zahlen vermögen jedoch nichts über die liberalen Bestrebungen des Katholizismus, die Frömmigkeit der katholischen Frauen ohne Wahlrecht oder die elsässischen und polnischen Katholiken auszusagen. Außerdem wird die insgesamt geringe Wahlbeteiligung der Katholiken bei diesem Ergebnis ausgeblendet (Nipperdey 1991: 438f.). Grob kann jedoch konstatiert werden: Der antiultramontane Katholizismus „lag in Trümmern“ (Nipperdey 1991: 431) – der politische Katholizismus, repräsentiert durch die Zentrumspartei, feierte seinen Sieg. Andererseits wäre bei einer zweiten Variante zu überlegen, ob Max Weber die Entscheidungen der Zukunft unter liberalen Vorzeichen anvisierte und unter Anleitung seines Vaters den Dom einerseits als Kunstwerk, andererseits als Nationaldenkmal betrachtete. Um die Vollendung des Doms sicherzustellen und die Gelder für den Weiterbau einzutreiben, hatte sich der Kölner Zentraldombauverein (ZDV)²¹, der im

²⁰ Das Zentrum darf jedoch nicht als „durch und durch katholische Partei“ bezeichnet werden, wie David Blackbourn in seinem Artikel *Die Zentrumspartei und die deutschen Katholiken* betonte und vor Verallgemeinerungen warnte: „Vielmehr verhielt es sich politisch manchmal wie eine katholische Partei und manchmal nicht“. Das Zentrum kann jedoch eindeutig als „eine Partei der deutschen Katholiken“ bezeichnet werden. Während des Kulturkampfes „und noch mehr in der Zeit danach war die Zugehörigkeit zur katholischen Konfession eine zwar nicht hinreichende, aber notwendige Voraussetzung dafür, daß man Zentrum wählte“. Demnach muss das Resultat anders formuliert werden: „Nicht alle Katholiken also wählten die Zentrumspartei, aber alle (oder fast alle) Zentrumswähler waren Katholiken“ (Blackbourn 1983: 78f.). Dennoch kann ebenso wenig abgestritten werden, dass sich das Zentrum als politische „Verkörperung“ seiner Wähler betrachtete, die es als „katholisches Volk“ oder gar „katholische [...] „Herde““ bezeichnete (Blackbourn 1983: 78).

²¹ Vergleiche hierzu: Volker Depkat: Rezension zu: *Pilger, Kathrin: Der Kölner Zentral-Dombauverein im 19. Jahrhundert. Zur Konstituierung des Bürgertums durch formale Organisation. Köln 2004*. In: H-Soz-u-Kult, 12.01.2005, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2005-1-026>> (Stand: 2.02.2006).

Jahre 1842 gegründet wurde, mit dem nationalliberalen Lager verbündet. Im Spannungsfeld zwischen Reichseinigung und Kulturkampf widersetzte sich die Mehrheit des Vereins den ultramontanen Bestrebungen, das „Katholische“ des Doms in den Vordergrund zu stellen, und stärkte den nationalliberalen Charakter des ZDV. Ultramontan gesinnte Vereinsmitglieder wurden von den wichtigen Posten verdrängt, während nationalliberal Gesinnte in Schlüsselpositionen gewählt wurden. Aufgrund dieser vereinsinternen Differenzen, die mit den „politisch-kirchlichen Konflikten des frühen Kaiserreiches verknüpft“ waren, kann für die späten 1870er Jahre konstatiert werden, dass „ein rechtsliberales, durchgängig regierungstreues Bürgertum den Verein dominierte“ (Depkat 2005). Schließlich hielt man dem preußischen Kaiser Wilhelm I. unter anderem auch deshalb die Treue, weil dieser seit 1864 den Bau finanziell unterstützte.

Ihm zu Ehren wurde daher bei der Einweihung des katholischen Kirchengebäudes ein protestantischer Festgottesdienst gefeiert, bei dem die vom ZDV in Auftrag gegebene „Kaiserglocke‘ für den Kölner Dom“ zum ersten Mal ertönen sollte. Die Glocke wurde „mit Genehmigung Wilhelms I. aus dem Material der im deutsch-französischen Krieg erbeuteten Kanonen gegossen“ (Depkat 2005)²². Für die „Zukunft“, die sie an diesen Tag einläuten sollte, war neun Jahre nach der Reichsgründung der Kölner Dom das Symbol „deutscher Größe, deutscher Einheit und Tüchtigkeit“ (Niehl 2005), das unter protestantischer Schirmherrschaft und der Abwesenheit des katholischen Erzbischofs gefeiert wurde.²³

Ob Max Weber von diesen Ereignissen berichtet hat, kann nicht mehr nachvollzogen werden, da die Dokumentation seiner Jugendkorrespondenzen am 19. Dezember 1879 abreißt und erst wieder am 15. Juli 1880 einsetzt. Vielleicht hat Max Weber in dieser Zeit keine Briefe geschrieben, vielleicht sind die Korrespondenzen dieser sieben Monate verloren gegangen. Das Beispiel des Kölner Doms zeigt jedoch auf exemplarische Weise die vielfältigen Deutungsmöglichkeiten einer isolierten Aussage in diesem vom „Konfessionalismus“ geprägten 19. Jahrhundert (Baumeister 1987: 73).

²² Die größte Glocke aber erwies sich als Reinfall. 27 Tonnen schwer, gegossen aus französischen Kanonen und Stiftungsgeschenk des Kaisers, wollte sie „partout keinen reinen Ton“ verlauten lassen. Fast schien es so, als mache die „Tod bringende Herkunft das Metall unfähig zum frommen Dienst“. Am Ende des Ersten Weltkrieges wurden aus der „Kaiserglocke“ wieder Kanonen – diesmal deutsche“ (Niehl 2005).

²³ Paulus Melchers, seinerzeit Erzbischof Kölns, war aufgrund der Kulturkampfgesetze zu mehreren Geldstrafen verurteilt, die er nicht zu zahlen bereit war und musste deshalb im Kölner Gefängnis ersatzweise die Strafe absitzen. Durch Flucht in die Niederlande entkam er einer weiteren Verhaftung und versuchte aus der Ferne das Kölner Erzbistum weiter zu leiten (vgl. wikipedia : http://de.wikipedia.org/wiki/Paulus_Melchers <Stand 2.01.2006>).

Symbole, Denkmäler oder Festivitäten werden konfessionell aufgeladen, funktionalisiert und in nationaler Hinsicht umgedeutet.

Die „majestätischen gotischen Wölbungen“, die den vierzehnjährigen Max Weber in einem „unbeschreiblichen Gefühl der Ruhe und Sicherheit“ zurücklassen, galten in den frühen zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts als „germanischen Ursprungs“ und deren Architektur als Ausdruck „von Geist, von Unendlichkeit, Innerlichkeit, Spiritualität“ und „Transzendenz“. Die Gotik verkörperte das Wesen des Deutschen, galt als „germanisches Prinzip“, als „höchste Form des Christlichen“ und wurde überkonfessionell interpretiert (Nipperdey 1990: 197). Der national motivierten Gotikbewegung konnten auch die damals neuesten Forschungsergebnisse, die die Wurzeln der Gotik in Frankreich verorteten, nichts anhaben. Schon zwanzig Jahre später hingegen führte die „Rückbesinnung auf das Christliche zu einer Rückbesinnung auf die Konfession“ (Nipperdey 1990: 198), und der spezifisch katholische Charakter der Gotik wurde betont und in der Kombination mit „Deutschtum, Nationalbewegung und Katholizismus“ idealisiert und für eine national-katholische Reichstradition funktionalisiert. Die protestantische Opposition reagierte unverzüglich und interpretierte die Gotik als „Vorläufer[in] der reformatorischen Freiheit und Innerlichkeit“, wodurch sie „antikatholisch“ konnotiert und Ausdruck der „protestantischen Geistesfreiheit“ (Nipperdey 1990: 198) wurde.

Die konfessionellen Spannungen und Zuschreibungen lassen sich in vielfältigen Beispielen und nicht erst seit dem Kulturkampf nachweisen. „Daß Katholicismus und Protestantismus Gegensätze sind, ...das werden wir nie verhüllen können“ schrieb Karl August von Hase²⁴ 1871 und versuchte mit dieser Feststellung den Kern der Auseinandersetzungen zu lokalisieren. In die Zukunft blickend, sieht er die beiden Konfessionen „noch langhin einen ehrlichen Geisterkampf miteinander führen: aber die Gesinnung ist bereits eine Macht in unserem Volke geworden“ (zit. nach Gramley 2001: 146). Während Hase noch Christentum und Vaterland als Ideale im Blick hatte, die es ungeachtet aller konfessionellen Differenzen zu verwirklichen galt, rechnete der Entwurf einer Nation aus protestantischer Perspektive die Differenzen zum römischen Katholizismus auf und begegnete ihm mit antikatholischen Standpunkten (vgl. Gramley 2001: 146). Das nachstehende Kapitel wird das konfessionell dominierte 19. und 20. Jahrhundert im Hinblick auf diesen Prozess genauer untersuchen.

²⁴ (1800-1890), evangelischer Theologe und Kirchenhistoriker, der ab 1830 in Jena lehrte. Das Zitat stammt aus seinem Werk: *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche* aus dem Jahre 1862.

Die Zumutbarkeit der jungen Nation

Das „religiöse Gezänke“ (Liebknecht zit. nach Blaschke 1996: 7) begleitete das 19. und beginnende 20. Jahrhundert, dessen Charakteristika mit Stichwörtern wie Säkularisierung²⁵, Konfessionalismus²⁶, Kapitalismus und Industrialisierung umrissen werden²⁷. Lill hebt deutlich hervor, dass es sich bei den „Kulturkämpfen“ stets um Modernisierungskrisen im langen Prozess der Säkularisierung handelte, die sich entscheidend auf die Entwicklung des modernen Europa auswirkten (Lill 1992: 9)²⁸. Dabei wurde auf der einen Seite der Konflikt zwischen Tradition und Moderne ausgetragen, der sich in den „Positionskämpfen zwischen Staat und Kirche“ (Blaschke 1996: 8) niederschlug, andererseits ging es um die Formierung der Gesellschaft als „Nation“ und die Konstituierung „gültiger kultureller Leitwerte“ (Gramley 2001: 145) im neuen Reich. Die Frage, welche sozialen Gruppen diese Werte festsetzen und wie sich die Transformation einzelner Staaten zum Nationalstaat auf gesellschaftlicher Ebene auswirkt, ist damit noch nicht beantwortet.

Formal war die Reichseinigung bereits 1867 mit In-Kraft-Treten des Norddeutschen Bundes vollzogen. Die Bindung der bis dahin unabhängigen „Südstaaten“ an den Norden war Bismarck durch „Schutz- und Trutzbündnisse und den Zollverein“ (Buchner/Baumgart 1978: 1) gelungen. Auf gesellschaftlicher Ebene war „diese vorläufige Konstruktion der deutschen Einheit [...] noch zu kompliziert und zu abstrakt, als daß sie die Gemüter wirklich für sich hätte einnehmen können“ (Buchner/Baumgart 1978: 1)²⁹. Die Verfassung des neuen Reiches wurde auf politischer Ebene von

²⁵ Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem „gängigen, aber unscharfen Säkularisierungsbegriff“ (vgl. Blaschke 1996: 9). Der Diskussionsbericht von Iseli und Kissling *Säkularisierung – der schwierige Umgang mit einem großen Begriff* macht deutlich: Säkularisierung ist „in mehrfacher Hinsicht ein schwieriger Begriff [...] und zeitlich kaum einzugrenzen“ (Iseli/Kissling 2005: 564). Außerdem wurde die „mangelnde explizite begriffsgeschichtliche Reflexion“ bedauert, wobei auf zwei „Umgangsformen“ hingewiesen wurde – „Zurückweisung und pragmatische Nutzung“. Letzteres meint, den Begriff als „heuristisches Mittel“ einzusetzen: „Säkularisierung“ als den „Makrobegriff der Makrobegriffe“ [...] in einen theoretischen Zusammenhang“ bringen (Iseli/Kissling 2005: 565).

²⁶ Martin Baumeister fasst, angelehnt an das Phasenschema von Köhle-Hezinger, vier konfessionell geprägte Zeitabschnitte zusammen: Während die Zeit um 1800 von einem „Interkonfessionalismus“ geprägt ist, d.h. von Auseinandersetzungen innerhalb der Konfessionen, wird mit der „Wartburgfeier 1817“ eine Hinwendung zu einer „konfessionellen Perspektive“ verzeichnet. Seit dem „Kölner Ereignis“ 1837, ausgelöst durch die Meinungsverschiedenheiten der Kirche und des Staates hinsichtlich der Erziehung von Kindern aus konfessionellen Mischehen, hatte dies die Politisierung des Katholizismus gefördert (vgl. Ploetz 1986: 153). Die Revolution von 1848 hatte eine „Entpolitisierung und ‚Verkirchlichung‘, einer Rückbesinnung auf den innerkirchlichen Bereich“ zur Folge. Mit der Reichsgründung kam es zu der für uns relevanten Phase: Die Zeit des Kulturkampfes (Baumeister 1987: 73).

²⁷ Zum „Profil der Epoche“: Bauer, Franz. J. (2004): Das ‚lange‘ 19. Jahrhundert.

²⁸ „Genericamente c’è da ricordare, che i *Kulturkämpfe* erano crisi di modernizzazione, momenti decisivi o culminanti nel lungo processo di secolarizzazione, il quale era costitutivo per la formazione dell’Europa moderna“ (Lill 1992: 9).

²⁹ Der Deutsch-Französische Krieg, dessen „endliches Ende“ (Buchner/Baumgart 1978: 1) erwartet wurde, kann hinsichtlich der gesellschaftlichen Relevanz weitaus höher eingeschätzt werden als das

„norddeutschen Konservativen“ als auch „einem erheblichen Teil des katholischen Deutschlands“ als „zu zentralistisch“ kritisiert und im „liberale[n] Lager“ verlautbarte ein enttäuschtes Seufzen: „Wir haben also die deutsche Einheit, aber wie“ (Buchner/Baumgart 1978: 2).

Max Webers Definition von „Nation“³⁰ spiegelt einerseits die Problematik der Begriffsbestimmung, andererseits die Schwierigkeit der Bildung eines Nationalstaates auf der Mikroebene des zeitdiagnostischen Kontexts wider und vermag somit das wohl schwierigste Problem der jungen Nation zu fassen: Wie wird die „Idee der ‚Nation‘“ in den Köpfen der sozialen Akteure gegenüber dem bis dahin konstruierten Kollektiv ausgebildet? Was kann unter einer Nation verstanden und begrifflich erfasst werden? Max Weber bietet folgende Antwort:

„Nation“ ist ein Begriff, der, wenn überhaupt eindeutig, dann jedenfalls nicht nach empirischen gemeinsamen Qualitäten der ihr Zugerechneten definiert werden kann. Er besagt, im Sinne derer, die ihn jeweilig gebrauchen, zunächst unzweifelhaft: daß gewissen Menschengruppen ein spezifisches Solidaritätsempfinden anderen gegenüber zuzumuten sei, gehört also der Wertsphäre an. Weder darüber aber, wie jene Gruppen abzugrenzen seien, noch darüber, welches Gemeinschaftshandeln aus jener Solidarität zu resultieren habe, herrscht Uebereinstimmung (Weber 1980: 528).

Weber macht an unterschiedlichen Länderbeispielen deutlich, dass „Nation“ keineswegs mit „Staatsvolk“ im Sinne einer „politischen Gemeinschaft, einer „Sprachgemeinschaft“ oder „reale[n] Blutsgemeinschaft“ gleichgesetzt werden darf. Merkmale wie „soziale Struktur“, „Sitten“, das kollektive Gedächtnis, das sich aus gemeinsamen historischen

Ereignis der Reichsgründung: Da „kommt das Extrablatt mit der Nachricht, daß Favre wieder nach Paris zurück ist, um mit einem Militär wiederzukommen zur Feststellung der Kapitulation“, schreibt Heinrich von Sybel am 27. Januar 1871 an Hermann Baumgarten und fährt fort: „und meine Augen gehen immer herüber zu dem Extrablatt und die Tränen fließen mir über die Backen. Wodurch hat man die Gnade Gottes verdient, so große und mächtige Dinge erleben zu dürfen? Und wie wird man nachher leben? Was zwanzig Jahre der Inhalt alles Wünschens und Strebens gewesen, das ist nun in so herrlicher Weise erfüllt!“ (Buchner/Baumgart 1978: 37). Auch für die Zentrums Katholiken galt dieser Krieg als „Riesenkämpfe, den wir bestanden, Gesundheit und Leben für das Vaterland eingesetzt haben“, wie Windhorst in seiner Rede am 14. Juni 1872 gegen das Verbot des Jesuitenordens verkündete (zit. nach Goldberg 1998: 306). Er aktiviert die nationalen Gefühle der Deutschen und appelliert an die Erinnerung des gemeinsamen Sieges: „Es ist nun fast ein Jahr, da zog das siegreiche Heer in diese Stadt im Triumphe ein – an der Spitze der Kaiser. Inmitten der Garderegimenter ritten Jesuiten mit dem eisernen Kreuz auf der Brust“ (Goldberg 1998: 308).

³⁰ Hedda Gramley, die in einem groben Schema drei unterschiedliche Perspektiven der gegenwärtigen Nationalismusforschung herausgearbeitet hat, ordnet Max Webers Ansatz der zweiten Forschungsrichtung zu, „welche den Nationalismus und die Nationswerdung mit der Modernisierung und Entstehung der modernen Nationalstaaten und gesellschaftlichen Systeme“ verbindet. Erstere orientiert sich „primär an den sozialen Strukturen“ und stellt die „Trägerschichten und Erscheinungsformen des Nationalismus“ in den Mittelpunkt. Letztere wählt eine vornehmlich „kulturwissenschaftliche Perspektive“, die den Nationalismus „in kulturellen Traditionen oder der ‚Erfindung‘“ begründet sieht. Die „nationale Identität“ wird als Endprodukt eines „kontinuierlich kulturellen Konstruktionsprozesses“ erklärt (Gramley 2001: 15).

Ereignissen oder der Bindung als „politische Schicksalsgemeinschaft“ speist, reichen als konstituierende Merkmale einer Nation nicht aus. Auch wenn die Sprache als „Massenkulturgut“ an die Nation gebunden zu sein scheint, ist sie dennoch als Merkmal erstens nicht zwingend und wird zweitens von weiteren Faktoren, beispielsweise der Intensität der Sprachbindung, determiniert. „Sprachgenossen“ kann das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl versagt werden, wenn ein zweites „Massenkulturgut“ zum Tragen kommt – die Konfession (Weber 1980: 528).

Die Frage, wie die „Idee der ‚Nation‘“ auf ihre soziale Trägerschaft übertragen wird, also die Herausbildung eines Nationalgefühls³¹ innerhalb einer sozialen Gruppe, in der sich das Individuum ein „spezifisches Solidaritätsempfinden anderen gegenüber zumuten“ (Weber 1980: 528) lässt, beantwortet Weber am Ende des Paragraphen. Er hebt hervor, dass die

Idee der ‚Nation‘ bei ihren Trägern in sehr intimen Beziehungen zu ‚Prestige‘-Interessen steht. In ihren frühesten und energischsten Äußerungen hat sie, in irgendeiner, sei es auch verhüllten Form, die Legende von einer providentiellen ‚Mission‘ enthalten, welche auf sich zu nehmen denen zugemutet wurde, an welche sich das Pathos ihrer Vertreter wendete, und die Vorstellung, daß diese Mission gerade durch die Pflege der individuellen Eigenart der als ‚Nation‘ besondern Gruppe und nur durch den Wert ihres Inhaltes zu rechtfertigen sucht – nur als eine spezifische ‚Kultur‘-Mission konsequent vorgestellt werden (Weber 1980: 530).

Es müssen „Kulturgüter“ „bewahrt“ und „entwickelt“ werden, an denen „die Bedeutsamkeit der ‚Nation‘ verankert“ werden kann. Diese Aufgabe sollen jene übernehmen,

welche innerhalb einer ‚Kulturgemeinschaft‘ (das soll hier heißen: einer Gruppe von Menschen, welchen kraft ihrer Eigenart bestimmte, als ‚Kulturgüter‘ geltende Leistungen in spezifischer Art zugänglich sind) die Führung usurpieren: die ‚Intellektuellen‘ also, wie wir sie vorläufig genannt haben in spezifischem Maße dazu prädestiniert sind, die ‚nationale‘ Idee zu propagieren (Weber 1980: 530)³².

³¹ Max Weber weist darauf hin, dass die zustimmende Haltung des Individuums gegenüber der Nation unterschiedlicher Prägung sein kann und zwischen „der emphatischen Bejahung, emphatischen Ablehnung und endlich völliger Indifferenz gegenüber der Idee der ‚Nation‘“ unterschiedliche Verhaltensmuster aufweist, die sich sowohl bei den „sozialen Schichten“ als auch „innerhalb der einzelnen Gruppe, denen der Sprachgebrauch die Qualität von ‚Nationen‘ zuschreibt“, aufzeigen lassen: „Feudale Schichten, Beamtenschichten, erwerbstätiges ‚Bürgertum‘ der untereinander verschiedenen Kategorien, ‚Intellektuellen‘-Schichten verhalten sich weder gleichmäßig noch historisch konstant dazu“ (Weber 1980: 529).

³² Zu Max Webers Begriff des Intellektuellen auch aus werkbiographischer Perspektive vgl. Hübinger, Gangolf 2001: Intellektuelle, Intellektualismus. In: Kippenberg, Hans. G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“. S. 297-313. „Intellektuelle“ und „Intellektualismus“ bilden

Die „Kultur“-Mission war nach der Reichsgründung von einem „protestantischen Nationsentwurf“ (Gramley 2001: 146) geprägt und gegen den „inneren Feind der Nation“ (Borutta 2001: 59) gerichtet, der sich im römischen Katholizismus manifestierte und sich vehement gegen die Modernisierungs- und Säkularisierungsbestrebungen des modernen Staates wendete³³. „Nation, Vernunft und Moderne“, das waren die „Kulturgüter“, die gegen „Internationalismus, Irrationalität und Rückschrittlichkeit“ des Katholizismus verteidigt werden sollten (Borutta 2001: 62).

Der Kulturkampf wurde als Auseinandersetzung zwischen „bürgerlich-protestantischer Hochkultur mit der katholischen Volkskultur“ (Heinen 2003: 148) ausgelegt, bei dem katholisch nicht nur konfessionell interpretiert wurde, sondern die Kategorie der Fortschrittsgegner meinte und demnach auch das orthodoxe Protestantentum umfasste: „Der katholische Gegenentwurf für die Moderne brachte anstelle der feudalen Herrschaftsteilhabe die Anstaltskirche, bewirkte die Umformung von Volks- in Kirchenfrömmigkeit sowie die Feminisierung der Religion“ (Heinen 2003: 150). Damit wurde sie dem Anspruch der Liberalen, die den Rückzug der Religion in den privaten Raum und die Separation von Kirche und Staat forderten, nicht gerecht. Gewiss wurde zwischen dem Katholizismus kurialer Ausrichtung und dem deutschen Katholizismus differenziert: „Katholiken mit Bindung an die römisch-katholische Kirche erschienen als potentielle Gegner des nationalen Staates und der fiktiven Nation“ (Gramley 2001: 147). Die Gründung der katholischen Zentrumspartei im November 1871 wirkte dementsprechend als Kampfansage gegen die werdende Nation³⁴. Auch wenn das

zentrale Schlüsselbegriffe in Max Webers Religionssoziologie, werden jedoch erst ab circa 1913 von ihm verwendet.

³³ Ein exemplarisches Beispiel ist das Sedanfest, das als „allgemeines Deutsches Volks- und Kirchenfest“ zur Erinnerung an den Sieg über Frankreich ins Leben gerufen wurde, um „die nationale Einigung zu festigen“ (Fehrenbach 2001: 9). Der Zweck – das Zusammenschweißen der jungen Nation – ist in das genaue Gegenteil umgeschlagen, und Polemiken des Kulturkampfes betonten die Exklusion der eigentlichen „Reichsfeinde“. Franz von Holtzendorff, Mitbegründer des Protestantenvereins formulierte demnach: „Es gelte, [...] dem Einfluss von ‚Sozialisten und Ultramontanen‘ entgegenzuwirken; das Fest solle jährlich daran erinnern, ‚wer die Begründer und wer die Feinde des Reiches im Jahre 1870 gewesen sind‘“ (zitiert nach Fehrenbach 2001: 9). Das Fest wurde von den Katholiken umgehend als „Satansfest“ (Hübinger 1999: 185) bezeichnet und ihr Ausschluss durch den Erlass des ehemaligen Zentrumsabgeordneten Bischof Ketteler im Jahre 1874 offiziellisiert. Dem Klerus seiner Diözese untersagte er erstens die Teilnahme und zweitens „Glockengeläut und Gedenkgottesdienste“, da es sich nicht um das Dankfest „des deutschen Volkes“ handle, sondern um das einer „Partei“, die im Kampf gegen das Christentum und die katholische Kirche fälschlich von sich behaupte, ‚Vertreterin des deutschen Volkes‘ zu sein“ (Fehrenbach 2001: 9f.).

³⁴ Das Zentrum wendete sich gegen den „falschen Liberalismus“, dem es monopolistische Bestrebungen unterstellte. Dass sie der Reichsgründung alles andere als wohl gesonnen waren, machten die beiden führenden Zentrumsabgeordneten Mallinckrodt und Windthorst deutlich, als sie bei der „letzten Sitzung des norddeutschen Reichstages gegen die ‚Versailler Verträge‘“ (Besier 1998: 19) stimmten: Diese Verträge, so Mallinckrodt, führten „zum Militarismus und Imperialismus“ (zit.

Zentrum die „kleindeutsche Lösung“ zu akzeptieren bereit war, legte es Wert auf die kulturelle Mannigfaltigkeit Deutschlands, betonte den Bundesstaat und wehrte sich gegen die zentralistische Reichsverfassung (Heinen 2003: 151).

Den „Intellektuellen“ übertrug Max Weber in seiner Definition die Aufgabe, die nationale Idee zu propagieren und sich an der „Kultur“-Mission (Weber 1980: 530) zu beteiligen. Betrachtet man die Liste derer, die Hedda Gramley für ihre Studie *Propheten des deutschen Nationalismus. Theologen, Historiker, Nationalökonomien 1848-1880* nach dem Kriterium „Nationalismus“ und „Prominenz“ (Gramley 2001: 12f.) ausgewählt hat, so begegnen uns zum Teil die Namen, die auch auf der Gästeliste der Webers standen, deren Gesprächen Max Weber bereits als kleiner Junge zuhören durfte oder mit denen er sich in seiner späteren Zeit auseinander setzte wie beispielsweise Theodor Mommsen, Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke oder Gustav Schmoller.

1. Im Zeichen des Kulturkampfes? Max Webers Sozialisation im Umfeld seiner Familie

Wenn Weber in seiner Studie von einem scharfen Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus ausging, so ist dies [...] als Erbe der Kulturkampffära anzusehen, in der von führenden liberalen Politikern alle älteren antikatholischen Vorurteile zu einem schlagkräftigen politischen Programm zusammengefasst wurden (Lehmann 1988: 536).

Webers Positionen in der *Protestantischen Ethik* werden in der Literatur oftmals mit seiner Sozialisation im intellektuellen Umfeld seiner Familie in Zusammenhang gebracht. Sein Elternhaus habe eine zentrale Rolle bei der Vermittlung von religiösen und politischen Sinnsystemen und Wissensordnungen gespielt, was in Bildern wie „Max Weber wurde gleichsam in die Politik hineingeboren“ (Mommsen 1959: 1) oder „protestantische Bedürfnislosigkeit und die Verachtung alles ‚Äußerlichen‘ hatten auch Weber von Kindesbeinen an geprägt“ (Kaesler 2004b: 283) seinen Ausdruck findet. Laut Wilhelm Hennis ist es für „ein genetisches Verständnis des Werks“ bedeutsam zu begreifen, „wie der junge Gelehrte gewissermaßen die Antennen für die Empfindung, das Erleben der Probleme ausfährt, die ihm dann zum Stoff seiner Wissenschaft werden“ (Hennis 1996: 183). In einem Brief an Emmy Baumgarten schreibt Weber am

nach Besier 1998: 19). Nipperdey bezeichnete die katholische Kirche als „keine aktive Kraft des Nationalismus“ (Nipperdey 1991: 456). Katholische Predigten betonten, wenn es um dieses Thema ging, eher den Staat als die Nation. Dennoch seien Reich und Nation von den Katholiken anerkannt (vgl. zur großdeutschen/kleindeutschen Lösung und dem Verhältnis der Katholiken zur Nation: Nipperdey 1991: 454-457).

8. Mai 1887: „Interesse für den Menschen als Menschen treibt niemand aus dem Kreise seiner Familie, wo er Gelegenheit genug zu unerschöpflichem Menschenstudium findet“ (Weber ohne Jahr: 241). Im familiären Feld schult Max Weber seine Menschenkenntnis, formt seinen „Intellekt“ (Hennis 1996: 183) und lernt im Umkreis der Verwandtschaft sowohl seine erste Liebe, die Cousine Emmy Baumgarten, als auch seine Großnichte und spätere Ehefrau Marianne Schnitger kennen.

Die folgenden Ausführungen werden sich eingangs auf die Vater-Mutter-Konstellation konzentrieren. Außerdem wird Webers Bezugsgruppe in Straßburg, die Familie Baumgarten, kurz charakterisiert. Dabei stehen Ida Baumgarten, die die gesteigerte Religiosität der Mutter verkörperte, und Hermann Baumgarten als Antagonist des Vaters im Vordergrund. Anschließend wird ein Bild des Elternhauses als Treffpunkt sozialer Gruppen entworfen, die am antikatholischen Diskurs partizipierten.

Religiöse Empfindsamkeit versus säkularer Hedonismus: Helene und Max Weber senior

Die konträren Weltanschauungen der beiden Elternteile Max Webers werden in der Literatur stets polarisierend vorgeführt und können mit Schlagwörtern wie der säkularisierte Vater und die religiöse Mutter zusammengefasst werden. Religion – für den Vater „Heuchelei“ (Kaesler 1998: 13), für die Mutter ihre „Welt“, in der sie sich „heimisch“ fühlte (Weber, Marianne 1950: 65) – wurde in der Familie dementsprechend als Option, als mögliche Einstellung angeboten.

Um sich die beiden Elternteile besser vorstellen zu können, hat Marianne Weber im *Lebensbild* eine ganze Anzahl von Eigenschaften zusammengestellt, die die Unterschiede der Ehepartner unterstreichen und das Bild der „Mutter, in der die Kräfte des Evangeliums walten“, der die „dienende Liebe und Aufopferung bis zum Letzten zweite Natur sind“, aufrecht erhält. Helene Fallenstein ist eine Mutter, die nach „unbequemen heroischen Grundsätzen“ zu leben weiß: „herzhaft, zugreifend“, „frisch“ und „fröhlich“ bewältigt sie ihren Alltag. Der Vater hingegen ist „typischer Bourgeois, mit sich und der Welt zufrieden“, liebt im Alter die „innere Bequemlichkeit“, verfügt über eine „anspruchslöse Genussfähigkeit“ und lehnt „Aufopferung“ als auch „Leiden und Mitleiden“ ab. In der Politik und in seinem Amt hingegen gibt er sich „völlig uneigennützig“ (Weber, Marianne 1950: 72) und zu Hause, so Max Weber in einem Brief an seinen Bruder Alfred im Jahre 1895, waltet er „pflichtgemäß“ (wie er es sagt) seines „hohen patriarchalischen Amtes in seiner Weise“ (GStA Nr.30 Bd. 4: 62).

Im Spannungsfeld zwischen weiblicher Religiosität und männlichem Atheismus aufzuwachsen, stellte im bürgerlichen Zeitalter keine Seltenheit dar – im Gegenteil. Eine distanzierte Haltung gegenüber der Religion einzunehmen, galt als konstitutives Merkmal der Moderne und wurde hauptsächlich von männlicher Seite in Anspruch genommen. Die Männer zogen sich aus dem kirchlichen Feld zurück, während die Frauen diesen freigewordenen Raum für sich in Anspruch nahmen (vgl. Borutta 2001). Ida Baumgarten, Helenes Schwester, bestätigt dieses religiöse Geschlechtermodell in einem Brief an Hermann Baumgarten, in dem sie ihren Bräutigam auf Verhaltensmuster hinweist, die ihr bereits bei ihrem Vater negativ aufgefallen waren. Sie habe bemerkt, dass

ihr die Frauen so ganz anders beurteilt wie Euresgleichen. Das war zum Beispiel eine merkwürdige Eigenschaft des Vaters. Er selbst war ausgesprochener Rationalist und seine Töchter wollte er durchaus zu Orthodoxen (oder wenigstens etwas Ähnlichem) bilden. In Eduards Lesebuch steht: ‚Die Frau soll from [sic] sein‘ (Roth 2001: 262f.)³⁵.

Die geschlechtsspezifische Rollenverteilung in religiöser Hinsicht setzte sich – trotz gegensätzlicher Erwartungen – auch in Helenes Ehe mit Max Weber senior fort. Anfänglich beeindruckt, beschreibt sie ihren „Prachtmax“ als „religiös Gefestigten“, von dem sie in „Glaubens- und Religionssachen“ einiges zu lernen bereit wäre (Weber, Marianne 1950: 28). Später kam es zwischen den Partnern gerade bei diesem Thema zu Auseinandersetzungen, da Max Weber senior die religiöse Gefühlswelt seiner Frau und ihr soziales Engagement, „obwohl ebenfalls protestantisch, nicht teilte“ (Kaesler 1998: 13). Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen im Jahre 1897 schaltete sich letztlich auch Max Weber ein. Er verlangte von seinem Vater, dass seine Mutter „als etwas Anderes als ein Stiefelknecht und eine Flasche Wein behandelt“ (GStA Nr.30 Bd. 4: 65) werde und erinnert seinen Bruder Alfred am 19. Juni 1897 an die eigentlichen Wurzeln des Zwistes:

³⁵ Die Motivation des Vaters, statt rational denkenden Töchtern lieber Fromme heranziehen zu wollen, benennt Ida als gesellschaftliches Phänomen jener Zeit: „Das ist das, was so viele Männer von ihren Frauen wollen, dass sie kirchlich fromm sind, sich von ihrem Herrn Pfarrer leiten lassen und durchaus nicht selbst suchen sollen, was ihnen am meisten genügt, während sie sich über Pfarrer und Kirche lustig machen und nichts davon wissen wollen. Das hat mich immer innerlich empört und am Vater gewundert. Man sagt immer, die Frauen hätten mehr religiöse Bedürfnisse als die Männer, und so stehen wir doch geistig nicht tiefer als ihr, dass uns das Los sein soll, mit Blindheit geschlagen zu werden, während ihr nach Wahrheit und Klarheit strebt“ (Roth 2001: 263).

Wie früher die höchst widerwärtige Eifersucht Papas gegen Dritte, mit denen Mama geistige Interessen teilte – Voigt, Otto Baumgarten, Göhre – auf ihren psychischen und physischen Zustand jahrelang furchtbar drückte und ihm uns gegenüber eine Verantwortlichkeit auflegt, die ich wenigstens – und wohl auch Du – nicht vergessen kann (GStA Nr. 30 Bd. 4: 65).

Max Weber senior, der an dem religiösen Leben seiner Frau nicht partizipierte, sah seine, von der Familie als egoistisch bezeichneten Wünsche durch ihre Prioritäten vernachlässigt und versuchte durch Verbote und Restriktionen seinen Willen durchzusetzen³⁶. In der schwierigsten Phase der Auseinandersetzung fasst Max Weber gegenüber Alfred den Standpunkt der Brüder zusammen: Solange seine Mutter „direkt durch Briefe oder ‚Verstimmungen‘ gehindert“ werde, ihre Kinder zu besuchen und die Dauer ihres Aufenthalts selbst zu bestimmen, „haben wir zu Papa keinerlei Beziehungen und machen daraus, wo wir irgendwie ein Interesse daran haben, auch evtl. Niemanden gegenüber ein Hehl“ (GStA Nr. 30 Bd. 4: 68). Nach dem Streit beschreibt Weber seinen Zustand am 15. Juni 1897 mit den Worten:

Mama selbst hat im Uebrigen vollständig eingesehen, daß die Auseinandersetzung unvermeidlich war. Das war auch der Fall, denn bei der Korrespondenz der letzten Wochen, von welcher du dir keine Vorstellung machen kannst [,] [s]tand mir vor Ekel und Abscheu des Oefteren der kalte Schweiß am Leibe, und ich hätte es einfach physisch so nicht weiter ausgehalten. Jetzt ist mir wohler (GStA Nr. 30 Bd. 4: 62).

Der Vater starb circa sieben Wochen nach dem heftigen Wortwechsel, ohne dass es zu einer abschließenden Klärung der Situation hätte kommen können. Noch im gleichen Jahr zeigen sich bei Max Weber erste Anzeichen einer nervlichen Krise. Die Schuldgefühle gegenüber seinem Vater können als eine Ursachenkomponente – neben „Identifikationsschwierigkeiten“, Leistungsdruck oder „Arbeitswut“ (Kaesler 1998: 24f.) – für seine langjährige Nervenkrankheit und Berufsunfähigkeit mit verantwortlich gemacht werden.

Nach Mariannes Einschätzung fand bei dem siebzehnjährigen Jugendlichen eine Annäherung zu einem der polaren Identifikationsangebote im Rahmen der Familie statt: „Dennoch fühlte der Jüngling sich damals weit mehr dem Vater als der Mutter wesensvertraut“ (Weber, Marianne 1950: 73). Insgesamt betrachtet sie die späteren Berufserfahrungen Max Webers nicht mehr für sozialisationsrelevant. Laut ihrer

³⁶ Max Weber senior verwies den jungen Theologiestudenten Voigt des Hauses, der zur Erziehung des Sohnes Karl gerufen wurde. Max Weber tut diese Entscheidung vor allem im Hinblick auf seine Mutter Leid, „denn sie traf mit ihm in manchen uns ferner liegenden Interessen, besonders kirchlicher Art, so gut zusammen“ (Weber ohne Jahr: 225). Des Weiteren versagte Max Weber sen. seiner Frau freie Hand über das Erbe ihrer Mutter (Kaesler 1998: 23).

Aussage war er „mit 24 Jahren ein im Grundgefüge durchaus fertiger, in sich geschlossener Mann, den Erkenntnisse und Erfahrungen zwar ausweiten, aber nicht mehr umbilden konnten“ (Weber, Marianne 1926: S. 90). Diese Aussage, ob zutreffend oder nicht, gibt zumindest Anlass, die Einflüsse väterlicherseits als auch mütterlicherseits zu untersuchen. Die dissonante Partnerschaft wird im Folgenden ausgeblendet – vielmehr geht es um die sozialen Rollen des Individuums und deren persönliche Vermittlung von Sinn- und Wissensordnungen. Die Mutter wird in der Funktion als Gläubige und Interaktionspartnerin für religiöse Sinninhalte untersucht; der Vater hingegen in seiner Rolle als Politiker und in seiner Einflussnahme hinsichtlich ideologischer Einstellungen. Wie sich diese Sozialisationserfahrungen in der *Protestantischen Ethik* ausgedrückt haben, wird im folgenden Kapitel analysiert.

2. Antikatholische Resonanzen aus nationalliberalem Hause

Mit der Übersiedlung nach Charlottenburg füllt sich die Luft des Elternhauses immer dichter mit politischen Interessen, die von den jungen Söhnen begierig eingesogen werden. Der Vater hat jetzt als Stadtrat von Berlin das Bauwesen unter sich. Er setzt die schöne Baumbepflanzung der Straßen durch. Im preußischen Landtag ist er Referent der Kultusabteilung der Haushaltskommission. Rednerische Begabung fehlt ihm, deshalb ist er kein leitender, aber ein kluger, urteilsfähiger Politiker (Weber, Marianne 1950: 46).

Max Weber senior fasste bereits als junger Mensch „*die Politik gleichsam als Beruf* ins Auge“ (Roth 2001: 374), studierte Jura und absolvierte eine kommunale als auch parlamentarische Karriere, die ihm schon früh das Gefühl bestätigte, ein „Glückskind“ (Weber, Marianne 1926: 67) zu sein. Mit sechsundzwanzig Jahren, 1862, beginnt seine berufliche Laufbahn als besoldeter Stadtrat in Erfurt – am Ende seines Lebens blickt er auf eine zehnjährige Tätigkeit im Reichstag, „zwanzig Jahre im Abgeordnetenhaus“ und einer „kontinuierlichen“ Parlamentsmitgliedschaft zurück³⁷ (Roth 2001: 372). Als Mitglied der Nationalliberalen Fraktion fungierte er in keiner Führungsposition, pflegte jedoch engen Kontakt zu „den führenden Persönlichkeiten des Nationalliberalismus“ (Mommsen 1959: 1). Aus diesem Grund frequentierten wichtige Persönlichkeiten der politischen Öffentlichkeit Max Webers Elternhaus: Rudolf von Bennigsen, Parteichef

³⁷ Er war in unterschiedlichen, wichtigen Kommissionen tätig: Budgetkommission, Staatsschuldenkommission und Reichsschuldenkommission. Er gehörte zur zweiten Besetzung, nicht zu den „grossen Parlamentsrednern“ (Roth 2001: 372), war aber dennoch in der Öffentlichkeit präsent und hielt „viele Wahlreden“ (Roth 2001: 372). Ausführliche Informationen zu Max Weber senior (1836-1897) und seiner Herkunft aus einer Familie deutsch-englischer Textilfabrikanten und seiner politischen Karriere siehe Roth 2001: 371-445; Allgemeine Informationen: Kaesler 1998: 12-25 und in politischer Hinsicht Mommsen 1959: 1-23.

der Nationalliberalen, der preußische Staatsminister Johannes von Miquel, der zum rechten Flügel der Partei gehörte, die Abgeordneten Rickert und Friedrich Kapp, der Finanzminister Artur Hobrecht und der Legationsrat Ludwig Karl Aegidi (vgl. Weber, Marianne 1950: 47). Die Gäste aus dem akademischen Bereich waren Wilhelm Dilthey, Levin Goldschmidt, Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke und Theodor Mommsen. Außerdem Julian Schmidt, der als Literaturhistoriker und vor allem Kritiker zusammen mit Gustav Freytag „Die Grenzboten“ – eine Zeitschrift für Politik und Literatur – herausgab.

Marianne Weber schreibt wohl zu Recht, dass Max Weber in seinem Elternhaus Menschen begegnet ist, die den damaligen Zeitgeist prägten und die zu den „bestimmenden Gipfeln“ (Weber, Marianne 1950: 47) gehörten. Max Weber sah diese Personen aber nicht nur in seinem Elternhaus ein- und ausgehen, sondern hatte die Möglichkeit, mit ihnen tatsächlich in Kontakt zu treten:

Schon als Halbwüchsige dürfen sie bei den Abgeordnetenessen nach Tisch die Zigarren anbieten und erhaschen von den politischen Disputen, was ihnen irgend zugänglich ist. Namentlich den beiden Ältesten, Max und Alfred, werden dadurch früh politische Fragestellungen nahegebracht und die Eigenart politischen Getriebes veranschaulicht“ (Weber, Marianne 1950: 47).

Weber erfuhr hinsichtlich des politischen Zeitgeschehens eine umfassende Prägung. Sein Vater führte ihn in das politische Tagesgeschäft ein, das Max Weber nicht nur als abstrakte Kenntnis verinnerlichte, sondern das im persönlichen Beisammensein mit den betreffenden Personen manifest und gegenwärtig wurde. Er partizipierte nicht nur passiv an den geselligen Abenden, sondern, so Marianne Weber: „Was der junge Max derart an werdender Weltgeschichte unmittelbar in sich aufnahm, bewahrte sein Gedächtnis noch nach 40 Jahren mit gegenwartswarmer Frische“ (Weber, Marianne 1950: 47).

Bezogen auf unseren Kontext stellt sich die Frage, wie der Katholizismus in diesem politisch-akademischen Milieu dargestellt, vorgestellt und von dem jungen Max Weber aufgenommen wurde. Der Kulturkampf und der politische Katholizismus waren sicherlich Gesprächsthemen dieses Kreises (vgl. Roth 1992: 54). Ob man bei Weber von einer Sozialisationserfahrung aufgrund dieser politisch-historischen Ereignisse sprechen kann, darüber herrscht in der Forschungsliteratur kein Einverständnis. Guenther Roth sieht die *Protestantische Ethik* beispielsweise „auch vom Ausgang des Kulturkampfes beeinflusst“ (Roth 1992: 54), wohingegen Hartmann Tyrell von einer „Prägung“ der Weberschen Religionssoziologie durch die Kulturkampferfahrung

sicherlich nicht sprechen“ (Tyrell 1995: 368) möchte. Tyrell begründet seine Meinung in erster Linie mit der zeitlichen Differenz, die zwischen dem Ende des Kulturkampfes und Webers „soziologischer Hauptgeschäftszeit“ (Tyrell 1995: 368) liege und dementsprechend berücksichtigt werden müsse. Ein „Echo“ des Kulturkampfes, das sich „bis in die Soziologie“ (Tyrell 1995: 369) Max Webers hinein feststellen lasse, erscheint ihm dennoch untersuchenswert, womit er seinen Einwand im Grunde selbst relativiert. Seine Bedenken, ob Max Weber vom Kulturkampf geprägt oder beeinflusst, ob die historischen Ereignisse in seinem Werk einen Nachklang, Wirkung oder ein Echo finden, muss demnach auf begrifflicher und weniger auf inhaltlicher Ebene diskutiert werden.

Tyrells Einwand kann allerdings auch als Warnung verstanden werden. Von der geistigen Haltung, die in Webers Elternhaus im Allgemeinen vertreten wurde, müssen Rückschlüsse auf Max Webers persönliche Einstellung mit Vorsicht gezogen werden. Betrachtet man den sozialen Raum aus generellem Blickwinkel, so kann von einer antikatholischen Grundstimmung derer, die sich in Webers Elternhaus zusammenfanden, ausgegangen werden kann. „Den Haß der liberalen Parteien auf die ‚schwarze Bande‘“ (Mommsen zit. nach Heinen 2003: 138) wird in beispielhaften Zitaten der Beteiligten mehr als deutlich: Webers Vater akzeptierte den Kampf gegen die „kulturfeindlichen Mächte“ und intendierte damit den „Ultramontanismus und Jesuitismus“ (Roth 2001: 386). Heinrich von Treitschke „hielt neben dem Sozialismus den römischen Katholizismus für den größten Reichsfeind“ und Theodor Mommsen drückte das Anliegen bei einer Rede im Abgeordnetenhaus im November 1877 mit den Worten aus: „Wir nahmen auf das Werk, das in der Reformation unvollendet geblieben ist; ... wir erklären nicht etwa der katholischen Kirche den Krieg, aber wir wollen die Fremdherrschaft beseitigen“ (zit. nach Schmidt-Volkmar 1962: 55). Heinrich Sybel reagierte nicht nur verbal auf den römischen Katholizismus, sondern setzte ein deutliches Zeichen bei der Gründung des *Deutschen Vereins für die Rheinprovinz* 1874, wo er sich bei der Einweihungsfeier des Vereins vehement gegen den „Eingriff eines herrschsüchtigen Priesters“ aussprach, der seiner protestantischen Auffassung einer direkten und individuellen Beziehung zu Gott absolut zuwiderlaufe. Der Priester sei für eine „Entmannung des Geistes, Verkrüppelung aller Bildungskraft, Verkümmern jeder sittlichen Energie“ verantwortlich (zit. nach Borutta 2001: 63).

Von dieser allgemeinen Ebene alleine können jedoch keine Aussagen über Webers Haltung getroffen werden. Wenn Max Weber in dem politisch ambitionierten Kreis im Hause seiner Eltern hinsichtlich seiner Einstellung zum Katholizismus geprägt wurde, dann muss das Bewertungsschema einzelner Akteure fokussiert werden, von denen

angenommen werden kann, dass sich Max Weber mit ihren Sinn- und Wissenskonstruktionen auseinander gesetzt hat. Daher wird im Folgenden der Blick auf Heinrich von Treitschke gerichtet, von dessen Lektüre er in seinen Jugendbriefen berichtet. Ziel ist es, die Ideale Webers fassen und mit Blick auf den Katholizismus anwenden zu können. Hermann Baumgarten wird vergleichend hinzugezogen, da Max Weber mit ihm in seiner Studenten- und Militärzeit einen regen Briefkontakt pflegte und sich zu dessen „politischem Vertrauten“ (Mommsen 1959: 4) entwickelte.

An zweiter Stelle wird Julian Schmidt vorgestellt, der sich mit besonderem Interesse den Söhnen der Familie zuwendete. In diesem Kapitel wird es um die stereotype Auffassung „Polen gleich katholisch“ gehen, die Weber in seinem wissenschaftlichen Werk proklamierte. Seine Aussagen zu Polen werden in den gesellschaftshistorischen Zusammenhang eingeordnet und mit dem exemplarischen Bild verglichen, dass in der Zeitung „Die Grenzboten“, herausgegeben von Julian Schmidt, gezeichnet wurde.

3.1 Treitschke mit fünfzehn: Max Webers Lektüre der *Deutschen Geschichte*

„Hauptsächlich aber lese ich Treitschkes vortreffliches Buch über deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, es ist mir ein wahrer Genuß“, schreibt Max Weber am 11. Oktober 1879 seinem Cousin Fritz Baumgarten (Weber ohne Jahr: 29). Dieses umfassende Lob gegenüber Treitschke differenzierte er in den späteren Urteilen des Heranwachsenden aus, wobei er insbesondere Treitschkes Kombination von Politik und Wissenschaft als auch seine fehlende wissenschaftliche Objektivität scharf kritisierte (vg. Mommsen 1959).

Treitschkes fünfbandiges Werk *Deutsche Geschichte* fasst bereits im ersten Band, auf der ersten Seite die historischen Ereignisse wie folgt zusammen:

Dann hat Martin Luther nochmals begeisterte Männer aus allen Stämmen des zersplitterten Volkes zu großem Wirken vereinigt. Der Ernst des deutschen Gewissens führte die verweltlichte Kirche zurück zu der erhabenen Einfalt des evangelischen Christentums; deutschem Geiste entsprang der Gedanke der Befreiung des Staates von der Herrschaft der Kirche. Unser Volk stieg zum zweiten Male einen Höhepunkt seiner Gesittung, begann schlicht und recht die verwegenste Revolution aller Zeiten. Zu anderen germanischen Ländern hat der Protestantismus überall die nationale Staatsgewalt gestärkt, die Vielherrschaft des Mittelalters aufgehoben (Treitschke 1882: 3f.).

Der nationale Staatsgedanke ist für Treitschke nicht ohne den Protestantismus denkbar. Er ist Zeichen des Deutschtums und Ausdruck der Freiheit. Als die allgemeine römische

Kirche die „Keime des Protestantismus in sich umschloss“, erfüllte sie ihre Erziehungsaufgabe zur „Gesittung“ des Volkes und der Pflege von Kunst und Wissenschaft. Durch den Ausstoß der „Mächte der Freiheit“ und die Transformation zu einer „geschlossenen kirchlichen Partei“ konnte sie zwar mit der Hilfe der Habsburger einen Teil des deutschen Reiches für sich gewinnen, aber

dem Gemüthe unseres Volkes blieb der jesuitische Glaube immer fremd. Die reichen geistigen Kräfte der neu=römischen Kirche entfalten sich prächtig in ihren romantischen Heimatlanden; in diesem feindlichen deutschen Boden, in diesem Volke geborener Ketzer wollten sie nicht Wurzel schlagen [...]. In Deutschland wirkte der neue Katholicismus nur hemmend und verwüstend; sein geistiges Vermögen verhielt sich zu der Gedankenwelt des deutschen Protestanten wie die unfruchtbare Scholastik unseres ersten Jesuiten Canisius zu der schlichten Weisheit der Werke Luthers. Rom wußte es wohl, Deutschland blieb die feste Burg der Ketzerei, trotz aller Massenbelehrungen der Gegenreformation. Das Mark unseres Geistes war protestantisch (Treitschke 1882: 6).

Diese „gedrängte Übersicht“ (Weber ohne Jahr: 29) der deutschen Geschichte zieht alle Register des protestantischen Nationalbewusstseins und grenzt sich auf diffamierende Weise vom politischen Katholizismus ab, der als Feind des Nationalstaates als etwas „Fremdartiges, Feindliches, Unannehmbares“ (Zeeden 1985: 37) empfunden wird. Treitschke bemüht an dieser Stelle den Dualismus Reformation/Gegenreformation. Canisius machte sich Luther insofern zum Vorbild, als er seinem Beispiel in formeller Hinsicht folgte, den Katechismus der katholischen Kirche für die deutschen Gläubigen aufzuschreiben begann und damit den Gegensatz zum reformatorischen Glauben schriftlich definierte (vgl. Körber 2005)³⁸. Treitschke zielt jedoch tiefer und betont mit seinen Aussagen die konfessionellen Unterschiede, die seit 1540 evident zu Tage traten, eine christliche Vereinigung als unmöglich erscheinen ließ und die Religionsgespräche in Fragen der Sakramentenlehre oder des Abendmahls letztlich zum Scheitern brachte (Körber 2005: 84). Der entschiedenen Gegenreformation der Jesuiten, die sich auf politischer und geistiger Ebene das Ziel einer modernen Konfessionskirche mit dezidiert antireformatorischen Merkmalen setzte und dem Papst absoluten Gehorsam versicherte, gilt seine vollkommene Ablehnung. In den Briefen an seinen Vater betont Treitschke, „ihm werde immer klarer, daß es bei dem Katholizismus und Protestantismus um den

³⁸ Petrus Canisius (1521-1597) schrieb in mehreren Katechismen die katholische Lehre nieder und gründete den ersten deutschen Jesuitenorden. Im Gegensatz zur reformatorischen Auffassung von sola scriptura wurde die „Kirche der Bilder“ betont, die hierarchischen Strukturen der Kirche dem Angriff Luthers gegen das Papsttum entgegengestellt und von den Gläubigen eine „bekenntnishafte Loyalität zur Hierarchie und Tradition“ verlangt, was sich gegen die subjektbezogene Betonung der Lehre Luthers wendete (Körber 2005: 85).

Gegensatz von ‚Knechtschaft und geistiger Freiheit gehe‘“ (zit. nach Gramley 2001: 251).

Max Weber, der sich mit dieser Einstellung als Jugendlicher auseinander setzte, lernte bereits im Kreise seiner Familie kritische Stellungnahmen kennen, die Treitschkes *Deutsche Geschichte* alles andere als „vortrefflich“ fanden. Gegen diese Manier der Geschichtsschreibung wendete sich in entschiedener Weise Webers Onkel Hermann Baumgarten,³⁹ der Treitschkes „historisch-politische Tätigkeit“ verschmähte, da sie für ihn „Ausdruck der ganzen politischen Richtung“ war, der er besorgt entgegblickte (Mommsen 1959: 7). Er unterstellte Treitschke einen

engstirnigen preußischen Chauvinismus, eine Verherrlichung des Reichs in seiner bestehenden Gestalt, verbunden mit der Preisgabe aller weitergehenden Verfassungsideale, statt innerer Läuterung und Selbstbeherrschung ein stolzes, gegenüber anderen Völkern unduldsames Nationalbewußtsein (Mommsen 1959: 7).

Auch wenn Baumgarten selbst den Nationalstaat erstrebte, dessen Aufbau er als Aufgabe der deutschen Politik definierte, so trennten die beiden Historiker wohl vor allem Treitschkes Stilisierung des Staates als „Culturmacht“ (Heinen 2003: 148) und auch seine Tonlage, in der er die „etatistischen und nationalen“ (Zeeden 1985: 37) protestantischen Prinzipien kundtat. Gleichwohl hatte auch Baumgartens Nationalismus den gleichen Feind vor Augen: „Baumgartens wirkliches Hassobjekt war der Ultramontanismus. Papst und Jesuiten hatten Italien und Spanien ruiniert“ (Roth 2001: 320). Die „Zukunft Europas“ wurde seiner Meinung nach durch die „gemeinsamen Leistungen von Romanen und Germanen“ bestimmt, da das „neu geeinigte Deutschland [...] die Bürde der Zivilisation nicht alleine tragen“ konnte (Roth 2001: 321). Treitschkes Geschichtsschreibung vermochte ihm trotz gemeinsamer Anliegen nicht zu behagen, weshalb er mit scharfer Kritik dagegen polemisierte⁴⁰.

³⁹ Baumgarten, anfangs Journalist, schlug, nach der gescheiterten Revolution und aufgrund von Auseinandersetzungen mit der Zensurbehörde, eine Laufbahn als Historiker ein. Er wird von Mommsen als „leidenschaftlicher 48er“ charakterisiert, der bis 1866 als Gegner der politischen Linie Bismarcks auftritt, sich später hingegen als dessen „Anhänger“ definiert ohne – „im Gegensatz zu der Mehrzahl der Nationalliberalen der Bismarckschen Zeit – seine liberalen Verfassungsideale preiszugeben“. Als die Liberalen im innerpolitischen Bereich seiner Ansicht nach versagten, wendete er sich als „scharfer Gegner“ gegen Bismarck und verfolgte die politischen Ereignisse mit „tiefer Skepsis und Bitterkeit“ (Mommsen 1959: 5; weiterführend siehe: Roth 2001: 315-323).

⁴⁰ Nicht nur der junge Max Weber war von Treitschkes *Deutscher Geschichte* begeistert – auch Freunde Baumgartens konnten dessen Polemik gegen Treitschke nicht unterstützen: „Da aber Treitschkes ‚Geschichte des 19. Jahrhunderts‘ durch die ‚leuchtende Pracht‘ ihrer Darstellung und ihre leidenschaftliche Bejahung dessen, was durch 1870 geworden war, eine hinreißende Wirkung ausübte, waren selbst von den alten Gesinnungsgenossen nur wenige bereit, auf den unbequemen Warner zu horchen“ so Marianne, was zur Folge hatte, dass sich der „alternde Baumgarten [...] vereinsamt, ja geächtet“ fühlte, worunter er zu leiden hatte (Weber, Marianne 1926: 87).

Max Weber setzte sich mit beiden Positionen auseinander und verfolgte die Debatte, wie in einem Brief an seinen Vater vom 12. Februar 1883, nach Erscheinen des zweiten Bandes von Treitschkes *Deutscher Geschichte* deutlich wird. Neben einem im „Die Grenzboten“ erschienenen Artikel von Erdmannsdörffer⁴¹, dem Max Weber nur hinsichtlich der Kritik am „sehr heftigen Ton“ Hermann Baumgartens beipflichten konnte, amüsierte er sich über die Darstellung der ultramontanen und „sonstigen Hetzkäseblättchen“, die sich des Antagonismus, der „ungläubige Protestant Baumgarten wider die gefallene Größe Treitschke“, bedienen (Weber ohne Jahr: 68). Später sendet er seinem Onkel eine „alte Sammlung Gedichte von Treitschke“ (Weber ohne Jahr: 231), zu denen er selbst ein ganz persönliches Verhältnis pflege. Da er das Wirken Treitschkes „dichter vor Augen“ habe, falle ihm die negative Beeinflussung seiner Altersgenossen durch Treitschkes „so übel berufene Wirksamkeit auf dem Katheder“ durchaus auf. Dennoch habe er „eine gewisse Freude empfunden“, da er in vielen Gedichten den „idealen Grundzug“ fand, „der dem so vielfach unglücklichen Mann selbst bei seinen größten Fehlern und Ungerechtigkeiten nie ganz abhanden“ gekommen sei (Weber ohne Jahr: 232). Trotz Treitschkes Idealismus, dem er mit Bewunderung begegnete, missbilligte er immerfort die Eigenart des Historikers als Universitätsprofessor, „in seinem Kolleg über Staat und Kirche, propagandistisch oder agitatorisch zu werden“ (Weber, Marianne 1950: 112). Diese Beeinflussung junger Menschen in einer Phase der Meinungsbildung hielt Weber für „verderblich“. Deshalb warf er Treitschke vor, dass „der Lehrer, der im *Hörsaal* als Demagoge oder ‚Prophet‘ auf die bildsame Jugend zu wirken sucht, seine Befugnisse überschreite“ (Weber, Marianne 1950: 138). Max Weber relativierte seine scharfe Ablehnung dieses Charakterzuges insofern, als ihm die „versteckte Suggestion“ (Weber, Marianne 1950: 361) noch verwerflicher erschien, wohingegen bei Treitschkes Pathos die persönlichen Werturteile offen zu Tage treten.⁴² Auch wenn die „Wirkung Treitschkes auf Max Webers politische Auffassungen“ nicht zu „unterschätzen“ ist (Mommsen 1959: 10), muss dennoch berücksichtigt werden, dass Webers Aussagen eine gewisse Zwiespältigkeit widerspiegeln, eine ambivalente Haltung, die verdeutlicht, dass sich Weber sehr genau mit Treitschkes Verhalten, Aussagen und Einstellungen auseinander gesetzt hat und ihm in manchen Ansichten kritisch gegenüberstand.

⁴¹ Bernhard Erdmannsdörfer (1833-1901) war ab 1874 Geschichtsprofessor in Heidelberg.

⁴² Webers Position zu Treitschke kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden – auch die Frage, inwiefern Weber von Treitschkes politischen Auffassungen beeinflusst wurde, wird zugunsten einer Konzentration auf Webers Stellung zum Kulturkampf ausgeblendet.

Ob Hermann Baumgarten den „idealen Grundzug“, den Max Weber an Treitschkes Gedichten bewunderte, zu schätzen wusste, ist fraglich. Hermann Baumgarten, der 1872 an die Universität Straßburg berufen wurde, um die „Germanisierungsaufgabe“ zu verwirklichen, machte es sich zur Aufgabe, das „Elsass für Deutschland geistig“ zurückzugewinnen (Roth 2001: 321). Treitschkes Tiraden gegen den preußischen Geist und die Hohenzollern erschienen ihm nur schwer ertragbar. Im Januar 1873 schreibt er an seinen Freund Heinrich von Sybel: „Wir stehen vor einer großen zweiten Aufgabe, nachdem die erste der nationalen Konstituierung notdürftig gelöst ist [...]. Wir müssen unser religiöses Fundament bestellen“ (zit. nach Heinen 2003: 148). Um religiöse Grundlagen schaffen zu können, erwartete er sich keine Hilfe von Bismarck – im Gegenteil: „Erst muss der Protestantismus in Preußen wieder Protestantismus werden, ehe er Rom aus dem Felde schlagen kann“ (zit. nach Mommsen 1959: 6). Aus diesem Grunde missbilligte er Bismarcks Art und Weise, den Kulturkampf zu führen, der eine echte protestantische „Gesinnung“ vermissen ließ und stattdessen nur politische Motivationen hatte (Mommsen 1959: 6), die in der Konsequenz wirkungslos bleiben mussten. Aus Bismarcks Verhandlungen mit Papst Leo XIII. gingen nicht nur die beiden Friedensgesetze aus dem Jahre 1886 und 1887 hervor, die den Kulturkampf beendeten. Gleichzeitig wurde das Ende der „liberalen Ära“ (Besier 1998: 25) eingeläutet, das den Gedanken an eine parlamentarische Regierung in weite Ferne rücken ließ. Vor dem Hintergrund dieser politischen Ereignisse schrieb Max Weber am 25. April 1887 seinem Onkel Hermann Baumgarten:

Aber traurig ist dieser sang und klanglose ‚Frieden‘ doch, und jedenfalls liegt ein Eingeständnis des Unrechts, und zwar schweren Unrechts darin, wenn man heute sagt, der Kampf habe nur ‚politische‘ Gründe von unserer Seite aus gehabt. Wenn er für uns in der Tat keine Sache des Gewissens, sondern nur eine solche der Opportunität war, so haben wir freilich, wie die Katholiken behaupten, das Gewissen des katholischen Volkes vergewaltigt aus Gründen, die äußerer Natur waren, – denn für die Masse der Katholiken war es doch Gewissenssache – und es hat dann freilich nicht, wie wir ihnen immer entgegengehalten haben, Gewissen gegen Gewissen gestanden (Weber ohne Jahr: 234).

Am Ende des Briefes zieht er resigniert das Fazit: „Wir haben also gewissenlos gehandelt und sind auch moralisch die Geschlagenen, und das ist das Schwerste an der Niederlage, denn es verhindert uns daran, jemals den Kampf so wieder aufzunehmen wie er aufgenommen werden muß, wenn er zum Siege führen soll“ (Weber ohne Jahr: 234). An dieser Stelle äußert Weber seine Meinung zu den politischen Ereignissen und gewährt Einblick in sein Bewertungsschema. Webers Position zum Kulturkampf wird aufgrund dieser Briefstelle in der Forschungsliteratur jedoch keineswegs einhellig

bewertet. Einerseits wird dieses Zitat als Ausdruck für Webers Missbilligung des Bismarckschen Vorgehens hinsichtlich der Katholiken gedeutet (vgl. Honigsheim 1963; Kaesler 2004)⁴³, andererseits wird es als Unterstützung der Restriktionen Bismarcks gelesen, weshalb der „sang und klanglose“ Frieden letztlich von Weber als „Niederlage“ empfunden wurde (Tyrell 1995: 369)⁴⁴. Mommsen entgegnet diesen beiden Positionen mit einer einschränkenden Interpretation und stellt Webers Ideal in den Vordergrund. Demnach war er „vorbehaltslos“ mit der zeitgenössischen liberalen „Kulturkampfstimmung“ einverstanden, jedoch nur – und hier gleicht seine Forderung dem Anspruch Baumgartens – wenn dieser aus einer „innerlichen“ Motivation heraus geführt und von „ideellen“ Prinzipien geleitet wird. Eine Rechtfertigung des Kulturkampfes aus „Zweckgesichtspunkten“ lehne er hingegen strikt ab (Mommsen 1959: 14). In die gleiche Richtung argumentiert auch Marianne Weber im *Lebensbild*:

Wenn der junge Mann politische Vorgänge beurteilt, so geschieht dies immer von der einen Voraussetzung aus, an der er sein ganzes Leben lang fest hält: Geistige Freiheit gilt ihm als höchstes Gut, dessen Erreichbarkeit für den Einzelnen er selbst politischen Machtinteressen unter keinen Umständen geopfert wissen will. Nicht aus politischer Opportunität, sondern nur im Namen des Gewissens hat man das Recht gegen anders orientierte Gewissensinhalte zu kämpfen. Von hier aus lehnt er in dieser Zeit den Kulturkampf ab – ebenso wie später die preußische Sprachenpolitik zur Germanisierung der Polen. Allerdings, an der von Bismarck beliebten Art seines Abbruchs durch plötzliche völlige Nachgiebigkeit gegen die Kurie kann er sich auch nicht freuen, denn lag darin nicht ein Eingeständnis des den Katholiken geschehenen Unrechts (Weber, Marianne 1950: 139)?

Wenn „geistige Freiheit“ das Ideal darstellt, dessen Verwirklichung Max Weber mit Konsequenz verfolgt sehen möchte, dann könnte dies ein Schlüssel zum Verständnis sein, warum seine Positionen nicht stringent in das zeitgenössische Meinungsmuster

⁴³ Honigsheim, der als Webers Informant hinsichtlich des Katholizismus fungierte und den Weber über seine familiäre Herkunft des Öfteren befragte, schreibt: „Alles dies interessierte Max Weber stark; kein Wunder bei diesem Mann, der ja gleichfalls den Bismarckschen Kulturkampf aus Rücksicht auf die Gewissensfreiheit der Katholiken scharf missbilligt hatte“ (Honigsheim 1963: 252). Kaesler stützt diese Meinung durch Aussagen Webers in seinen Briefen: „Vor allem in seiner Korrespondenz mit den Eltern, seinem Onkel Hermann Baumgarten und seinem Bruder Alfred vertrat Weber durchgehend die Meinung, dass den Katholiken durch die Protestanten während der jahrzehntelangen Kampfmaßnahmen *schweres Unrecht* angetan worden sei, und dass die Protestanten dabei *gewissenlos* gehandelt hätten (Kaesler 2004b: 284).

⁴⁴ Hartmut Tyrell baut darauf seine Argumentation in dem Text *Max Weber, Bismarck und der Kulturkampf* auf. Weber habe als Jugendlicher „mit Leidenschaft Partei ergriffen – gegen den Ultramontanismus und das Zentrum, wie es sich von den liberalkulturprotestantischen und preußischen Prämissen des Vaterhauses her verstand. Die Bismarckschen Pressionen gegen die katholische Kirche hat er nicht nur ‚gebilligt‘, er hat sie aus grundsätzlichen Erwägungen heraus für geboten gehalten“ (Tyrell 1995: 369).

einzuordnen sind. Max Weber verurteilt an dieser Stelle Bismarcks „Realpolitik“⁴⁵, die das „Gewissen“ den politischen Gründen opfert: Wäre die „geistige Freiheit“ Bismarcks Ziel gewesen, hätte er aus verantwortungsethischen Gründen den „sang und klanglosen“ Frieden nicht akzeptieren können, bis die Trennung von Kirche und Staat vollkommen und in allen Bereichen vollzogen worden wäre. Die Konsequenzen des Kampfes hätte Bismarck im Vorhinein abwägen müssen, denn aus verantwortungsethischem Blickwinkel hat man, so Weber, für die „(voraussehbaren) *Folgen* seines Handelns aufzukommen“ (Weber 2002: 545). Bismarck hatte den Kampf in seiner ganzen Schärfe unter der Prämisse „Gewissen gegen Gewissen“⁴⁶ begonnen und dann den diplomatischen Weg gewählt, als der Kulturkampf „ihm politisch nicht mehr ins Konzept passte“ (Lindt 1963: 112). Das war die eigentliche „Niederlage“ – deshalb kann der Kampf, zu Webers Bedauern, auch nicht mehr aufgenommen werden, da am Ende die politischen Gründe akzentuiert, der „Gesinnungswert“ (Weber 2002: 381) hingegen verraten wurde. Und so war der Friede eben kein „Sieg“, sondern eine Niederlage, an deren Finale auch kein „bescheidendes Resultat“ stehen konnte (Weber 2002: 546), sondern zu konstatieren blieb, dass es sich um „bloßes Bramarbasieren“ (Weber 2002: 381) und unechte Gesinnung auf protestantischer Seite handelte.

„Gewissen gegen Gewissen“ – dies hätte die Basis des Kampfes ausmachen sollen. Es standen sich jedoch konfessionell motivierte Gewissen gegenüber, weshalb Weber

⁴⁵ Der Begriff wird an dieser Stelle im Sinne der Definition des Politiklexikons verwendet: Hier werden Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht als absolute Gegensätze gewertet, sondern sie „müssen [...] sich in der Person des Politikers ergänzen, denn ohne Wertentscheidung (Bergpredigt; Menschenrechte; Demokratie; soziale Gleichheit) entartet V[erantwortungsethik] zu gesinnungsloser Realpolitik und zynischem Durchwursteln (muddling through). Ohne einen verantwortungsbewußten Pragmatismus bleibt Gesinnungsethik hilflos oder wird totalitär“ (vgl. <http://www.politikwissen.de/lexikon/verantwortungsethik.html> (Stand 13.01.2006); siehe auch Weber 2002: 554). Max Weber selbst gibt eine knappe Definition der „Realpolitik“ in seinem Text *Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘* im Zusammenhang mit dem „Ausdruck ‚Anpassung‘ [...], der im gegebenen Fall bei der gewählten Ausdrucksweise wohl auch hinlänglich unmißverständlich ist. Aber es zeigt sich, daß er an sich doppelsinnig ist: Anpassung der Mittel einer letzten Stellungnahme an gegebene Situationen (‚Realpolitik‘ im engeren Sinn) oder: Anpassung in der Auswahl aus den überhaupt möglichen letzten Stellungnahmen selbst an die jeweiligen wirklichen oder scheinbaren Augenblickschancen einer von ihnen (jene Art der ‚Realpolitik‘, mit der unsere Politik seit 27 Jahren [1890] so merkwürdige Erfolge erzielte). Aber damit ist die Zahl seiner möglichen Bedeutungen bei weitem nicht erschöpft“ (Weber 2002: 383). Im Bezug auf Bismarcks Handeln erscheint die Aussage Weber bedeutsam, dass „neben dem ‚Erfolgswert‘ einer Handlung ihr ‚Gesinnungswert‘ stehe, möchte wenigstens ich der Nation nicht gerade im Namen der Wissenschaft systematisch aberzogen wissen“ (Weber 2002: 381). Aus den Begriffen „Gesinnungsethik und Erfolgsethik“, so Schluchter und Fulda, „entwickelte Max Weber später seinen Begriff der Verantwortungsethik, mit mehr oder weniger deutlichem Rückbezug auf Kant“ (<http://www.soz.uni-heidelberg.de/lehrveranstaltungdetails/6,69-44,1,0,1.html> (Stand 13.01.2006)).

⁴⁶ „Gewissen gegen Gewissen“ könnte auch bedeuten, dass Weber „Gesinnungsethik gegen Verantwortungsethik“ meinte. Das gesinnungsethische Handeln fragt nicht nach den Folgen und muss sich auch keiner Rechtfertigung unterziehen. Ein gesinnungsethisches, protestantisches Ziel wäre, so Weber: der „legitimierte Staat, also: das Mittel der Gewaltsamkeit, als göttliche Einrichtung absolut und den legitimen Obrigkeitsstaat insbesondere“ (Weber 2002: 550).

zwischen dem Gewissen eines Protestanten und dem eines Katholiken unterscheidet. Die Differenzen werden im Hinblick auf die Gewissensfreiheit um so deutlicher. Weber zitiert den Mitbegründer des Zentrums Hermann Mallinckrodt, um die katholische Seite zu veranschaulichen: „die Freiheit des Katholiken bestehe darin, dem Papst gehorchen zu dürfen“. Die „[f]ormale Gehorsamsdemut ist das einzige, die Lebensführung einheitlich umspannende, in der Wirkung mit der Mystik durch die spezifische ‚Gebrochenheit‘ des Frommen verwandte Prinzip bei konsequenter Anstaltsgnade“⁴⁷ (Weber 1980: 340). Der „letzte religiöse Wert“ für den Katholiken, so Weber, ist somit der reine „Anstaltsgehorsam“ (Weber 1980: 340). Diese Gewissensfreiheit, da sie an die Anstalt gebunden ist, kann dem Anderen, der mit der Anstalt nichts zu tun hat, somit nicht gewährt werden. Das protestantische Gewissen hat Max Weber nicht explizit definiert. Aus seinem Anliegen kann jedoch herausgelesen werden, dass die „geistige Freiheit“ das Pendant zum katholischen Anstaltsgehorsam gewesen wäre, für dessen Verwirklichung die Protestanten hätten eintreten müssen.

Wenn „geistige Freiheit“ das absolute Ziel ist und nur das „Gewissen“ als Handelsmotivation anerkannt wird, dann könnte dies eine Antwortmöglichkeit auf die Frage bieten, warum Weber Sympathien für die Gegenreformation hegte und den Jesuiten alles andere als feindlich gegenüberstand. In diesem Punkt muss Max Webers Charakterstruktur stärker berücksichtigt werden, da seine Meinung, im Besonderen sein ethischer Maßstab, von den meinungsbildenden Trends der damaligen Zeit abweichende Tendenzen aufweist. Die Selbstbeschreibung des liberalen Milieus, mit dem er vornehmlich in Kontakt kam, implizierte eine ablehnende Haltung gegenüber den Jesuiten, wie sie beispielsweise bei Treitschke, Baumgarten oder Webers Vater zum Ausdruck kommt. Honigsheim hob mahnend hervor, Webers Einstellung zum Katholizismus dürfe nicht als zu „einseitig“ angesehen werden (Honigsheim 1963: 250), da sich Weber geradezu „wie besessen“ zeigte, „wenn es sich um Schutz des Gewissens und um das Recht der Minoritäten handelte. Zu Letzteren gehörten nun aber ihm zufolge auch die Katholiken“ (Honigsheim 1963: 250).

⁴⁷ Der spezifische Charakter der katholischen Kirche konstituiert sich nach Weber über ihre Eigenschaft als „Gnadensanstalt“. Hier fasst er drei wesentliche Punkte zusammen: „1. extra ecclesiam nulla salus. Nur durch die Zugehörigkeit zur Gnadenanstalt kann man Gnade empfangen. – 2. Das ordnungsmäßig verliehene Amt und nicht die persönliche charismatische Qualifikation des Priesters entscheidet über die Wirksamkeit der Gnadenspendung. – 3. Die persönliche religiöse Qualifikation des Erlösungsbedürftigen ist grundsätzlich gleichgültig gegenüber der gnadenspendenden Macht des Amtes“ (Weber 1980: 339). Das bedeutet, dass derjenige auf eine Erlösung hoffen kann, der sich zu der gnadenspendenden Gemeinschaft zählt und von einem autorisierten Amtsträger Gnaden empfängt. Erlöst wird somit jeder, sie ist „universell“ und nicht nur an „den religiösen Virtuosen“ (Weber 1980: 339) gebunden.

Max Weber schätzte beispielsweise die gesinnungsethische Konsequenz des Ordens, die, gekoppelt mit einer disziplinierten methodischen Lebensführung, die Jesuiten höchst erfolgreich machte. Irrationale Methoden wurden im Jesuitenorden eliminiert, denn: nur „der rationale ‚Zweck‘ herrscht (und ‚heiligt‘ die Mittel – ein Satz nicht etwa nur der jesuitischen, sondern jeder relativistischen oder teleologischen Ethik, der nur als Pointe der rationalen Lebensreglementierung eine charakteristische Note empfängt)“ – so Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1980: 698f.).

Wenn Honigsheim betont, Weber „kannte die Gegenreformation nicht nur, er liebte vieles an ihr direkt“ (Honigsheim 1963: 250), dann mag dies übertrieben klingen. Dennoch lohnt die Frage, was Weber an der katholischen Gegenwehr hat sympathisch finden können. Die sich anschließende Analyse wird diesem Aspekt anhand zweier Beispiele nachgehen: Webers Auseinandersetzung mit dem spanischen Schriftsteller Calderón de la Barca und seinen Ausführungen zu den Trägern der Gegenreformation – den Jesuiten.

3.2 Max Webers Gefallen an der Gegenreformation

Unter Webers katholischer Lektüre zur Gegenreformation befand sich, so Honigsheim, Calderón de la Barca⁴⁸, der „katholische Dichter kat’ exochen“ (Gürster 2003: 3). Ihn habe er „intensiv gelesen“, wobei *Der Richter von Zalamea* ihn geradezu „erfreute“ (Honigsheim 1963: 250). Das Drama⁴⁹ lässt die Atmosphäre des spanischen Katholizismus am Ende des sechzehnten Jahrhunderts aufleben und thematisiert den

⁴⁸ Calderón (1600-81), geboren in Madrid, besuchte die Jesuitenschule, studierte Theologie und Jura. Er gilt als der „extreme dichterische und menschliche Antipode des Engländers Shakespeare“ (Gürster 2003: 3), für dessen Protagonisten „es überall dort noch religiöse und geistige Gewissheiten“ gibt, wo „sich die Figuren Shakespeares bereits in einer durchaus modernen Weise mit Problemen, mit verzweifelter Fragen an das Schicksal quälen“. Calderón hat als „Weltmann, Priester und Soldat“ über 200 Bühnenstücke verfasst (vgl. die einleitenden Worte des Übersetzers und Nachdichters Eugen Gürsters: 2003: 3-6).

⁴⁹ Crespo versteckt seine Tochter Isabel, schön und klug, vor den lüsternen Soldaten, die das Dorf Zalamea besetzen. Alvaro der Hauptmann hat bereits von Crespos Tochter erfahren und kehrt, als die anderen Soldaten längst weiter gezogen sind, wieder in das Dorf zurück. Er vergewaltigt Isabel und fesselt ihren Vater an einen Baum. Crespos Sohn, Juan, gehört ebenfalls zu dem Soldatentrupp. Als er nach Zalamea zurückkehrt, findet er seinen Vater, hört die Geschichte, verfolgt daraufhin den Hauptmann und verwundet ihn bei einer Auseinandersetzung. Isabel klagt ihr Leid verzweifelt dem Vater, während bereits die Neuigkeit kursiert, dass der Vater von den Bauern zum Richter gewählt wurde. Sein erster Angeklagter ist der verwundete Hauptmann. Die Ereignisse überschlagen sich: des Königs Besuch wird angekündigt, es kommt zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Vater, in der Funktion des Richters, und dem Vergewaltiger seiner Tochter. Crespo bittet den Hauptmann aus Gründen der Ehre, Isabel zu heiraten, woraufhin dieser spottend ablehnt. Crespo zeigt sich demütig seinem Feind gegenüber, um jegliche Gewalt vermeiden zu können. Als dieser nicht nachzugeben bereit ist, lässt er ihn zum Tode verurteilen. Sein Sohn Juan hingegen wird verhaftet, weil er einen königlichen Offizier verwundet hat. Der König hört Crespos Geschichte, begegnet ihm mit Verständnis und ernennt ihn auf Lebenszeit zum Richter von Zalamea. Isabel hingegen verbringt ihr Leben im Kloster.

Konflikt „Macht gegen Recht“ (Gürster 2003: 5), dem sich der Dorfrichter Crespo ausgeliefert sieht. Pedro Crespo, ein „friedlicher, jedem Dynamismus der Gefühle abholder Mann“ (Gürster 2003: 5), ist kein Held und auch kein Abenteurer. Von seinem Glauben gestützt, verortet er das Recht „ewig und bei Gott“ – die Gewalt hingegen ist Tat des Menschen und vergänglich (Gürster 2003: 5). Der Richter orientiert sein Handeln einzig an gesinnungsethischen Gesichtspunkten. Er heiligt seine Mittel, indem er seinem Feind demütig begegnet, sich selbst erniedrigt, um ihn letztlich zur Einsicht zu bewegen. Der fehlgeschlagene Versuch rechtfertigt des Hauptmanns Tod, um Gerechtigkeit walten zu lassen. Der König pflichtet dem Richter mit den Worten bei: „Wer den Hauptpunkt richtig traf, Darf in kleinen Dingen irren“ (Calderón 2003: 85). Calderóns Fazit dürfte Weber auch insofern „erfreut“ haben, da er in *Politik als Beruf* die Ansichten seines Kollegen Foerstes⁵⁰ „aus Gutem kann nur Gutes, aus Bösem nur Böses folgen“ (Weber 2002: 547) mit eben jenen Argumenten widerlegt hatte. Foerstes These erschien Weber als zu „einfach“, um einer ernsthaften Überprüfung standhalten zu können: „Die Entwicklung aller Religionen der Erde beruht ja darauf, daß das Gegenteil wahr ist“ (Weber 2002: 548), so Weber, und deshalb sah sich Calderóns Protagonist einem Grundproblem der Christenheit entgegengestellt:

Auch die alten Christen wussten sehr genau, daß die Welt von Dämonen regiert sei, und daß, wer mit der Politik, das heißt mit Macht und Gewaltsamkeit als Mitteln, sich einlässt, mit diabolischen Mächten einen Pakt schließt und daß für sein Handeln es nicht wahr ist: daß aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur | Böses kommen könne, sondern oft das Gegenteil (Weber 2002: 548).

Die religiöse Ethik versucht, die Vielfältigkeit der moralischen Gesetze mit den Lebensordnungen in Einklang zu bringen, wobei Eigengesetzlichkeiten berücksichtigt werden, um unterschiedliche Berufsgruppen, beispielsweise Soldaten, in die ethischen Forderungen eingliedern beziehungsweise legitimieren zu können. Auf die Frage des Königs, warum Crespo nicht sein „Staatsgericht“ beauftragt habe, um das Urteil durchzuführen und den Hauptmann zu töten, antwortet Crespo: „Die Justiz des Reiches, König, Hat zwar einen einz' gen Leib. Doch der hat gar viele Hände. Darf da eine Hand nicht töten, Wenn's der anderen erlaubt ist“ (Calderón 2003: 84)? Gerade diesen Punkt hat Max Weber hinsichtlich des Katholizismus hervorgehoben. Die katholische Ethik weise, so Weber, eine gewisse „Uneinheitlichkeit“ (Kaesler 2004b: 286) hinsichtlich der moralischen Maßstäbe auf:

⁵⁰ (1869-1966) Pädagoge und Philosoph. Lehrte ab 1917 in München.

Da steht neben dem Mönch, der kein Blut vergießen und kein Erwerb suchen darf, der fromme Ritter und Bürger, die, der eine dies, der andere jenes, dürfen. Die Abstufung der Ethik und ihre Einfügung in einen Organismus der Heilslehre ist minder konsequent als in Indien, mußte und durfte dies auch nach den christlichen Glaubensvoraussetzungen sein. Die erbsündliche Verderbtheit der Welt gestattete eine Einfügung der Gewaltsamkeit in die Ethik als Zuchtmittel gegen die Sünde und die seelengefährdenden Ketzer relativ leicht. – Die rein gesinnungsethischen, akosmistischen Forderungen der Bergpredigt aber und das darauf ruhende religiöse Naturrecht als absolute Forderung behielten ihre revolutionierende Gewalt und traten in fast allen Zeiten sozialer Erschütterung mit elementarer Wucht auf den Plan (Weber 2002: 550).

Vor diesem Hintergrund kann Crespos Handeln anders beurteilt werden. Er handelt nach gesinnungsethischen Grundlagen, hält sich explizit und konsequent an die Maßstäbe der Bergpredigt: „Schließ ohne Zögern Frieden mit deinem Gegner, solange du noch auf dem Weg zum Gericht bist [...]“ (Mt 5, 25) – dem kommt er nach, als er sich als Mensch und nicht in der Funktion des Richters „voll Demut“ vor den Hauptmann kniete und seiner Bitte Ausdruck verlieh: „Seht, ich beuge mich zur Erde: Nehmt von meinem Haupt die Schmach!“ (Calderón 2003: 73). Der Hauptmann, der ihm mit Arroganz begegnet und ihn als „Schwätzer“ und „Überläst’ger alter Mann“ beschimpft, ändert seine Meinung auch nach dreimaliger Bitte nicht: „Ich sag Euch: Nein!“, so die Antwort des Hauptmanns. Erst in diesem Moment entgegnet Crespo: „Nun, Ihr sollt die Schuld begleichen“, nimmt den Richterstab und wird seinem Amt und seiner Funktion gerecht, so wie die Bergpredigt es von ihm verlangte: „[...] Sonst wird dich dein Gegner vor den Richter bringen, und der Richter wird dich dem Gerichtsdienner übergeben, und du wirst ins Gefängnis geworfen. Amen, das sage ich dir: Du kommst von dort nicht heraus, bis du den letzten Pfennig bezahlt hast“ (Mt 5, 25, 26).

Webers Gefallen an dem Drama mag nicht zuletzt an der konsequenten Verwirklichung der Bergpredigt liegen, die er als Dokument „religiöser Beseeltheit und Tiefe“ (Weber, Marianne 1926: 352) bewunderte. Der Reiz des Dramas liegt darin begründet, dass Crespo eine doppelte Funktion zu erfüllen hat. Er ist entehrter Vater und Richter zugleich. Deshalb hat er die Möglichkeit, dem Konflikt zwischen Gott und Teufel, den Weber in *Wissenschaft als Beruf* problematisierte, zu entgehen. Hier beschrieb er die Ethik der Bergpredigt aus innerweltlicher Perspektive als eine

Ethik der Würdelosigkeit, die hier gepredigt wird. Man hat zu wählen zwischen der religiösen Würde, die diese Ethik bringt, und der Manneswürde, die etwas ganz anderes predigt: ‚Widerstehe dem Übel, – sonst bist du für seine Übernahme mitverantwortlich‘ (Weber 2002: 501).

Im Amt des Richters musste sich Crespo gegenüber dem Übel verantworten, agierte nicht als Vater, sondern aus seiner Funktion heraus und verurteilte Hauptmann wie Sohn, die beide für ihre Taten einstehen mussten. Crespo handelte sowohl als gesinnungsethischer Vater, wie auch als verantwortungsbewusster Richter stets konsequent und konnte auf diese Weise ein rigides Entweder-Oder verwirklichen.

3.3 Die Jesuiten als Träger der Gegenreformation

Die Effektivität der gesinnungsethischen Motivation des Jesuitenordens sieht Max Weber vor allem in der „von Stufe zu Stufe steigende[n] Rationalisierung der Askese zu einer immer ausschließlicher in den Dienst der Disziplinierung gestellten Methodik“ begründet, wie er unter anderem in *Wirtschaft und Gesellschaft* ausführt. An Webers Abhandlungen über die Bedeutung der Mönchsaskese, die in dem Jesuitenorden gipfelte, zeigt sich eine gewisse „Wertschätzung“, die von seiner „Einschätzung des Katholizismus nicht zu trennen ist“ (Eisermann 1993: 168). Webers positiv konnotierte Darstellung des Jesuitenordens wird in diesem Kapitel unter Berücksichtigung des Askese-Begriffs herausgearbeitet, wobei die Unterschiede und Ähnlichkeiten zur innerweltlichen Askese abschließend behandelt werden. Eingangs werden hingegen die Struktur und die Ziele des Jesuitenordens kurz vorgestellt.

Laut Weber wurde die katholische Gegenreformation von „fachmäßig geistlich gebildeten Männern“ durchgeführt, welche in „dialektisch geschulten Jesuiten“ (Weber 1980: 305) ihre Hauptträger fanden. Als Beispiele nennt er Alonso Salmeron⁵¹ und Jacob Laynez⁵², die beide unter den Gründungsmitgliedern des Jesuitenordens waren, der von Ignatius von Loyola⁵³ an Mariä Himmelfahrt im Jahre 1534 ins Leben gerufen wurde.⁵⁴ Ignatius nannte seinen Orden „Compañía de Jesu“, die „Truppe Jesu“ (Körber 2005: 85) bzw. „Societas Jesu (SJ)“ (RGG 2004: 14878) und bekleidete sie mit der Aufgabe, „sich in bedingungsloser Loyalität dem Papst zur Verfügung“ zu stellen

⁵¹ Salmeron (1515-1585) studierte klassische Sprachen, Philosophie und Theologie. Er reiste durch Italien, Deutschland, Polen, Holland und Frankreich um die Ideale des neuen Ordens zu verbreiten. Papst Paul III. setzte ihn während des Trienter Konzils (1545-1563) als einen der Hauptsprecher des Heiligen Stuhls ein. In Trient lernte er auch Canisius kennen. Nach dem Konzil ging er nach Neapel, wo er sich für den Aufbau eines Kollegiums des Jesuitenordens einsetzte und seinen Lebensabend verbrachte (vgl. http://www.bautz.de/bbkl/s/s1/salmeron_a.shtml (Stand 13.01.2006)).

⁵² Laynez (1512-1565) agierte als zweiter Ordensgeneral der Jesuiten, studierte Philosophie in Spanien, Theologie in Paris, wo er Ignatius von Loyola kennen lernte, in seinen Bannkreis geriet und sich bald zu seinen engsten Gefährten zählte (vgl. RGG 2004: 19488).

⁵³ Loyola (1491?-1558) wurde im Baskenland geboren und stammte aus einem Adelsgeschlecht. Er war als „eleganter Junker, seit 1517 Offizier“. Durch eine Beinverletzung, die seine Karriere beim Militär beendete, beschäftigt er sich mit religiöser Literatur. Nach seinem „Bekehrungserlebnis“ lernt er Latein, studiert Theologie und wandelt sich vom „weltlichen zum Ritter Christi“ (RGG 2004: 20220).

⁵⁴ Weitere Gründungsmitglieder: Faber, Petrus, Franz Xaver, und Nikolaus Bobadilla (http://www.bautz.de/bbkl/f/faber_p.shtml (Stand: 13.01.2006)).

(Körber 2005: 85). Dies formulierte Ignatius in unmissverständlicher Form in seinem Exerzitienbuch: „Wir müssen, um in allem das Rechte zu treffen, immer festhalten: ich glaube, daß das Weiße, das ich sehe, schwarz ist, wenn die Hierarchische Kirche es so definiert“ (zit. nach Körber 2005: 86).

Ihre „Methodik“, so Weber, ließ sie zu dem „historisch wirksamsten“ Mönchsorden aufsteigen, der die erste Gegenwehr der Dominikaner oder Franziskaner⁵⁵ gegen den lutherischen Siegeszug in den Schatten zu stellen vermochte. Dass die ersten Gegenaktivitäten von Seiten der katholischen Kirche zwecklos blieben, mag einerseits daran gelegen haben, dass Luthers Lehre „faszinierend und befreiend“ wirkte (Körber 2005: 83). Andererseits, so argumentiert zumindest Max Weber, vermochten sich die Jesuiten am „entschiedensten“ von „planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei“ zu emanzipieren, was den anderen Orden des Mittelalters bis dato anhaftete.

Die Jesuiten legen bei ihrem Ordenseintritt ein Gelübde ab, welches, im Gegensatz zum dreifachen Mönchsgelübde, fünf Versprechen enthält⁵⁶. Neben den alten Versprechen der Mönche – Armut, Keuschheit, Gehorsam – wird das der Jesuiten durch die Verpflichtung für den Katechismusunterricht sowie die Versicherung des strikten Gehorsams gegenüber dem Papst erweitert (vgl. RGG 2004: 14882). Durch dieses spezielle Gelübde, so Weber, „ist die bürokratische Rationalisierung der Herrschaftsstruktur der Kirche durchgeführt worden (vgl. Weber 1980: 699).

Die Mission ist nicht nur ein Wesenszug, sondern das dezidierte Ziel der Jesuiten. Sie bedienten sich einer „ganz straffen Disziplin innerhalb ihrer eigenen Gruppe“, um die „sichere schlagfertige Ueberlegenheit gegenüber den Beherrschten“ zu behaupten. Die „Erziehung zur Unterordnung unter die Disziplin und unter sonst nichts anderes“ sowie der blinde Gehorsam gegenüber den Herrschenden wurden mit den Beherrschten regelrecht eingeübt (Weber 1980: 682). Die Jesuiten bauten ein Schulwesen auf, das den Schülern nicht nur Wissensinhalte vermittelte, sondern sie dazu erzog, sich „bewusst“ zu ihrer Kirche zu bekennen und ihren Glauben in unmissverständlicher Form artikulieren zu können: „Zu diesem Zweck wurde an den Jesuitenschulen [...] das Disputieren nach den damaligen Regeln der Diskussion geübt“ (Körber 2005: 86), was nicht nur einem Ideal der Moderne entsprach, sondern den neuen Standpunkt der

⁵⁵ 1518 wurde in Rom der erste Ketzerprozess gegen Luther initiiert, außerdem wurde von theologischer Seite versucht, durch Widerlegungsschriften als auch ein Verbot der Bücher Luthers durch Karl V., der Verbreitung reformatorischer Lehren entgegenzuwirken (vgl. Körber 2005: 83).

⁵⁶ Heute sind die Jesuiten in vier Klassen, Novizen, Scholastiker, Koadjutor und Professe organisiert, von denen nicht alle das fünffache Gelübde ablegen. Die weiteren Informationen zu den Jesuiten sind stark verkürzt und basieren auf Körber 2005, der Enzyklopädie *Religion in Geschichte und Gegenwart* 2004, Gundlach 1927; Beurath 1908.

katholischen Kirche definierte: Kein selbstverständliches Leben in der kirchlichen Gemeinschaft wurde von den Gläubigen gefordert, sondern ein ausdrückliches Bekenntnis zu der „bewussten Loyalität zur hierarchischen Kirche“ (Körber 2005: 86).

Die Jesuiten verstehen sich als international – nationale katholische Strömungen werden dementsprechend abgelehnt und ebenso wie Ketzerbewegungen bekämpft (vgl. RGG 2004: 14880).

Während des Kulturkampfes waren die Jesuiten gerade wegen ihres Internationalismus, ihres Engagements im gehobenen Schulunterricht und ihrer Bemühungen um Wissenschaft und Theologie verhasst, da sie das vehemente Ziel verfolgten, eine neue junge katholische Elite heranzuziehen. Sie wurden nicht nur mit dem Ultramontanismus in Verbindung gebracht, sondern mit ihm gleichgesetzt: Eberhard Gothein, der als wichtiger Gesprächspartner Max Webers im Hinblick auf die Gegenreformation bezeichnet werden kann (vgl. Homigshiem 1963: 250), charakterisierte die Jesuiten in seinem 1895 erschienenen Werk *Ignatius von Loyola* als „militia Ultramontanismi“ (zit. nach Beurath 1908: 216). Laut Gothein repräsentierte Loyola und seine Truppe in „klassischer Weise“ den „Geist der Gegenreformation“, der sich sowohl in der „Konzentrierung der Kräfte des Katholicismus als [auch] der Kampfkation gegen alles, was wider ihn ist“, manifestierte. Dieser Geist hat in „Loyola und seiner Stiftung Bewusstsein und Gestaltung“ gewonnen und ist von dort aus in die „Adern des gesamten katholischen Kirchentums infiltriert worden“ mit dem Ziel, den „römischen Typus‘ der Auffassung des Christentums“ zu verbreiten (Beurath 1908: 216).

Der „Geist der Gegenreformation“ und der „Geist des Kapitalismus“ gleichen sich in ihrer Auswirkung auf die Lebensführung ihrer Träger, die von Askese geprägt und gezeichnet ist. In *Antikritisches zum „Geist“ des Kapitalismus* hebt Weber explizit hervor, wie er den Askese-Begriff in der *Protestantischen Ethik* definiert sehen möchte. Er verweist „ausdrücklich“ darauf, dass er bei der „katholischen Askese“ von der „rationalisierten Askese (wie sie in höchster Potenz der Jesuitenorden aufweist)“ spricht und diese eben nichts mit „planloser Weltflucht“ (Weber 1982: 155) zu tun hat, die sich bei anderen katholischen Orden findet, deren hauptsächlicher Zweck das Beten, die Kontemplation und die Abwendung von allem Weltlichen ist. Diese rationalisierte Form der Askese unterscheidet sich ebenso von „bloßer Gefühls-, Askese“ (Weber 1982: 155), wie sie auf protestantischer Seite praktiziert wird.

Die von den Jesuiten perfektionierte Mönchsaskese ist der von Weber beschriebenen „innerweltlichen Askese“ sehr ähnlich. Der Mönch ist der erste methodisch lebende Berufsmensch (Weber 1982: 315) und verfolgt das Ziel, nicht aus der Welt zu fliehen,

sondern in der Welt zu agieren, um so die eigene Berufung zu erfüllen und ins Jenseits zu gelangen. Die jesuitische Askese

war zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung geworden, mit dem Ziel, den *status naturae* zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen [...], seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der Erwägung ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen und so den Mönch – objektiv – zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen, und dadurch wiederum – subjektiv – seines Seelenheils zu versichern. Diese – aktive – Selbstbeherrschung war, wie das Ziel der *exercitia* des heiligen Ignatius und der höchsten Formen rationaler mönchischer Tugenden überhaupt, so auch das entscheidende praktische Lebensideal des Puritanismus (Weber 2004: 156).

In diesem Punkt berühren sich die beiden Konfessionen. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet wird verständlich, warum es „nicht selten [...] direkt *katholische* asketische Schriften [waren], welche die ‚Bekehrung‘ zum *Puritanismus* zur Folge hatten, – so bei Baxter ein jesuitischer Traktat“ (Weber 2000: 73), wie Weber in der *Protestantischen Ethik* bemerkt. Weber nennt drei Gemeinsamkeiten zwischen der „innerweltlichen Askese“ und der jesuitischen Askese, die es rechtfertigen, von einer „innere[n] Verwandtschaft“ (Weber 1982: 343) zu sprechen: Keuschheit, Armut und Unabhängigkeit von der Welt.

Das für den Mönch geltende Gebot der Keuschheit findet sich in der protestantischen Askese im Rahmen der Ehe wider, im „Sinne der Ausschaltung der ‚Begierde‘ und der Begrenzung des sittlich zu billigenden Geschlechtsverkehrs auf den *rationalen* ‚Naturzweck‘ der Fortpflanzung“ (Weber 1982: 314). Die Armut hingegen, die ein Lebensziel des Mönches darstellte, wendete sich ins genaue Gegenteil:

das ökonomische Prosperieren der Klöster hat, außer bei einigen strikt spirituellen, von den Päpsten bekanntlich als durchweg höchst verdächtig behandelten Denominationen, überall als Folge göttlichen Segens gegolten und war – neben den Stiftungen – im stärksten Maße Folge ihrer rationalen Wirtschaft (Weber 1982: 314).

Durch die methodische Lebensführung der Mönche wurde Kapital akkumuliert. Dies hatte das Armutsgebot der Orden zwar nicht beabsichtigt, dennoch war der „paradoxe Erfolg“ (Weber 1982: 315) ähnlich dem der protestantischen Askese. Auch hier wurde der Genuss beziehungsweise das Erstreben des Kapitals um des Geldes willen strikt verworfen. Das „genußfrohe ‚Ausruhen‘ auf dem Besitz“ galt als Sünde, als „Ausübung der Berufspflicht aber ist es sittlich nicht nur gestattet, sondern geradezu geboten“,

wenn sich Kapital als Konsequenz dessen anzuhäufen beginnt. Denn: „für Gott dürft Ihr arbeiten, *um reich zu sein*“ (Weber 2004: 187). Und was bereits bei den Mönchen als „Folge göttlichen Segens“ gegolten, das war dem Puritaner die Gewissheit, zu den Erwählten zu gehören, „da Gott die Seinigen auch und gerade – im Buch Hiob: nur! in diesem Leben und auch in materieller Hinsicht zu segnen pflege“ (Weber 2004: 188). Die „Unabhängigkeit von der ‚Welt‘“, die die Mönchsaskese fordert, ist eben auch der strikte Anspruch der protestantischen Askese, da naiver Genuss absolut verworfen wird und als sündig gelten muss (vgl. Weber 1982: 315). Um dieser Forderung gerecht zu werden, geben beide, protestantische und mönchische Askese, dem Gläubigen Übungen an die Hand, denn Askese bedeutet letztlich:

streng eingeteilte Zeit, Arbeit, Schweigen als Mittel der Bändigung alles Triblebens, ferner Loslösung von allen allzu starken Bindungen an das Kreatürliche (Bedenklichkeit allzu intensiver persönlicher Freundschaft u. dgl.), Verzicht auf den Genuß als solchen, sei er im engsten Sinn ‚sinnlicher‘, sei er ästhetisch-literarischer Art, überhaupt auf den nicht *rational*, z.B. hygienisch, zu rechtfertigenden Gebrauch der Güter dieses Lebens (Weber 1982: 315).

Die Jesuiten perfektionierten die Mönchsaskese, jedes Überbleibsel von „individueller charismatischer Heilsverkündung und Heilsarbeit“ (Weber 1980: 698f.) sowie irrationale Mittel, deren Erfolg nicht absehbar war, wurden eliminiert. Dennoch, und hierin besteht der Unterschied zur „innerweltlichen Askese“, ist diese methodisch reglementierte Lebensführung den Mönchen vorbehalten. Die protestantische Askese hingegen wendet sich in die Welt, was ein „Sich-auswirken in Familie und (asketisch gedeutetem Beruf.)“ bedeutet, das heißt sie verlangte diese Askeseform von jedem Gläubigen (Weber 1982: 315)⁵⁷. Dem Katholiken hingegen begegnete seine Kirche mit der Auffassung, „daß der Mensch *keine* absolut eindeutig determinierte und zu bewertende Einheit, sondern daß sein sittliches Leben (normalerweise) ein durch streitende Motive beeinflusstes oft sehr widerspruchvolles Sichverhalten sei“ (Weber 2004: 154). Die Kirche forderte zwar auch von dem Katholiken „sittliches Handeln“, doch rechnete sie bereits mit seiner ethischen Mangelhaftigkeit und schwächt diesen Anspruch „(für den Durchschnitt) durch eines ihrer allerwichtigsten Macht- und Erziehungsmittel wieder ab: durch das Bußsakrament, dessen Funktion tief mit der

⁵⁷ In der *Protestantischen Ethik* weist Weber darauf hin, dass es „vielleicht nie eine intensivere Form religiöser Schätzung des sittlichen Handelns gegeben habe, als die, welche der Calvinismus in seinen Anhängern erzeugte (Weber 2004: 153) und diese unterscheidet sich in erheblichem Maße von dem „katholischen, echt menschlichen Auf und Ab zwischen Sünde, Reue, Buße, Entlastung, neuer Sünde oder von einem durch zeitliche Strafen abzubühenden, durch kirchliche Gnadenmittel zu begleichenden Saldo des Gesamtlebens“ – davon war im Calvinismus keine Rede (Weber 2004: 155).

innersten Eigenart der katholischen Religiosität verknüpft war“ (Weber 2004: 154). So verrichtet der „normale mittelalterliche katholische Laie“ als Idealtypus (Weber 2004: 154, 220) seine „traditionellen Pflichten“, jedoch bleiben seine guten Taten eine „nicht notwendigerweise zu einem Lebenssystem rationalisierte Reihe *einzelner* Handlungen“ (Weber 2004: 154) und keine, wie im Calvinismus, zum „System gesteigerte Werkheiligkeit“ (Weber 2004: 155). Einzelne gute Taten nützen dem Calvinisten, im Gegensatz zum Katholiken, nichts⁵⁸. „Natürlich war die katholische Ethik ‚Gesinnungs‘ethik. Aber die konkrete ‚intentio‘ der *einzelnen* Handlung entschied über deren Wert“ (Weber 2004: 154); im Calvinismus hingegen war die „*Methode* der ganzen Lebensführung“ in ihrer konsequenten Durchführung entscheidend (Weber 2004: 155) – keine vereinzelt guten Werke, keine „Sakramentsgnade [...] als Ausgleichsmittel eigener Unzulänglichkeit“ (Weber 2004: 154).

Die „Rationalisierung“ der Lebensführung ist Berührungs- und Scheidepunkt der beiden Konfessionen zugleich. Die Mönchsaskese kann als Parallele zwischen Calvinismus und Katholizismus bezeichnet werden. Doch zeigt sich, so Weber, dass

die offizielle katholische Kirche die *innerweltliche* Askese der Laien, wo immer sie es bis zur Konventikelbildung brachte, mit äußerstem Misstrauen behandelte und in die Bahn der Ordensbildung – also aus der ‚Welt‘ *heraus* – zu lenken suchte, oder doch geflissentlich als Askese zweiten Grades den Bettelorden angliederte und ihrer Kontrolle unterordnete. Wo dies nicht gelang, witterte sie ganz ebenso die Gefahr, daß die Pflege subjektivistischer asketischer Sittlichkeit zur Autoritätsverneinung und Häresie führe [...] (Weber 2000: 110)⁵⁹.

Die Jesuiten sind durch ihre Organisation und Methodik die höchste Stufe dessen, was auf katholischer Seite im Hinblick auf die Askese erreicht werden kann. Die nächste Stufe ist die „innerweltliche Askese“, die nicht mehr nur für die Mönche, sondern für alle Gläubigen des asketischen Protestantismus verpflichtend ist, denn jetzt

⁵⁸ „Das bedeutet nun aber praktisch, im Grunde, daß Gott dem hilft, der sich selber hilft, daß also der Calvinist, wie es auch gelcgentlich ausgedrückt wird, seine Seligkeit – korrekt müßte es heißen: die *Gewißheit* von derselben – selbst ‚schafft‘, daß aber dieses Schaffen nicht wie im Katholizismus in einem allmählichen Aufspeichern verdienstlicher Einzelleistungen bestehen kann, sondern in einer *zu jeder Zeit* vor der Alternative: erwählt oder verworfen? stehenden *systematischen Selbstkontrolle*“ (Weber 2000: 75).

⁵⁹ Die Jesuiten, die lange um ihre päpstliche Zulassung kämpfen und Prozesse überstehen mussten, bevor sie als Orden zugelassen wurden, erweckten in Rom durch ihre Handlungen und Methoden als auch durch die äußere Erscheinung Verdacht: „Ganze acht Monate, schreibt er [Ignatius] im Dezember 1538, haben wir hier die ärgste Verfolgung erduldet, die wir je in diesem Leben erfahren“ haben (zit. nach Baumgarten 1880: 15). Weber nennt außerdem weitere Beispiele, unter anderem die „Beghinen“ als mittelalterliche Frauenbewegung als auch den „heiligen Franz“ (Weber 2000: 110).

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, es zu einem rationalen Leben *in* der Welt und doch *nicht* von dieser Welt oder für diese Welt umzugestalten (Weber 2000: 120f.).

3.4 Polen im antikatholischen Diskurs

Wie das vorhergehende Kapitel gezeigt hat, betrachtete Max Weber den Jesuitenorden unter anderen Vorzeichen, als sich dies von den „kulturprotestantischen und preußischen Prämissen des Vaterhauses her verstand“ – zumindest konnten in diesem Kontext keine Stellen gefunden werden, wo er beispielsweise gegen den Ultramontanismus „mit Leidenschaft Partei ergriffen“ hätte (Tyrell 1995: 369). Dass sich Weber für die Trennung von Kirche und Staat und gegen eine konfessionelle Hochschule einsetzte, muss auf einer anderen Ebene diskutiert werden – dennoch kann der negative bis abfällige Tenor gegenüber den Jesuiten, wie er beispielsweise von Treitschke vertreten wurde, bei Max Weber nicht festgestellt werden.

Anders verhält sich dies bezüglich seiner Meinung zu Polen. Hier finden sich stereotype Aussagemuster antipolnischer Ressentiments, die einerseits unverzüglich mit dem Katholizismus gleichgesetzt werden und andererseits Anlass geben, seine Äußerungen als einen beispielhaften Antislawismus zu deklarieren⁶⁰. Die nachstehenden Ausführungen werden Webers Aussagen zu Polen und „Polentum“ mit exemplarischen Darstellungen konfrontieren, wie sie in der Zeitschrift „Die Grenzboten“, herausgegeben von Julian Schmidt⁶¹, vertreten wurden. Angeregt durch die Studie Berit Pleitners, die in ihrer Untersuchung *So steht der Deutsche zum Polen* die Zeitschrift ausgewertet und das typische Polenbild und seine Funktion im nationalen Diskurs analysiert hat, werden die von ihr herausgearbeiteten Stereotypen⁶² den Aussagen Max

⁶⁰ In der freien Enzyklopädie wikipedia wird Max Weber neben Gustav Freytag und Friedrich Engels als Antislawist genannt und seine Aussage „Hemmung der slawischen Flut“ zitiert, die er in seiner Freiburger Antrittsrede *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik* formulierte (Weber 2001: 9723; http://de.wikipedia.-org/wiki/Antislawismus-#Max_Weber (Stand 23.01. 2006)).

⁶¹ 1818-1886, Schmidt gibt „Die Grenzboten“ gemeinsam mit dem Redakteur Gustav Freytag heraus. Die Zeitschrift wird zum „zentralen Organ des programmatischen Realismus“ gezählt. „Vor allem Schmidt ist es, der die oft polemische Abgrenzung betreibt“. Die Zeitschrift ist an ein „gebildetes und politisch interessiertes Publikum gerichtet und versteht sich als „Zeitschrift für Politik und Literatur“, wobei sie eher als politisches Blatt beschrieben werden kann (<http://www.phf.uni-rostock.de/institut/igerman/forschung/litkritik/litkritik/start.htm?/institut/-igerman/forschung/litkritik/litkritik/Kritiker/AgSchmidt.htm> (Stand 18.11.2005)).

⁶² Pleitner versteht unter Stereotype „den Ausdruck eines sozialen Wahrnehmungsmusters, das einer Gruppe oder ihren einzelnen Vertretern verallgemeinerte oder vermeintlich ewig gültige oder negative Wesenszüge bzw. Verhaltensweisen zuschreibt und dabei grundsätzlich eine Wertung vornimmt (Pleitner 2000: 55). Stereotypen dienen der eigenen Identitätsfindung unter Abgrenzung des Anderen: „Stereotypen sind gegen Veränderungen, zum Beispiel durch zusätzliche Informationen, weitgehend resistent, da mit jeder Überprüfung ihres Wahrheitsgehaltes auch eine Infragestellung der eigenen Identität verbunden ist. Stereotypen sind demnach nicht per se als grobe Verzerrung der Wirklichkeit anzusehen, [...] sondern sie sind ein unabdingbarer Bestandteil der menschlichen Wahrnehmung von

Webers gegenübergestellt. Abschließend wird die historische Ausgangssituation kurz skizziert und mit der politischen Meinung Max Webers verglichen.

Im *Lebensbild* wird Julian Schmidt, „der originelle Literaturhistoriker“, als „naher Freund“ der Eltern bezeichnet (Weber, Marianne 1950: 47). Insbesondere für Max und Alfred Weber habe er sich „lebhaft“ interessiert, weshalb die beiden Jungen „durch diesen Verkehr vielseitige Anregungen“ empfangen (Weber, Marianne 1950: 47). In dem Artikel *Aus dem katholischen Leben*, den Julian Schmidt 1877 in der Wochenschrift „Im neuen Reich“ veröffentlichte, wird im Rahmen einer Rezension katholischer Bücher sein Standpunkt gegenüber den Katholiken deutlich: „Freilich wäre es für jeden Protestanten ein rechter Herzenswunsch, die katholischen Länder zur gereinigten Lehre zurückzuführen, oder wenigstens eine freisinnigere Richtung in der Kirche zu begünstigen“, doch, so fährt er bedauernd fort, „zu dem letzteren fehlt uns jede Handhabe, und das erstere hat die Geschichte als unmöglich erwiesen“ (Schmidt 1877: 562). Schmidt hebt jedoch die gemeinsamen christlichen Wurzeln hervor, die nicht zu vergessen seien, auch wenn die katholische Kirche „so vielfach [...] unseren heiligsten Überzeugungen widerspricht“, weshalb die Protestanten aus seinem Blickwinkel betrachtet „im Interesse der allgemeinen Cultur“ mit den Katholiken „schonend verfahren müssen“. Denn nicht zuletzt handle es sich „doch“ um „unsere Mitbürger und unsere Landsleute“, und deshalb möchte er zu gegenseitigem Verständnis aufrufen (Schmidt 1877: 562).

Dass die Katholiken in erster Linie anders sind, wird von Schmidt stets unterstrichen. In der Darstellung der polnischen Bevölkerung wird nun deren Andersartigkeit nicht zuletzt auf die konfessionellen Unterschiede zurückgeführt, weshalb hervorgehoben wird, dass die Polen in dem „falschen Glauben – dem katholischen – leben“ (Pleitner 2000: 62). In den Texten, die in „Die Grenzboten“ erschienen sind und von ihm redaktionell betreut wurden, werden die Polen als inferiore Gruppe dargestellt – ein wichtiges Argument, das im antikatholischen Diskurs der Jahrhundertwende bereits verwendet wurde. In dem Artikel *Die polnische Bewegung und die Deutschen* heißt es beispielsweise: „Polnisch und Katholisch ist in der Empfindung des Landvolks gleichbedeutend. Die polnischen Geistlichen sind bei den Gährungen, welche in den letzten fünfzig Jahren dort entstanden, in großer Anzahl die Agitatoren gewesen“ (Grenzboten 1861: 88). Der Autor leitet seinen Artikel dementsprechend mit einem

Realität“ (Pleitner 2000: 56). Pleitner untersuchte den Zeitraum von 1849-1871, da ihrem Verständnis zu Folge in dieser Zeit die „Saat der Stereotypen“ gestreut wurden (Pleitner 2000: 57).

Zitat ein, das sowohl die konfessionelle als auch die nationale Komponente berücksichtigt und dem Leser folgende Atmosphäre vermittelt:

Sie tragen silberne Gürtel zu schwarzen Trauerröcken, sie arrangiren [sic] stumme Trauerdiners mit Hafelhühnern und Champagner, sie veranstalten Processionen vornehmer Frauen zu berühmten Muttergottesbildern mit Wagen und Pferden, damit müde Pilgerinnen, so oft von der Fußprocession keine Wirkung zu erwarten ist, einsteigen können. Schwarzgekleidete Damen sitzen an den Kirchenthüren und sammeln für Polen, Seelenmessen werden für patriotische Märtyrer gehalten, welche noch im Licht der Sonne Tabak rauchend und Brantwein trinkend herumlungern (Grenzboten 1861: 81).

In dieser Beschreibung kommen die wesentlichen stereotypen Aussagemuster über die polnische Bevölkerung zum Tragen: Erhöhter Alkoholenuss, Faulheit sowie die Sinnenfreuden der Kirche und des Adels, die in luxuriösen Festessen ihren Ausdruck finden, sind auffallende Verhaltensmerkmale. Kirche und Adel werden als dezidierte Gegner ausgewiesen, die Bauern hingegen als Opfer charakterisiert. Letztere könnten „prinzipiell auch preußische Untertanen“ (Pleitner 2000: 62) werden, würden sie nicht von der Kirche ausgenutzt und für ihre Zweck instrumentalisiert werden. „Die Polen werden als unterdrücktes Volk beschrieben“ – unterjocht von den Jesuiten, die „hohle gefirnißte Bildung“ als auch „Intoleranz“ und „schleichende Bekehrungssucht“ ins Land brachten. Durch „ihr unaufhörliches Einmischen in die Politik“ haben sie dort „in Kurzem vergiftet, was etwa an patriotischer Redlichkeit und politischem Menschenverstand zu Tage gekommen war. Durch sie wurde die Kraft der deutschen protestantischen Colonien in den polnischen Städten gebrochen“ (Grenzboten 1861: 85). Die Grundintention des Artikels, die Rechtfertigung der Germanisierungsmaßnahmen von preußischer Seite zugunsten des nationalen Anliegens, folgt dieser argumentativen Linie: Die katholische Kirche verhindert die Germanisierung der Polen, hauptsächlich der polnischen Bauern. Sie setzt diejenigen, die sich bereit erklärten, „zum Hofe des deutschen – ketzerischen Herrn“ zu halten, unter Druck, indem sie ihnen die Sakramentenspende verweigerte, bis sie sich „scheu und unsicher“ (Grenzboten 1861: 88) von den Deutschen zurückziehen mussten. Die Sprache des Autors, seine Rhetorik und der polarisierende Aufbau seiner Ausführungen, der die heilende Absicht der Germanisierung zu unterstreichen sucht, indem er die determinierende Wirkung der katholischen Kirche negativ hervorhebt, werden an den folgenden Beschreibungen deutlich:

Der polnische Bauer kehrt von seinen Soldatenjahren als guter Preuße in das Dorf zurück. Es ist ihm dort eine neue Welt aufgeschlossen, er hat ein wenig Deutsch gelernt, in den Lehrstunden der Compagnie und durch den Verkehr in einer deutschen Garnison sind eine Menge Vorstellungen in die arme unwissende Seele gefallen, welche ihn um vieles kräftiger und freier machen. Aber das Mädchen, welches er heirathet, war in dem Bann ihres Dorfs zurückgeblieben, in völliger Abhängigkeit von ihrem Geistlichen, ohne Kenntniß der deutschen Sprache, leider oft mit den unordentlichen Gewohnheiten der polnischen Wirtschaft. So findet der junge Bauer mit seiner Familie leicht wieder in den alten Schlendrian zurück (Grenzboten 1861: 88).

Die Kulturmission der Deutschen wird durch die katholische Kirche geschwächt, weshalb in der Konsequenz ein noch rigideres Vorgehen gefordert wird. Die Deutschen, die in einer übergeordneten Rolle des Kulturträgers dargestellt werden, dürfen sich nicht entmutigen lassen, „die größte Cultur“, die Preußen durchsetzen kann, zu verwirklichen, um die „Provinz zu einer der blühendsten in Deutschland“ zu machen (Grenzboten 1861: 90).

Wie sieht nun diese polnische Provinz bis dato aus? Die Redensart, in „einer Quadratmeile hat man das ganze polnische Reich gesehen“ (Grenzboten 1851: 81), macht deutlich, dass es für den Deutschen der damaligen Zeit wohl kein „einförmigeres“ „gleichfarbiges“ Land gab als Polen: „Sobald man von deutscher Erde, also nicht durch das Großherzogtum Polen oder Galizien, den Fuß über die deutsche Grenze setzt, sieht man augenblicklich, daß man in eine andere Welt gerathen ist. Feld, Wald und Wiese, Alles hat ein anderes Aussehen“, heißt es in der Reportage *Polnische Dörfer* (Grenzboten 1851:81). Die „Germanisierung“ Polens wurde im Grunde als Zivilisierungsprozess verstanden, dem sich die Deutschen als Kulturbringer verschrieben hatten. Diese Aufgabe wurde als „friedliche[r] Kampf um Grund und Boden“ ausgegeben, der aus Pflichtbewusstsein und „Sorge für unsere Selbsterhaltung“, und nicht aus „roher Eroberungssucht“ für Deutschland, mit „gutem Gewissen“ (Grenzbote 1861: 91) ausgefochten werden musste. Abschließend sei noch einmal auf Treitschke hingewiesen. Seine Synthese der historischen Ereignisse in der *Deutschen Geschichte* spiegeln den von ihm vertretenen Nationalismus wider. König Friedrich habe durch seine Idee der Teilung damals die zerrüttete polnische Republik vor dem Zusammenschluss mit Russland bewahrt. Diese „nothwendige That“ zog die zweite und später die dritte Teilung Polens nach sich und rettete „das verfaulte Reich des farmatischen Adels“ vor dem „Untergang“ (Treitschke 1882: 65). Betrachtet man diese Aussagepraktiken als kollektive Wissensordnungen, die im Elternhaus vertreten wurden, so muss nun gefragt werden, wie sich deren performativer und

wirklichkeitskonstituierender Einfluss in den Beschreibungen Max Webers nachweisen lässt. Wie hat er die polnischen Gebiete dargestellt beziehungsweise wo und inwiefern ist er mit ihnen in Kontakt gekommen?

In seinen Jugendbriefen berichtet Weber, dass er seinen Verwandten teilweise persönliche Ausarbeitungen widmete, die er je nach Interesse eigens für die jeweilige Person anfertigte (Weber ohne Jahr: 3f.). Seiner Großmutter schenkte er 1876 beispielsweise eine Arbeit mit dem Titel „Die Stauffer“, deren Fortsetzung er mit der Überschrift „Der Hergang der deutschen Geschichte im Allgemeinen namentlich in Rücksicht auf die Stellung von Kaiser und Pabst [sic]“ (zit. nach Konno 2004: 32f.) betitelte. In dieser Arbeit hob er einerseits die Eroberungs- und Germanisierungsmaßnahmen in Mecklenburg und Pommern lobend hervor und bezeichnete Heinrich den Löwen als „bedeutendsten aller deutschen Fürsten jener Zeit“. Im zweiten Teil der Arbeit, den er ein Jahr später verschenkte, charakterisiert er unter anderem die Polen und Slawen als „die ‚bösen Nachbarn‘ Deutschlands“ (zit. nach Konno 2004: 33). Bei einer Reise nach Schlesien und Böhmen, die er mit sechzehn Jahren wahrscheinlich alleine unternahm, berichtet er seiner Familie nach einer „unausstehlichen Fahrt durch die Ebene“:

„Morgens um 6 Uhr, nachdem ich kaum ein paar Stunden geschlafen, kam ein Kerl mit deiner Karte angerückt, nach der ich schon am Abend gefragt hatte nebst einer Tasse Kaffee, nach der ich nicht gefragt hatte. Ich war wütend und schmeiß den Kerl, als er die Unverschämtheit hatte ein sofortiges Trinkgeld zu verlangen, zur Tür hinaus, worauf er draußen rumorte, ich aber einschlief. Ich erfuhr nachher, daß in dem Hotel alles katholisch sei und daß die Leute dort immer so früh ausrücken, der Frühmesse wegen. Nachdem ich um 8 Uhr aufgestanden und den inzwischen abgekühlten Kaffee getrunken, machte ich, daß ich aus diesem Katholizismus fortkam“ (zit. nach Konno 2004: 33).

An dieser Stelle wird die Analogie des Polnischen mit der katholischen Komponente aus der eigenen Erfahrung begründet, die keineswegs positiver Natur war. Hajime Konno, der sich die Reiseberichte im Münchner Archiv genauer angesehen hat, hebt hervor, dass es Weber auf der Reise vor allem um die Frage ging, ob „die Menschen im Osten über zureichende intellektuelle Reife“ (Konno 2004: 33) und über ein kulturelles Niveau verfügen. Beides schätzte er in Polen als rückständig ein. Allerdings sollten diese negativen Ausdrucksformen Webers, so Konno, keineswegs überbewertet werden, da seine Reise in den Osten „im Großen und Ganzen ein schöne Erinnerung“ (Konno 2004: 33f.) darstellte.

Als junger Soldat kam er während des Militärdienstes in der Straßburger Kaserne mit polnischen Soldaten in Kontakt. Er berichtet seiner Mutter in einem Brief vom 6.

Februar 1884, dass in der Kaserne „der Mehrzahl nach Leute aus der Gegend von Erfurt und Schwarzburg [sind], außerdem viele Polen, die zum Teil erst hier von den Unteroffizieren die deutsche Sprache eingepflegt bekommen“ (Weber ohne Jahr: 96). Während er in diesem Brief noch Mitleid für die polnischen Kameraden empfindet, ändert sich der Ton bereits zwei Monate später, da er als Vorgesetzter für Ordnung sorgen muss:

Jetzt, wo ich seit anderthalb Wochen eine Korporalschaft führe und die Ehre habe, jedesmal persönlich dafür verantwortlich gemacht zu werden, wenn irgendein polnisches Ferkel aus derselben am Morgen unrasiert, ungewaschen und stinkend zum Dienst erscheint, kann ich nachgerade den ganzen Tag in der ganzen Kaserne mich umhertreiben und die militärische ‚Propertät‘ und Unsauberkeit von Grund aus kennenlernen (Weber ohne Jahr: 108).

Weber hebt an dieser Stelle explizit die nationale Herkunft des „Ferkels“ hervor – insgesamt lässt der Brief erkennen, dass ihm die Aufgabe als Korporalschaftsführer wenig zusagte, denn, so Weber, nachdem „man sich zwei bis drei Tage lang als Vorgesetzter bedeutend gefühlt hat, sind schließlich Bauchgrimmen und Appetitlosigkeit die einzigen Resultate einer gewissenhaften Korporalschaftsführung“ (Weber ohne Jahr: 109). Bei der Benennung polnischer Dörfer bevorzugt Weber hauptsächlich das Wort „Nest“ beziehungsweise „Nester“ (Weber ohne Jahr: 302f.), die Bevölkerung Polens bezeichnet er abfällig als „Wasserpolacken und Schlesier“ (Weber ohne Jahr: 127), wobei „Wasserpolacken“ wohl aus dem bismarckschen Wortschatz entliehen ist (Konno 2004: 28).

Bei seiner zweiten militärischen Übung besuchte er die Provinz Posen, die er seiner Mutter am 25. Juli 1888 wie folgt schildert: „Viel ist hier nicht los und folglich auch nicht viel zu erzählen“ (Weber ohne Jahr: 302), aber, so schränkt er direkt zu Anfang ein: „So schlecht, wie es gemacht wird, erscheint das Nest hier auf den ersten Blick entschieden nicht“. Viel „Grün“ und „große Plätze“ oder „einige breite Straßen“ als auch die abendliche „Laternenbeleuchtung“ hebt er als positive Merkmale hervor (Weber ohne Jahr: 302). Auf den zweiten Blick hingegen und vor allem, wenn die Aufenthaltsdauer sich verlängert, kommen die negativen Merkmale zum Vorschein und das „Wohlgefallen [nimmt] von Tag zu Tag mehr ab“. Die Unmöglichkeit, eine „einigermaßen akzeptable Wohnung“ zu bekommen, da Sauberkeit „nur in den seltensten Fällen anzutreffen“ sei, ärgert ihn in erhöhtem Maße. Außerdem bemängelt er vieles, von der Innenausstattung der Häuser bis zur „chronisch ziemlich übel“ riechenden Stadt, den „permanenten Staub“ und die schlechten Getränke, die erstens überteuert und zweitens „im allgemeinen, selbst bei starkem Durst, nur unter Anfällen

von Übelkeit zu verschlucken“ seien (Weber ohne Jahr: 302f.). Max Weber unternimmt einen Spaziergang in das umliegende Land, um seine Meinung gegebenenfalls zu revidieren, aber „im Mondschein sieht die ödeste Gegend wie verwandelt aus“, während „bei Tage [...] das Auge auf so gut wie nichts Erfreuliches“ fällt. Auch hier erwähnt er vor allem die Monotonie, die ihm in Zegreze „und andern nicht auszusprechenden Nestern, grau wie alle Katzen“, im Besonderen aufgefallen ist. Abschließend bemerkt er, dass er zum wissenschaftlichen Arbeiten zwar „etwas, aber nicht viel“ komme, da er sich in seiner freien Zeit „eigentümlich stumpfsinnig und arbeitsunlustig“ (Weber ohne Jahr: 303) fühle. Bei einem Besuch in Gnesen zeigt er sich positiv überrascht und würde „eine dauernde Existenz in Gnesen derjenigen in Posen weit vorziehen“ (Weber ohne Jahr: 306). Auch wenn es „[a]ußerordentlich eng und klein ist das Nest“, so imponiert ihm, dass „die Deutschen [...] sehr, und wie es scheint, exklusiv zusammen[halten]“ (Weber ohne Jahr: 305). Gnesen war damals aufgrund der Grabstätte des Heiligen Adalbert ein zentraler Ort des Katholizismus. Adalbert wurde erschlagen, als er durch die Unterstützung eines polnischen Herzogs „als Missionar zu den heidnischen Preußen“ (Bautz 1990: 26f.) gelangte. Sein Leichnam wurde von dem polnischen Herzog gegen Lösegeld freigekauft und in Gnesen beigesetzt. Als der polnisch-tschechische Krieg im Jahre 1038 zu Ende war, wurden seine Gebeine nach Prag gebracht, wo sie 1880 am Domplatz in einer Gruft gefunden und dann in der Domkirche begraben wurden. Diese katholische Seite des Ortes beschreibt Weber mit folgenden Worten: Man sieht

Sonntags aus dem Dom dichte Scharen von Bauern sich drängen, welche zu Fuß und auf Leiterwagen zum Grabe des heiligen Adalbert kommen. Manche mit den tollsten strohdachartigen Frisuren und durch Generationen fortgeerbten, deshalb absolut nicht auf einen speziellen Körper zugeschnittenen, endlos langen Gehröcken, teilweise Schafspelzen und Gesichtern, daß man unter Tartaren zu sein glaubt (Weber ohne Jahr: 306).

Die Anders- und vor allem Fremdartigkeit der polnischen Katholiken, die wie „Tartaren“ aus der tiefsten Unterwelt emporgestiegen sind⁶³, um dort in Gnesen die Sonntagsmesse zu besuchen, empfindet Weber aufgrund des Kleidungsstils oder ihrer Ausstrahlung. Seine persönlichen Erfahrungen, die er während seiner Reisen und der Militärübungen sammeln konnte, haben ihm dies immer wieder bestätigt – sowohl als Jugendlicher im katholisch-polnischen Hotel als auch hier in Gnesen. Die Prägestärke dieser persönlichen Erfahrungen muss auch in öffentlichen Beiträgen deutlich zum

⁶³ Das Wort stammt ursprünglich aus dem Griechischen. „Tartaros“ und bezeichnet den „tiefsten Teil der Unterwelt“; Tartaren sind demnach „die aus der Hölle kommen“ (Bertelsmann 1996: 911).

Ausdruck gekommen sein, zumindest berichtet ein Artikel in der „Frankfurter Zeitung“ am 14. März 1896:

In einer gestrigen Schlußvorlesung über Agrarpolitik erörterte Herr Professor *Weber* die Mittel, welche gegenüber der agrarischen Krisis der Gegenwart bisher vorgeschlagen sind und diejenigen, welche nach seiner Ansicht allein angewendet werden sollten [...]. Die [...] Entvölkerung des Ostens und sodann die Polonisierung, welche auf den großen Gütern im Arbeiterstande sich vollzieht und in den schlechter gelegenen Bauerndörfern den deutschen [,] für den weiteren Absatz wirthschaftenden Bauern durch die kartoffelessenden[,] naturalwirtschaftlichen Polen ersetze. Übrigens wollte es uns speziell bei dieser Frage erscheinen, als ob der Herr Vortragende seine Erfahrungen in den ehemals polnischen Provinzen zu sehr auf das ganze ostelbische Gebiet übertrüge. Als das Ziel der deutschen Agrarpolitik formulierte Herr Professor Weber sodann sehr schön die Behauptung und Eroberung des deutschen Ostens für die westeuropäische Kultur (Weber 1993: 785f.).

Bevor wir die politischen Präferenzen Webers in der Polenfrage und den Niederschlag des Erlebten in seinem wissenschaftlichen Werk analysieren, werden die folgenden Ausführungen die politische Situation kurz skizzieren und die Exklusion der polnischen Bevölkerung auf legislativer Ebene beschreiben. Auch hier wird die konfessionelle Komponente im Besonderen hervorgehoben, wobei sich das Augenmerk auf die Aussagen richtet, in denen Weber „polnisch“ mit „katholisch“ identifiziert.

Der Konflikt zwischen Preußen, Polen und dem Katholizismus im 19. Jahrhundert manifestierte sich in der polnischen Forderung nach einer nationalen Sonderstellung (vgl. Besier 1998), was ein polnischer Abgeordnete mit den Worten zusammenfasste: „Wir wollen [...] bis Gott anders über uns bestimmt hat, unter preußischer Herrschaft bleiben, aber dem Deutschen Reich wollen wir nicht einverleibt sein“ (zit. nach Konno 2004: 27). Von diesem Grundsatz ausgehend folgte die Forderung nach einem autonomen Staat, da die preußischen Polen nicht bereit waren, diese zweite Eingliederung⁶⁴ in einen „fremden Staat“ – den Nationalstaat – zu tragen. Im Zuge der polnischen Teilung hatte sich Preußen einen „erheblichen Anteil des Nachbarstaates einverleibt“, was in den Provinzen Westpreußen und Posen drei Millionen Polen betraf (vgl. Konno 2004: 27). Durch die polnischen Landesteile konnte Preußen nicht nur zur „europäischen Großmacht“ aufsteigen, sondern auch die Reichsgründung 1871 durchsetzen (Ther 2005: 2). Die katholischen Geistlichen unterstützten die polnischen Forderungen mit „deutschfeindliche[r] Propaganda“ (Besier 1998: 19), was in einem Zusammenschluss zwischen „Zentrum, dem katholisch-polnischen Nationalismus und

⁶⁴ 1866 wurde Posen in den Norddeutschen Bund, gegen den Willen der Polen, eingegliedert und wurde somit Teil eines deutschen Bundesstaates (vgl. Ther 2005).

den hannoverschen Welfen“ gipfelte (Besier 1998: 19). Der zu verzeichnende Bedeutungsrückgang der deutschen Sprache in den Ostgebieten und die „Zunahme der regierungsfeindlichen klerikalen und polnischen Agitation“ (Schmidt-Volkmar 1962: 73) bereiteten Bismarck zunehmend Sorgen, da er durch „Slawen und Romanen im Bündnis mit den Ultramontanen“ das „Deutschtum“ bedroht sah (Schmidt-Volkmar 1962: 73). Bismarck war mit dieser Entwicklung unzufrieden und machte auch den damaligen Kultusminister Mühler für diesen Missstand verantwortlich, weil er es nicht zu verhindern wusste, dass katholische Geistliche weiterhin und hauptsächlich Schlüsselpositionen besetzten und als Schulinspektoren oder Schulräte fungierten. Hierin vermutete Bismarck eine Wurzel allen Übels und verlieh dem Konflikt zwischen Staat und katholischer Kirche eine „klar antipolnische Stoßrichtung“ (Ther 2005: 4). Mit dem Schulaufsichtsgesetz von 1872, das nach der Entlassung Mühlers unter Adalbert Falk zu Stande kam, wurde nicht nur der Kirche die Einflussnahme auf den öffentlichen und privaten Unterricht entzogen, sondern auch polnisch als Sprache im Unterricht verboten (Ther 2005: 4). Während die Kulturkampfgesetze teilweise bereits 1880 abgeschwächt oder aufgehoben wurden, blieben die Gesetze mit antipolnischem Tenor bis 1918 in Kraft (vgl. Ther 2005; vgl. Konno 2004). In der letzten Phase der bismarckschen Ära gipfelte der deutsch-polnische Konflikt in zwei wesentlichen Gesetzen: dem „Ansiedlungsgesetz“ und der „Grenzsperr“ (Konno 2004: 28).

Ende März 1885 wurde das Gesetz verabschiedet, dass alle Polen mit russischer Staatsangehörigkeit aus dem „deutschen Osten“ (Konno 2004: 27) auszuweisen seien. Dieser Schritt wurde mit der Angst vor „Überschwemmung“ der Schulen durch „auslandspolnische Kinder“ (Konno 2004: 28) und dem „übertriebenen“ Zustrom auslandspolnischer Arbeiter begründet. Ein Jahr später folgte das Ansiedlungsgesetz, das durch den „systematische[n] Bodenankauf“ von staatlicher Seite mit dem Ziel verwirklicht wurde, die Niederlassung „ethnisch deutscher Bevölkerung“ im polnischen Gebiet zu fördern und die Polen in ihrem Teilgebiet zu einer quantitativen Minderheit werden zu lassen (Ther 2005: 5). Außerdem sollte den östlichen Großgrundbesitzern auf diese Weise ihre Existenzgrundlage entzogen werden. Diese Maßnahmen stießen in der Öffentlichkeit auf vehementen Widerstand, was sich unter anderem in dem Hilferuf der östlichen Großgrundbesitzer nach billigen polnischen Arbeitern äußerte. Die Zentrumsparlei monierte in erster Linie, dass durch diese Gesetzgebung eine „Protestantisierung“ des Ostens beabsichtigt und gefördert werde (Konno 2004: 29). Die dezidiert antipolnische Politik Bismarcks wurde nach dessen Entlassung 1890 in entgegengesetzter Weise von seinem Nachfolger Caprivi fortgesetzt. Seine „polenfreundliche“ Politik äußerte sich in erster Linie durch die Aufhebung der

Ostgrenzensperre, die noch 1890 vollzogen wurde. Die politischen Maßnahmen Bismarcks hingegen machten deutlich, dass der Ausschluss Polens legislativ durchgesetzt werden sollte. Polen störte den „nationalen Konsens“ des jungen Nationalstaates – ebenso wie die Wähler des Zentrums, Sozialdemokraten, Welfen, Dänen oder die Elsass-Lothringer. Im *ABC-Handbuch für den freisinnigen Wähler* von Eugen Richter heißt es dementsprechend: „National [...] nennt man vielfach dasjenige, was Fürst Bismarck gerade anstrebt. Die Gegner werden antinational oder auch Reichsfeinde genannt“ (zit. nach Fehrenbach 2001: 13). Die dezidierte Abgrenzung von diesen „Reichsfeinden“ gehörte zum Identifikationsprozess des werdenden Nationalstaats im Bewusstsein seiner Träger.

Wie stand nun Max Weber dieser Politik gegenüber? Bereits bei seinen militärischen Übungen war ihm negativ aufgefallen, dass den Polen die deutsche Sprache regelrecht „eingepöbeln“ werde. Dementsprechend beklagte er in seinen späteren Aussagen stets die „preußische Sprachenpolitik zur Germanisierung der Polen“ (Weber, Marianne 1926: 128), da sie ihm „sittlich und politisch“ unmöglich und sinnlos erschien (Weber, Marianne 1926: 406). Seine wissenschaftliche Beschäftigung mit Polen manifestiert sich erstmals in der umfangreichen Studie *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* aus dem Jahre 1892, die er im Rahmen der Landarbeiter-Enquête des „Vereins für Sozialpolitik“ auswertete (Konno 2004: 31). Hajime Konno, der sich in seiner Studie *Max Weber und die polnische Frage (1892-1920)* ausschließlich mit Webers Einstellung zu Polen auseinander gesetzt hat, fasst Webers Positionen phasenweise zusammen. In der Zeit zwischen der Enquête 1892 bis zur russischen Revolution 1905/1906 sei Weber „engagiert [...] mit voller Leidenschaft und Kraft für die Kampagne zum Ausschluß der polnischen Landarbeiter und Kleinbauern“ eingetreten, was seine politische Gesinnung als „junger Liberaler“ und seine „Frontstellung gegen das Junkertum“ verdeutliche (Konno 2004: 193). Konno hebt hervor, dass die polnische Problematik weit komplexer war und unterschiedliche Bereiche umfasste – von der „Umbenennung“ polnischer Orte bis zur „Ernennung“ des polnischen Klerus oder die Repressionen gegen den Mittelstand –, die von Weber jedoch unbeachtet blieben. Sein Interesse richtete sich „ausschließlich auf die polnische Landarbeiterfrage“ (Konno 2004: 193). In der Freiburger Antrittsrede im Jahre 1895 zu dem Thema *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik* bekräftigte Max Weber in seiner Analyse die beiden bismarckschen Maßnahmen, die vom Standpunkt des Nationalstaates aus betrachtet sinnvoll und notwendig seien. In der polnischen Problematik dränge sich die Frage auf: „was kann und soll hier geschehen?“ Die zwei wesentlichen „Forderungen“ Webers werden im Folgenden ausführlich zitiert, um

einerseits seine Argumentation nachzuvollziehen, andererseits einen Eindruck seiner sprachlichen Ausdrucksweise zu gewinnen:

Schließung der östlichen Grenze. Sie war verwirklicht unter dem Fürsten Bismarck und ist nach seinem Rücktritt 1890 wieder beseitigt worden; dauernde Ansiedlung blieb den Fremdlingen versagt, aber als Wanderarbeiter wurden sie zugelassen. Ein ‚klassenbewußter‘ Großgrundbesitzer an der Spitze Preußens schloß sie aus im Interesse der Erhaltung unserer Nationalität – und der verhasste Gegner der Agrarier ließ sie zu im Interesse der Großgrundbesitzer, welche allein von ihrem Zuzug Vorteil haben: nicht immer, das zeigt sich, entscheidet der ‚ökonomische Klassenstandpunkt‘ in Dingen der Wirtschaftspolitik – *hier* war es der Umstand, daß das Steuerruder des Staates aus einer starken Hand in eine schwächere fiel (Weber 2002: 29).

Die zweite Forderung, die laut Weber rigide durchgesetzt werden sollte, war

systematischer Bodenankauf seitens des Staates, also Erweiterung des Domänenbesitzes einerseits, und systematische Kolonisation deutscher Bauern auf geeigneten Böden, namentlich auf geeigneten Domänen andererseits. Großbetriebe, welche nur auf Kosten des Deutschtums zu erhalten sind, sind vom Standpunkt der Nation | wert, daß sie zugrunde gehen, und sie sich selbst überlassen, heißt im Wege der allmählichen Abparzellierung existenzunfähige slawische Hungerkolonien entstehen zu lassen. Und nicht nur aus Interesse an der Hemmung der slawischen Flut ruft nach der Überführung bedeutender Teile des östlichen Bodens in die Hand des Staates, sondern auch die vernichtende Kritik, welche Grundbesitzer selbst an dem Fortbestand ihres Privateigentums üben durch das Verlangen, in Gestalt des Getreidemonopols und einer Kontribution von 1/2 Milliarde jährlich ihnen das Risiko, die Selbstverantwortlichkeit für ihren Besitz, seinen einzigen Rechtfertigungsgrund, abzunehmen (Weber 2002: 29f.).

Weber macht deutlich, dass die Maßnahmen in der polnischen Frage nur mit der nötigen Konsequenz zum Erfolg geführt hätten. Nachträgliche Milderungen, wie sie Caprivi durchsetzte, waren aus seiner Sicht politisch absolut unverantwortlich. Caprivis Politik bedeutete für ihn einen generellen Rückschritt, da nur eine Gruppe, die Großgrundbesitzer, tatsächlich und auf Kosten der Nation davon profitieren konnten und die gesamte Ansiedlungspolitik durch seine Entscheidung „zur politischen Sinnlosigkeit“ (Weber 1984: 198) verurteilt wurde.

Die zweite von Konno herausgearbeitete Phase beschreibt die Zeit während des ersten Weltkrieges, die hauptsächlich von außenpolitischen Überlegungen und Ängsten geprägt ist, die sich in der „russische[n] Gefahr“ manifestierten: „Während des Krieges, vor allem 1916, war Weber bestrebt, zugunsten einer erfolgreichen Kriegsführung Deutschlands gegen Rußland die deutsch-polnische Freundschaft zu

pflegen“. Demnach lehnte er eine übertriebene „Expansionspolitik“ in den östlichen Gebieten ab und proklamierte 1916 die Staatsgründung Polens (Konno 2004: 193). Zusammenfassend beschreibt Konno Webers Haltung in der „polnischen Frage konsequent national, machtpolitisch und subjektiv nüchtern“ (Konno 2004: 194), weshalb er der These, Weber sei vom „Polenhasser“ zum „Polenfreund“ mutiert⁶⁵, keinesfalls beipflichten möchte (Konno 2004: 194).

Aber es geht Weber nicht nur um die politischen Restriktionen, die mit der gebotenen Strenge durchgesetzt werden müssten, sondern vielmehr um die „Tatsache [...], daß wir das Deutschtum des Ostens als solches für etwas halten, das geschützt werden und für dessen Schutz auch die Wirtschaftspolitik des Staates in die Schranken treten soll“. Die Legitimation ergibt sich aus dem Faktum, „daß unser Staatswesen ein *Nationalstaat* ist, welcher uns das Recht zu dieser Forderung empfinden läßt“ (Weber 2002: 30). Die Ostgrenze soll deshalb, so Weber, im „Interesse der Kulturpflege der eigenen Nation“ (Weber 2002: 36) geschlossen werden. Wie sich die eigene Nation von der anderen Nation unterscheidet, das formuliert Weber in der Einleitung seiner Freiburger Antrittsrede, der er folgende These zugrunde legt: „ich beabsichtige, [...] *an einem Beispiel* die Rolle zu veranschaulichen, welche die physischen und psychischen Rassendifferenzen zwischen Nationalitäten im ökonomischen Kampf ums Dasein spielen“ (Weber 2002: 22). Die „Ostmarken“ erscheinen ihm als sinnvolles Beispiel, da sich gerade in dieser Grenzzone die „ungewöhnlich schroffen“ Differenzen der „ökonomischen und sozialen Existenzbedingungen“ zeigen lassen (Weber 2002: 22). Das Grenzgebiet weise, so Weber, drei wesentliche Gegensätze auf: die Güte des Ackerbodens, die soziale Schichtung und die unterschiedlichen Nationalitäten. Diese drei Faktoren stellt Weber nun im Laufe seines Vortrages in einen Zusammenhang und synthetisiert Auffälligkeiten in kurzen Thesen. Diese werden im Folgenden nicht einzeln referiert werden, da in Bezug auf unsere Fragestellung lediglich eine Komponente von Bedeutung ist: Wie wird der „ökonomische Kampf ums Dasein“ konfessionell aufgeladen?

Eine Antwort bietet Weber bei seinen Ausführungen zur sozialen Schichtzugehörigkeit von Deutschen und Polen. Die von Weber konsultierte Bevölkerungsstatistik schlüsselte innerhalb der Gemeinden die nationale Zugehörigkeit nicht auf, weshalb er sich eines

⁶⁵ Dies wird beispielsweise in der Einleitung von Mommsen und Aldenhoff angeführt, die den zeitgeschichtlichen Kontext der Werke, Schriften und Reden Webers von 1892-1899 beleuchten (Mommsen/Aldenhoff 1993: 53). Mit Bezug auf Mommsens Ausführungen in *Max Weber und die deutsche Politik* heißt es hier: „Anderthalb Jahrzehnte später hat Max Weber über seine Freiburger Antrittsrede in vieler Hinsicht kritischer geurteilt. An die Stelle der Polenfeindschaft seiner frühen Jahre war längst das Bemühen um eine aufrichtige Verständigung mit den Polen getreten“ (Mommsen/Aldenhoff 1993: 53).

Kunstgriffs bediente und einfach die konfessionellen Zahlen benutzte. Dies bezeichnete Weber als „indirekte“ Methode, da die „Konfession [...] innerhalb des für uns in Betracht kommenden national gemischten Gebietes mit der Nationalität bis auf wenige Prozente zusammentrifft“ (Weber 2002: 23). Aber woher weiß nun Max Weber, dass es nur eine geringe Schwankung zwischen Konfession und Nation geben wird, wenn erstens gar keine Zahlen über die nationale Zusammensetzung vorliegen und er sich zweitens auch auf keinen vergleichbaren Fall oder eine ältere Statistik berufen kann? Seine Aussage basiert, so scheint es, auf seinen persönlichen Erfahrungswerten, die keinen Zweifel an der wissenschaftlichen Verifikation dieser Annahme aufkommen lassen. „[G]leichfalls ungenau“ verfährt er in den „ökonomischen Kategorien“, die er in „Bauerndörfer“ und „Rittergüter“ der einzelnen Gebiete aufteilt und sie mit „Kommunaleinheiten der Landgemeinden bzw. Gutsbezirke identifiziert“ (Weber 2002: 23). Vor diesem Hintergrund müssen also die folgenden Aussagen betrachtet werden. Der Zuschreibungscode in Bezug auf Polen ist demnach klar katholisch:

in den fruchtbaren Kreisen sind die Katholiken, d.h. die *Polen*, relativ am stärksten auf den *Gütern*, und die Evangelischen, d.h. die *Deutschen* in den *Dörfern* zu finden – und gerade umgekehrt steht es in den Kreisen mit schlechtem Boden. [...] Wie kommt das? Warum sind in der Ebene die Güter, auf der Höhe die Dörfer die Sammelbecken des Polentums? Eins sieht man alsbald: *die Polen haben die Tendenz, sich in der ökonomisch und sozial niedrigst stehenden Schicht der Bevölkerung anzusammeln* (Weber 2002: 24).

Weber bindet das nationale Merkmal deutlich an die Konfession und darüber hinaus an die sozialen Schichtungsverhältnisse. Er stützt sich in seiner weiteren Argumentation auf zusätzliche Indikatoren: die Altersstruktur und die Anzahl der Kinder. Letztere setzt er beispielsweise mit der Qualität des Bodens wie folgt in Beziehung: „Steigt man in den *Dörfern* von der Ebene zum Hohenrücken hinauf, so steigt der Anteil der Kinder unter 14 Jahren von 35-36%, mit abnehmender Bodengüte bis auf 40-41%“ (Weber 2002: 24). Dies bedeutet in der Konsequenz: „Die große Kinderzahl heftet sich hier wie überall an die Fersen der niedrigen Lebenshaltung, welche die Erwägungen der Fürsorge für die Zukunft erstickt“. Sein Fazit fällt dementsprechend deutlich aus: „Wirtschaftliche Kultur, relative Höhe der Lebenshaltung und *Deutschtum* sind in Westpreußen identisch“ (Weber 2002: 24).

Dass sich diese nationalen Unterschiede auf solch markante Weise feststellen lassen, nimmt Wunder, da beide Nationen im Grunde die gleichen Startbedingungen haben und „seit Jahrhunderten auf demselben Boden“ miteinander wetteifern (Weber 2002: 24). Da sich die Zielsetzung des Vortrags der Untersuchung physischer und psychischer

„Rassenqualitäten“ (Weber 2002: 24) verschrieben hat, sucht Weber hier nach der Ursache und vermutet sie in der „Verschiedenheit der *Anpassungsfähig-* | keit der beiden Nationalitäten an die verschiedenen ökonomischen und sozialen Existenzbedingungen“ (Weber 2002: 24). Anhand der historischen Entwicklung macht er die Zusammenhänge deutlich: Zu Beginn des 19. Jahrhunderts schien es so, als sei das „Polentum“ im Osten „langsam aber stetig zurückgedrängt“ worden und die Nationalitätengrenze sei zugunsten des Deutschtums verschoben worden. Bei der Verschiebung einer solchen Grenze greifen im Grunde die Mechanismen, die bereits bei Webers Definition der Nation (Kapitel II) erläutert wurden. Es sei nochmals daran erinnert, dass Weber in seiner Begriffsbestimmung ausdrücklich darauf hinwies, dass es sich bei einer Nation eben nicht um ein „Staatsvolk“ als politische oder sprachliche Gemeinschaft und auch nicht um eine „Blutsgemeinschaft“ handelt (Weber 1980: 528). In seinen Ausführungen machte er darauf aufmerksam, dass Sprache ein „Massenkulturgut“ sei, das nicht zwingend als konstitutives Merkmal der Nation fungieren müsse. „Sprachgenossen“ kann deshalb die Solidarität versagt werden, wenn die Konfession, als ein weiteres „Massenkulturgut“, das Nationalempfinden seiner Träger nährt (Weber 1980: 528). Bei der Verschiebung der Nationalitätengrenze im Osten unterscheidet Weber nun zwei Möglichkeiten:

Einmal so, daß nationalen Minderheiten im national gemischten Gebiet Sprache und Sitten der Mehrheit allmählich oktroyiert wird, daß sie ‚aufgesogen‘ werden. Auch diese Erscheinung findet sich im Osten: sie vollzieht sich statistisch nachweisbar an den Deutschen katholischer Konfession. Das kirchliche Band ist hier stärker als das nationale, Reminiszenzen aus dem Kulturkampf spielen mit, und der Mangel eines deutsch erzogenen Klerus läßt sie der nationalen Kulturgemeinschaft verloren gehen (Weber 2002: 25).

Das Beispiel verdeutlicht, dass die „Sprachgemeinschaft“ durch unterschiedliche Faktoren determiniert wird, wobei die fehlende „deutsche“ Erziehung dazu beiträgt, dass das konfessionelle Merkmal stärker zum Tragen kommt, während die deutsche Komponente in den Hintergrund tritt. Als zweites Beispiel einer Veränderung der Nationalitätengrenze nennt Weber die „*ökonomische Verdrängung*“, die sich in den Ostmarken demonstrieren und im Zeitraum von 1871-1885 an der Verschiebung des konfessionellen Anteils ablesen lässt:

[D]er Abfluß der Gutstagelöhner ist regelmäßig mit einer relativen Abnahme des Protestantismus in der Ebene, die Zunahme der Dorfbevölkerung auf der Höhe mit einer relativen Zunahme des Katholizismus verknüpft. Es sind vornehmlich deutsche | Tagelöhner, die aus den Gegenden mit hoher Kultur abziehen, es sind vornehmlich polnische Bauern, die in den Gegenden mit tiefem Kulturstand sich vermehren (Weber 2002: 25).

Die Genügsamkeit des polnischen Bauern erlaube es ihm, sich an die schlechten äußeren Bedingungen anzupassen und sich einzurichten. Es sind die „niedrigeren Ansprüche an die Lebenshaltung“, die, so Weber, der „slawischen Rasse von Natur auf den Weg gegeben oder im Verlaufe ihrer Vergangenheit angezüchtet“ wurden (Weber 2002: 26). Weber spricht also einerseits von nationalen Merkmalen, andererseits setzt er die Nationalität mit der Konfession auf eine Stufe, wobei nicht ganz klar wird, ob die spezifischen Eigenschaften nun ausschließlich national begründet oder auf die Konfession zurückzuführen sind. Sind die polnischen Bauern genügsamer, weil sie der „slawischen Rasse“ angehören oder weil sie katholisch sind, beziehungsweise weil beide Merkmale zusammentreffen?

Versuchen wir uns Webers Darstellung des Katholizismus über die von ihm vorgestellten Typen zu nähern, indem der Typus des deutschen protestantischen „Tagelöhners“ ausgeblendet und nur die Beschreibung des polnischen katholischen Bauern ins Zentrum des Interesses gerückt wird: Niedrigere Ansprüche wurden bereits als ein Wesensmerkmal erwähnt. Webers Rhetorik deutet außerdem auf eine fehlende Affinität zu ökonomischen Angelegenheiten hin: „Und weshalb sind es die *polnischen* Bauern, die an Terrain gewinnen? Ist es ihre überlegene ökonomische Intelligenz oder Kapitalkraft? Es ist vielmehr das Gegenteil von beiden“ (Weber 2002: 27). Außerdem, so Weber weiter, produziert der polnische Bauer für „seinen eigenen Magen“, ist deshalb von den Schwankungen des Absatzmarktes unabhängig und ist „begünstigt“, da er nur „geringste Ansprüche an die Lebenshaltung in physischer und ideeller Beziehung“ erhebt (Weber 2002: 27f.). Im „*Ausleseprozeß*“ hat der polnische Mitbürger deshalb die besseren Karten, was Weber in schroffen Worten zusammenfasst: „Der polnische Kleinbauer gewinnt an Boden, weil er gewissermaßen das Gras vom Boden frißt, | nicht *trotz*, sondern *wegen* seiner tiefstehenden physischen und geistigen Lebensgewohnheiten“ (Weber 2002: 28).

Diese Eigenschaften – Genügsamkeit, Produktion für den Eigenbedarf, Anspruchslosigkeit, Anpassungsfähigkeit und im Grunde auch Traditionalismus –, Eigenschaften, die nicht zwangsläufig negativ bewertet werden müssen und die im Falle des polnischen Kleinbauern letztlich erfolgreich sind, werden nun in Webers

Argumentation als Zeichen der polnischen Inferiorität kenntlich gemacht. Die Paradoxie liegt nach Weber genau in diesem Punkt begründet, da „die Auslese im freien Spiel der Kräfte“ eben nicht, wie zu erwarten wäre, „zugunsten der ökonomisch höher entwickelten oder veranlagten Nationalität“ ausschlägt, sondern „niedriger entwickelte [...] Typen der Menschlichkeit“ die neuen ökonomischen und sozialen Bedingungen durch Anpassung meistern, was das „Absterben hoher Blüten des Geistes- und Gemüthslebens“ zur Folge habe. In dem von Weber referierten Fall wirkt sich dies auf „die Umgestaltung der landwirtschaftlichen Betriebsformen und die gewaltige Krisis der Landwirtschaft“ aus, „welche der in ihrer ökonomischen Entwicklung tieferstehenden Nationalität zum Siege verhilft“ (Weber 2002: 28f.).

Dieser Sieg der polnischen Bauern aufgrund ihrer Anpassungsfähigkeit lässt sich laut Weber in mehreren Bereichen nachweisen und ihn gilt es nun, wie bereits ausgeführt wurde, im Sinne des „Deutschtums“ zu unterbinden (Weber 2002: 29f.). Ob nun die nationale oder die katholische Komponente ausschlaggebend für diese Entwicklung ist, wird in Webers Antrittsrede nicht eigens auseinander dividiert. Eine Antwort lässt sich vielmehr in der *Protestantischen Ethik* finden, wo Weber bereits auf der ersten Seite in seiner Problemerkörterung den „*protestantischen* Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertum“ hervorhebt und bei einem „Blick in die Berufsstatistik“ auf Polen beispielhaft zu sprechen kommt:

Nicht nur da, wo die Differenz der Konfession mit einem Unterschied der Nationalität und damit des Grades der Kulturentwicklung zusammenfällt, wie im deutschen Osten zwischen Deutschen und Polen, sondern fast überall da, wo überhaupt die kapitalistische Entwicklung in der Zeit ihres Aufblühens freie Hand hatte, die Bevölkerung nach ihren Bedürfnissen sozial umzuschichten und beruflich zu gliedern, – und je mehr dies der Fall war, desto deutlicher, – finden wir jene Erscheinung in den Zahlen der Konfessionsstatistik ausgeprägt (Weber 2004: 65).

Polen wird von Weber also als Sonderfall deklariert, da dort eine zweifache Differenz vorliegt, die der Kulturentwicklung abträglich ist. Weber hebt hervor, dass eben nicht nur dort, sondern „fast überall“, wo sich der Kapitalismus etablieren konnte, die ökonomisch inferiore Stellung des Katholizismus deutlich wird. In Deutschland sticht die „geringere Beteiligung der Katholiken am modernen Erwerbsleben“ (Weber 2004: 68) umso stärker hervor, da Webers „gemachte [...] Erfahrung“ (Weber 2004: 68) hier nicht zu greifen scheint und die Situation der deutschen Katholiken sich deutlich von Jenen, beispielsweise in Polen, unterscheidet, da

ationale oder religiöse Minderheiten, welche als ‚Beherrschte‘ einer anderen Gruppe als der ‚herrschenden‘ gegenüberstehen, durch ihren freiwilligen oder unfreiwilligen Ausschluß von politisch einflußreichen Stellungen in besonders starkem Maße auf die Bahn des Erwerbes getrieben zu werden pflegen, daß ihre begabtesten Angehörigen hier den Ehrgeiz, der auf dem Boden des Staatsdienstes keine Verwertung finden kann, zu befriedigen suchen. So verhielt es sich unverkennbar mit den in zweifellosem ökonomischen Fortschreiten begriffenen Polen in Rußland und im östlichen Preußen (Weber 2004: 68).

Der polnische „Ehrgeiz“ ist, nach Webers Ausführungen in seiner Freiburger Antrittsrede zu urteilen, wohl eher passiver Natur und bezieht sich auf deren beharrliche Anpassungsfähigkeit an die niedrigsten Lebensumstände. In ihrer Genügsamkeit manifestiert sich aber nur eine Seite der Gefahr der „Polonisierung“, die Weber unterbunden wissen wollte. Mit ökonomischem Kampf, wie er ihn forderte (Konno 2004: 199), hat diese anspruchslose Haltung nichts zu tun, weshalb sie Weber in besonderem Maße zu unsympathischen Aussagen verleitete. Die andere Seite des „Ehrgeizes“ zeigt sich in der gesteigerten Produktivität, die, verbunden mit einem „Heimatwechsel“, zur „Intensivierung“ der Arbeitskraft führt:

Dasselbe polnische Mädchen, welches in der Heimat durch keine noch so günstigen Verdienstchancen aus seiner traditionalistischen Trägheit herauszubringen war, wandelt scheinbar seine ganze Natur und ist ungemessener Ausnutzung fähig, wenn es als Sachsengängerin in der Fremde arbeitet (Weber 2004: 110f.).

Da sich dieses Phänomen laut Weber auch bei den „italienischen Wanderarbeitern“ nachweisen lässt, ist es keine nationale Erscheinung, sondern dem Einfluss der neuen Umgebung zuzuschreiben, die die Kraft besitzt, den durch die „anerzogene geistige Eigenart“ (Weber 2004: 68) bedingten „Traditionalismus“, als wesentliches Merkmal des Katholizismus, hinter sich zu lassen. Die Überwindung der traditionellen Gewohnheiten ist demnach, so Weber, das eigentlich „Erziehliche“ (Weber 2004: 111).

Die Beispiele haben gezeigt, dass die persönlichen Erfahrungen Max Webers in der Formierung seines Polenbildes eine nachweisliche Rolle spielten. Sowohl die aus seinem Elternhaus bekannten Stereotype des „rückständigen“ Polen, der monotonen einförmigen und nicht zuletzt grauen „Nester“ sowie die selbstverständliche Gleichsetzung von „Polentum“ und Katholizismus prägten nicht nur seine öffentlichen Wortbeiträge sondern lassen sich ebenso in seinem wissenschaftlichen Werk nachweisen, wie die exemplarischen Stellen in der *Protestantischen Ethik* gezeigt haben. Die Inferiorität der Katholiken, die Martin Baumeister als „prototypisches

Produkt“ (Baumeister 1987: 75) einer konfessionellen Denkweise deklarierte, wird von Max Weber anhand unterschiedlicher Beispiele nachzuweisen versucht. Die zivilisatorische Tätigkeit der Deutschen, die in Form einer Kolonisierung Polens vollzogen werden sollte, wird von Weber in dezidiert Weise gefordert, da er vor einer Denationalisierung des Ostens mahnte, die die Abwertung des deutschen Kulturniveaus auf eine tiefere östliche Kulturstufe (Weber 1993: 176) als folgenreiches Ende hätte. Die erhöhte Anpassungsfähigkeit der Polen an sozial und ökonomisch schwierige Situationen, die er auf ihren prinzipiell niedrigeren Anspruch zurückführt, ermöglicht ihnen, aus dem „ökonomischen Kampf ums Dasein“ (Weber 2002: 22) siegreich hervorzugehen.

Zusammenfassend können drei wesentliche Mechanismen in der Diskussion um die polnische Frage beobachtet werden: Die Exklusion Polens auf staatlicher Ebene durch die Gesetzgebung, wie sie Bismarck durchzusetzen versuchte, und die Weber, bis auf die polnische Sprachenpolitik, unterstützte, indem er ihre Relevanz im wissenschaftlichen Diskurs aus nationalstaatlicher Perspektive betonte. Zweitens die Konstruktion des Polen als Fremden, letztlich als Reichsfeind, die mit der Degradierung als minderwertiges Volk im Identifikationsprozess des „Deutschen“, unter Ausgrenzung des „Anderen“ funktionierte und die deutsche Nation zum Kulturbringer stilisierte. Auf dritter Ebene begründet die Codierung „polnisch“ gleich „katholisch“ die inferiore Stellung der Polen einerseits in nationaler Hinsicht, andererseits auf konfessioneller Ebene. Der Traditionalismus und die erhöhte Anpassungsfähigkeit, die Genügsamkeit und der fehlende kapitalorientierte Erwerbssinn – ihr Traditionalismus – ist, aus Webers Perspektive, der Hemmschuh des ökonomischen Rationalismus. Insbesondere der Stereotyp polnisch/katholisch entstammte seiner persönlichen Erfahrungswelt und kann als Produkt des sozialen Wahrnehmungsschemas betrachtet werden, dass in seinem Elternhaus vertreten wurde, die öffentliche Meinung nachhaltig prägte und das „geistige Klima“ der Zeit bestimmte. Auf der Ebene der Mentalitätsstruktur funktionierte diese Dichotomie demnach als „gleichermaßen strukturiertes und strukturierendes Denkmuster“ (Adorno zit. nach Gilcher-Holtey 1998: 478), das eine abwertende Haltung gegenüber der polnischen Bevölkerung, insbesondere den polnischen Landarbeitern, konstituierte. Bei Webers Besuchen in Polen erwies sich diese Wissenskonstruktion als resistent und wurde trotz überraschender Eindrücke nicht revidiert, da sie zum nationalen Selbstverständnis Max Webers gehörte. Die antikatholischen Resonanzen des nationalliberalen Elternhauses lassen sich an diesem Beispiel wohl am nachdrücklichsten nachweisen.

3. Theologische Stimulationen im Kreise der Familie

Die Beispiele in den vorangegangenen Kapiteln haben gezeigt, dass Max Weber ein umfassendes politisches Programm im Umfeld seiner Familie geboten wurde, das hauptsächlich auf den männlichen familiären Einfluss zurückzuführen ist. Wie lässt sich der eingangs angedeutete Gegenpol der Familie beschreiben, die religiösen Anschauungen, die ausschließlich mütterlicherseits vertreten wurden? Das Interesse Max Webers an religiösen Fragestellungen wird in der Forschungsliteratur nicht zuletzt auf die Faszination „vom hugenottisch-reformierten Protestantismus der mütterlichen Familie“ zurückgeführt (Graf 1993: 18). Betrachtet man die Aussagen der Familienmitglieder, so wird vor allem das fehlende Interesse Max Webers stets hervorgehoben. Fritz und Otto Baumgarten ist nach einem Besuch in Webers Elternhaus vor allen Dingen die „mangelnde religiöse Entwicklung der Kinder“ aufgefallen (Roth 2001: 275), die sich auch in Helenes Klage über das Fehlen einer tieferen religiösen Bewegtheit (vgl. Weber, Marianne 1989: 60) ihres älteren Sohnes widerspiegelt. Die Einstellung der unterschiedlichen Akteure, von der Großmutter Max Webers über Adolf Hausrath bis zu Otto Baumgarten, wäre in religiöser Hinsicht sicherlich von Bedeutung, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit in die generelle religiöse Richtung verschieben. Die folgenden Ausführungen müssen sich deshalb in erster Linie beschränken, um den Katholizismus und die Entstehungsgeschichte der *Protestantischen Ethik*⁶⁶ nicht zu vernachlässigen. Deshalb werden Helenes religiöse Herkunft, ihre Anschauungen und ihr Bemühen um die Vermittlung religiöser Sinninhalte kurz skizziert. Webers Sichtweise des Christentums wird anhand eines Briefes an Alfred Weber zu dessen Konfirmation verdeutlicht. Hier lässt Weber vorausweisend auf seine spätere Beschäftigung im religionssoziologischen Bereich, zentrale Fragen anklingen.

Helene und Ida Fallenstein wurden in einem Elternhaus sozialisiert, dessen religiöse Kennzeichen Marianne Weber als „frei und völlig undogmatisch“ (Weber, Marianne 1950: 22) charakterisiert. Letzteres spiegelt sich auch in ihrer religiösen Lektüre wider. Sowohl durch den mütterlichen als auch den väterlichen Einfluss kamen Ida und Helene Fallenstein mit angelsächsischen, liberalen Theologen in Kontakt, die im Familienkreis rezipiert wurden. William Ellery Channing und Theodore Parker können als die markantesten Beispiele genannt werden. Channing, der als „Überwinder des

⁶⁶ Es sei exemplarisch auf Lothar Bily verwiesen, der sich in seiner Arbeit *Die Religion im Denken Max Webers* mit der religiösen Sphäre in Webers Umfeld auseinander setzt (Bily 1990 sowie auf Guenther Roth, der ein Kapitel den *Religiösen Familienkonstellationen* widmete Roth 2001: 257-277).

Kalvinismus“ (Roth 2001: 257) charakterisiert wird, bestätigte in seinen Schriften ihren Fortschritts- andererseits ihren Jenseitsglauben. Außerdem vermittelten seine Texte „eine Theodizee des Leidens und Mitleidens“ (Roth 2001: 257), deren Maßstäbe den Schwestern sympathisch und lebenswert erschienen. Ida Fallenstein, die später von Marianne Weber zur „hochbedeutenden Frau“ und zur „Seele“ des Baumgart’schen Hauses in Straßburg stilisiert wird, tendierte eher zu der Lektüre Parkers, die von ihrer Mutter und der französischen Gouvernante als „sehr schwer verständlich“ und „nichts für Frauen“ (Roth 2001: 271) beiseite gelegt wurde. In Parkers Texten fand sie das, was sie in ihrer Kindheit „so beseligt“ hatte: „derselbe fröhliche Glaube. Einen treuen Freund hatte ich gefunden, ach so vieles fand ich in dem Buche wieder, was mich früher so viel beschäftigt, und für dies alles viel Befriedigung“ (Roth 2001: 271). Ida Baumgarten las Parker, weil sie eben „nichts Halbes leiden kann“, wie sie ihrem Mann im Februar 1855 brieflich mitteilte (Roth 2001: 272). Max Weber lernte also vornehmlich durch seine Mutter und seine Tante die beiden amerikanischen Sozialreformer Channing und Parker kennen. (Graf 1995: 209). Mit Channing habe sich Max Weber „leidenschaftlich beschäftigt“, so Hennis (zit. nach Graf 1995: 206) – Roth hingegen charakterisiert Webers Urteil als lobend, aber „mit distanzierter Einschätzung“ (Roth 2001: 275). In einem Brief an seine Mutter im Jahre 1884 schreibt Weber über ein „Bändchen von Channings Schriften“:

Die ganz originelle und vielfach großartige, übrigens wohl kaum christlich zu nennende Auffassung des Wesens der Religion, verbunden mit einer ungewöhnlich liebenswürdigen Persönlichkeit, macht diesen etwas älteren Zeitgenossen und Landsmann Th. Parkers zu einer noch sympathischeren Figur als letzteren (Weber ohne Jahr: 120).

Im Gegensatz zu Parkers Anschauung empfindet er Channings Ansatz als „universeller“, da er sich weniger theoretischen Fragen der Religionsphilosophie widmet, sondern einen „klaren Blick für die Lösung und psychologische Begründung ethischer und moralischer Fragen“ behält, auch wenn den theoretischen Ausführungen dadurch ein „ziemlich naiver“ Zug verliehen wird (Weber ohne Jahr: 121). Alles in allem zieht er das Fazit, Channing habe ihn in „hervorragender Weise interessiert“ (Weber ohne Jahr: 120) und seit „verschiedenen Jahren, die ich zurückdenken kann ist es das erstemal, daß etwas Religiöses für mich ein mehr als objektives Interesse gewonnen hat“ (Weber ohne Jahr: 121). Nun könnte sein überschwängliches Lob durchaus ins Gegenteil interpretiert und Weber nachträglich unterstellt werden, er habe seiner Tante und Mutter schmeicheln wollen: „Jedenfalls bin ich Baumgartens zu großem Dank verpflichtet, welche mir diese anregende Lektüre verschafft haben. Tante

Ida scheint es große Freude zu machen, daß dieser, ihr Liebling, mir so imponiert“ (Weber ohne Jahr 121).

Auch wenn seine Tante ihn mit dieser Lektüre in Kontakt gebracht und sie sich in Channings Einstellung am meisten bestätigt fühlt, äußert sich Weber kritisch – nicht gegenüber Channing, sondern hinsichtlich der Anschauungen seiner Tante:

Offenbar entspricht seine Weltanschauung der ihrigen am meisten, wenngleich ich glaube, daß Channing den Kultus des Individualismus nicht in dieser extremen Weise ausgebildet haben würde und andererseits den Begriff der Pflicht und des Sittengesetzes nicht in so starrer, fast möchte ich sagen: totenstarrer, sondern in freier lebendiger Form gebildet haben würde (Weber ohne Jahr: 121).

Webers Empfinden gegenüber den rigiden ethischen Vorstellungen Ida Baumgartens scheint Marianne Webers Einschätzung zu entsprechen, die berichtet, dass Ida Baumgarten aufgrund ihrer „unerbittlichen Maßstäbe der christlichen Ethik“, die sie ihrem Handeln zugrunde legte, stets „angespannten Willens“ (Weber, Marianne 1989: 87f.) gelebt habe. Diese Darstellung lehnt Günther Roth aus heutiger Forschungsperspektive als übertrieben ab und korrigiert, es ginge Ida Baumgarten „um die „Erlösungsverheissung eines barmherzigen Gottes“ (Roth 2001: 258). Allerdings geht aus seiner Kritik nicht hervor, inwiefern diese Hoffnung die rigiden Maßstäbe an die eigene Lebensführung zu negieren vermag, die von Max Weber als „exzentrisch“ wahrgenommen wurden (Weber, Marianne 1989: 89). Mit ihrer Schwester Helene Fallenstein sei sie „tief wesensverwandt“ gewesen, nur „herber und dunkler gefärbt“, so Marianne Weber (Weber, Marianne 1989: 88). Max Weber betonte jedoch, dass er gewisse „Grundanschauungen“, die im Hause Baumgarten in religiöser Hinsicht vertreten wurden, ihm als „Exzentrizitäten“ erschienen (Weber, Marianne 1989: 89), zu denen er sich wie folgt positionierte: „Ich stehe zu gewissen Grundanschauungen, die hier vorherrschen, in einer bewußten, sehr entschiedenen Opposition, die ich nicht aufgeben könnte, ohne mich völlig zu verändern“ (Weber, Marianne 1989: 89). Dieser Extremismus, der ihm bei Baumgartens begegnete, half ihm jedoch, mit den Positionen seiner Mutter verständnisvoller umzugehen (Bily 1990: 96). Den Einfluss Ida Baumgartens auf seine persönliche Entwicklung hat Weber nach ihrem Tod gegenüber Emmy Baumgarten in seiner Beileidsbezeugung in Worte gefasst: „Wenn ich sage, daß Deine Mutter auch mir eine zweite Mutter gewesen ist, so weißt Du, liebste Freundin, ja mehr als sonst jemand, wie tief innerlich wahr das ist“ (Weber, Marianne 1989: 91).

Wie lassen sich nun die religiösen Positionen seiner Mutter charakterisieren und vor allem, wie kann ihre Einstellung zum Katholizismus beschrieben werden? Beim Zelebrieren festlicher Messen im katholischen Kontext tritt Helene Webers Unverständnis für den institutionellen Charakter der Kirche samt ihren Ritualen zum Vorschein – wie Marianne Weber 1906 bei einem Besuch des Doms von Monreale auf Sizilien berichtet:

In diesem flimmernden Schrein treiben Priester in weißem Brokat uralte Magie. Helene lehnt ab, dies Knixen und Litaneien nur als Schauspiel zu nehmen, ihre protestantische Seele schüttelt sich. Aber als aus dem Goldgrund der Apsis von Monreale das stille sinnende Auge des übermenschlichen Christusbildes sie anblickt, durchschauert sie Gottes-Nähe. Dieser erhabene Herrscherblick begehrt die Welt nicht und bannt sie dennoch für immer in seinen Besitz (Weber, Marianne 1950: 401)

Helene Weber war ergriffen von der byzantinischen Kunst des späten zwölften Jahrhunderts, die Christus als Pantokrator, als alleinigen Weltenherrschers zeigt und seinen Platz eindeutig über seiner Mutter Maria, den Engeln und den Heiligen definiert (Baedeker 2001: 564f.). Dass Helene gerade in einer solchen Darstellung die Nähe Gottes zu spüren vermag, impliziert ihr Glaube an einen auferstandenen Christus, der die weltlichen Geschehnisse mit göttlicher Allmacht lenkt und dessen Entscheidungen für den Menschen unergründlich sind. In der Kindheit wurde ihr der „Wert des Religiösen“ (Weber, Marianne 1950: 23) in erster Linie durch ihre Mutter und Pfarrer Zittel in Heidelberg vermittelt. Ihn zeichnete eine „milde sonnige Frömmigkeit“ aus, die ohne Zweifel unhinterfragtes Gottvertrauen demonstrierte: „Kinder, *ich* lasse mich überraschen“ habe er auf die Frage nach der Unsterblichkeit „heiter“ (Weber, Marianne 1950: 23) geantwortet. Die Charakterisierung Pfarrer Zittels erscheint in widersprüchlichem Licht. Der von Marianne Weber zitierte Kommentar vermag ihn nicht als Träger einer Richtung zu legitimieren, die sie als ‚liberale‘ christliche Religiosität“ bezeichnet und deren angestrebtes Ziel die Überwindung des „*credo quia absurdum*“⁶⁷ darstellte, um „Glauben mit der Vernunft in Einklang zu bringen“ (Weber, Marianne 1950: 23). Sich „überraschen“ zu lassen zeugt eher von einem tiefen Gottvertrauen, das auf rationale Erklärungen im Diesseits verzichten kann und den lenkenden Gott nicht in Frage stellt. Das Spektrum dieser Vorstellung von einem gütigen, aber unerforschlichen Gott wird am Beispiel des Pfarrer Zittels deutlich. Er

⁶⁷ „*Ich glaube, weil es widersinnig (widervernünftig) ist*“. In diesem Satz tritt die Auffassung zu Tage, dass Glauben und Religion einerseits und Wissen (als erfahrungsbasierte und rationale Erkenntnis) andererseits nicht miteinander vereinbar sind. Der Satz stammt aus dem 17. Jahrhundert und geht wahrscheinlich auf Tertullian und Augustinus zurück (http://de.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:L%C3%B6schkandidaten/DDR-URV/Credo_quia_absurdum <Stand 31.12.2005>).

markiert einen Pol im Spannungsfeld zwischen naivem Gottvertrauen und einer „progressiven rationalistischen Religiosität“ (Roth 2001: 265), wie sie von Helene und in gesteigerter Form von Ida Baumgarten vertreten wird.

Mit einem rationalen Religionsmodell sind die Fallensteintöchter im Umkreis von Herr und Frau Gervinius konfrontiert worden. Sie waren wichtige Bezugspartner hinsichtlich ihrer intellektuellen und religiösen Formation, lebten im Stockwerk über Fallensteins und pflegten mit der Familie eine freundschaftliche Beziehung. Besonders Helene widmete das kinderlose Ehepaar erhöhte Aufmerksamkeit – neben der musikalischen Einführung der Tante schulte Herr Gervinius ihr Wissen über die Antike. Hier wurde die „Sicherheit des Kinderglaubens“ (Weber, Marianne 1950: 24) siebzehnjährig zum ersten Mal auf die Probe gestellt:

Jeder macht sich ja eigentlich seine eigene Religion. Aber mir ist alles genommen worden durch die Stunden des Onkels, der alles durch den Verstand erklären wollte und mich immer darauf hinwies, mit dem Verstand mir meine Religion zu machen; aber mit dem Verstand findet man keinen Glauben (Weber, Marianne 1950: 24).

Den Zwiespalt zwischen naivem Glauben und „liberaler“ Religiosität, wie es Marianne Weber bezeichnete, beschäftigte die Mutter Max Webers noch Jahre später, mitten im Ersten Weltkrieg, als sie sich unfähig sah, gegenüber der trauernden Martha Riegel, die gerade ihre Mann verloren hatte, ein tröstendes Wort zu finden. Martha, „katholisch, wenn auch gar nicht spezifisch dogmatisch“, erwartete von ihr „etwas Positives“, während Helene ihr stets wiederholte: „Gottes Wege sind höher als unsere Wege und Gottes Gedanken als unsere Gedanken“ (Roth 2001: 264f.).

Helene Weber war stets bemüht, ihren Kindern ihre eigene unmittelbare Religiosität zu vermitteln. Bezogen auf Max Weber „kämpft sie bange“ um das Interesse ihres Sohnes, bis sie desillusioniert feststellen muss, dass „dem Fünfzehnjährigen tiefere religiöse Bewegtheit fehlt“ und er sich „ihrer mütterlichen Einwirkung entzieht“ (Weber, Marianne 1950: 65)⁶⁸. Max Weber gibt als Kind wenig von sich und seinen Gedanken preis⁶⁹, bezeichnet sich als „schlechte[n] Gesellschafter“ und stuft sich als „ganz

⁶⁸ Max Weber hingegen beurteilt später ihre religiöse Beeinflussung zumindest im Bereich der sittlichen Moralvorstellungen aus der Sicht eines circa 23-jährigen als signifikant. Siehe in einem Brief an seine Mutter aus seiner Straßburger Zeit: „Ich kann Dich [sic] nur ehrlich versichern, liebe Mutter, daß Dein Einfluß auf uns, trotzdem und vielleicht weil er Dir selbst nicht immer klar war, größer war, als derjenige der meisten Eltern auf ihre Kinder [...]. Ich habe in meiner bisherigen Universitätszeit zwar viele, wie ich jetzt merke, sehr leichtsinnige Dinge getan, aber keine schlechten Streiche, und wenn das nicht geschehen ist - jung wie ich war und bin, lag die Versuchung oft nahe - so war es deshalb, weil ich dabei an Dich gedacht habe“ (Weber, Marianne 1926: 97).

⁶⁹ So schreibt er in einem Brief an Fritz Baumgarten am 19. Januar 1879: „Ich genieße in der Regel jede Freude für mich allein, aber deshalb sind meine Gefühle doch nicht geringer, es wird mir, schwer, mich zu andern darüber auszusprechen“ (Weber ohne Jahr 21).

untauglich in der Unterhaltung“ ein. Grund dafür sei folgende Eigenschaft: „Auch das, worüber ich nachdenke, behalte ich gewöhnlich für mich, auf die Gefahr hin, überhaupt für gar nicht nachdenkend gehalten zu werden“ (Weber ohne Jahr: 21).

Seine Mutter, die unter der Verslossenheit ihres Sohnes zu leiden schien, verletzte sogar dessen Privatsphäre, um etwas über ihn zu erfahren. Sie bat den ältesten Sohn ihrer Schwester Ida, Fritz Baumgarten – mit dem Weber eine ausgeprägte Brieffreundschaft pflegte – „die Briefe ihres Sohnes lesen zu dürfen“ (Weber, Marianne 1950: 55).

Insbesondere vor der Konfirmation nehmen die religiösen Stimulationen von Seiten der Mutter zu. Max Weber, der diesen Tag als wichtigen „Wendepunkt“ (Weber ohne Jahr: 20) in seinem Leben bezeichnete, reflektierte ausführlich in einem späteren Brief anlässlich der Konfirmation seines Bruders Alfred im Jahre 1884, warum er dieses Fest als so bedeutsam auffasste. Max Webers Brief lässt sich in drei Teile gliedern, wobei die Einleitung an Alfred Webers persönliche Erfahrung appelliert, der Hauptteil die Größe und den allumfassenden Einfluss der christlichen Religionen darstellt und abschließend die Rechte und Pflichten eines jeden Christen zusammenfasst werden. Wer aufgrund dieses Schemas von einem analytischen und nüchternen Vortrag ausgeht, der wird Recht behalten, da Max Weber die emotionale Ebene, die sich anlässlich dieses Festes angeboten hätte, eher vernachlässigte.

Max Weber spricht zu Alfred als „Bruder und Christ“ (Weber ohne Jahr: 105) und leitet seinen Brief mit den Worten ein:

es wird dir [...] nicht entgangen sein, daß die Auffassung des wahren Sinnes und der inneren Bedeutung derselben bei den verschiedenen Menschen eine sehr verschiedene ist, und daß jeder die großen Rätsel, die diese Religion unserem Geiste entgegenbringt, nach seiner Weise zu lösen versucht (Weber ohne Jahr: 106).

Auch Alfred Weber habe nun die Aufgabe, seinen persönlichen Lösungsweg zu finden, wobei ihm die „langjährige Erfahrung“ helfen werde. Auf zweiter Ebene, im Hauptteil seiner Ausführungen, demonstriert Weber die „Größe der christlichen Religion“. Erstens nennt er Beispiele ihrer Universalität⁷⁰, zweitens die Ausbildung eines Minimalkonsens, der von allen akzeptiert, aber von jedem individuell ausgestaltet werden kann. Weber sieht die Kulturbedeutung der Religion darin, dass sie „eine der Hauptgrundlagen“ darstellt, „auf denen alles Große beruht, was in dieser Zeit

⁷⁰ „daß sie für jeden Menschen, alt und jung, glücklich und unglücklich, in gleichem Maße da ist und von allen, wenn auch in verschiedener Weise, verstanden wird und seit fast zweitausend Jahren verstanden worden ist“ (Weber ohne Jahr: 106).

geschaffen ist“ (Weber ohne Jahr: 106): Staaten, Gesetze und Ordnungen, Wissenschaft und „alle großen Gedanken des Menschengeschlechts haben sich hauptsächlich unter dem Einfluß des Christentums entwickelt“. Max Weber betont vor allem den Einfluss der Religion auf die Lebensführung:

So ist es gekommen, daß heutzutage alles, was wir unter dem Namen ‚unsre Kultur‘ zusammenfassen, in erster Linie auf dem Christentum beruht, daß heute in den Einrichtungen und Ordnungen der ganzen menschlichen Gesellschaft, in ihren Denk- und Handlungsweisen, alles mit ihm zusammen und von ihm abhängt, so sehr sogar, daß wir selbst es gar nicht immer merken und gar nicht mehr uns bewußt sind, daß wir bei allem, was wir tun und denken, unter dem Einfluß der christlichen Religion stehen (Weber ohne Jahr 106f.).

Weber hebt hervor, dass selbst die Ungläubigen die Macht der christlichen Religion nicht zurückweisen können⁷¹. Gegen Ende des Briefes macht er Alfred darauf aufmerksam, dass er sich mit dem Eintritt in diese Gemeinschaft der Christenheit „das Recht und die Pflicht“ auflade, „an der Entwicklung der großen christlichen Kultur und damit der ganzen Menschheit zu arbeiten“. Den Brief schließend mit dem Wunsch: „daß Du immer mehr zu diesem Bewusstsein, der Frucht wahren Christentums, kommen mögest, unseren Eltern zur Freude, Dir selbst zum Frieden“ (Weber ohne Jahr: 108), gratuliert er seinem Bruder zur Konfirmation. Sein Anliegen wurde nicht erfüllt – zum Leid der Mutter legte sich Alfred bereits in der Schule mit den Religionslehrern und dem Schuldirektor bezüglich religiöser Fragen an – später ist er aus der Kirche ausgetreten (Demm 1983: 2) und hat dem „großen weltumfassenden Bruderbund“ (Weber ohne Jahr: 107) den Rücken zugewendet.

Max Weber hat gegenüber seinem Bruder im Grunde jene Fragen vorformuliert, denen er sich zwanzig Jahre später in der *Protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus* im Speziellen widmete. Die große Frage nach der „Kulturbedeutung“ des Christentums (Weber, Marianne 1926: 105) schränkt Max Weber in der *Protestantischen Ethik* auf die Untersuchung der „Kulturbedeutung“ des Protestantismus ein. Dass religiöse Ideen einen enormen Einfluss auf die Lebensführung des Einzelnen – auch des Ungläubigen haben, betonte er bereits in dem Brief an Alfred. In der *Protestantischen Ethik* wendet er diese Grundannahme an, um das Phänomen des 19. Jahrhunderts erklären zu können – den Kapitalismus. Weber fragt dementsprechend nach dem Einfluss religiöser Ideen auf das ökonomische Handeln. Das statistische

⁷¹ Er schreibt: „selbst diejenigen Menschen unter uns, welche sich selbst nicht Christen nennen oder behaupten, mit dem Christentum nichts zu schaffen haben zu wollen, haben sich doch die Grundgedanken des Christentums angeeignet und handeln unwillkürlich nach seinen Lehren“ (Weber ohne Jahr: 107).

Material, zusammengestellt von seinem Schüler Offenbacher, dient ihm dabei als Basis. Es attestiert eine geringe „Anteilnahme der Katholiken am kapitalistischen Erwerb“ (Weber 2004: 67), dem eine „überragende Beteiligung der Protestanten am Kapitalbesitz“ (Weber 2004: 65) gegenübersteht. Die „reichen Städte“ (Weber 2004: 66) waren in ihrer Mehrzahl protestantisch, ebenso wie Führungspositionen von Protestanten besetzt wurden. Während sich Katholiken im Handwerk bleibend vom Gesellen zum Meister hocharbeiteten, strömten die Protestanten „in relativ stärkerem Maße in die Fabriken“ ab, um hier die oberen Staffeln der gelernten Arbeiterschaft und des gewerblichen Beamtentums zu füllen (Weber 2004: 68). Die historischen Beispiele führen schließlich zu der Feststellung, so Weber, dass

die Protestanten (insbesondere gewisse später besonders zu behandelnde Richtungen unter ihnen) sowohl als herrschende wie als beherrschte Schicht, sowohl als Majorität wie als Minorität eine spezifische Neigung zum ökonomischen Rationalismus gezeigt haben, welche bei Katholiken weder in der einen noch in der anderen Lage in gleicher Weise zu beobachten war und ist (Weber 2004: 69).

Den Grund, warum den Katholiken die „spezifische Neigung“ zum ökonomischen Handeln fehlt, sucht Weber in der „inneren Eigenart“ der Konfessionen und nicht in der „äußeren politischen Lage“ (Weber 2000: 5). Es handele sich hier um eine „Gesinnung“, die von den Trägern der sozialen Gruppe ausgebildet wurde, die weder naturgegeben ist noch durch die Höhe des Lohns beeinflusst werden kann, „sondern nur das Produkt eines lang andauernden Erziehungsprozesses“ darstellt (Weber 2004: 84). Am Beispiel unverheirateter Arbeiterinnen macht Weber deutlich, dass sich bei den Mädchen „pietistischer Provenienz“ die „günstigsten Chancen wirtschaftlicher Erziehung“ zeigen: „Der Boden für jene Auffassung der Arbeit als Selbstzweck, als ‚Beruf‘, wie sie der Kapitalismus fordert, ist hier am günstigsten, die Chance, den traditionalistischen Schlendrian zu überwinden, infolge der religiösen Erziehung | am größten“ (Weber 2004: 85), da ihr Wesen von einer spezifischen „Arbeitswilligkeit“ gekennzeichnet ist (Weber 2004: 86). Der Frage nachgehend, wie diese kapitalistische Anpassungsfähigkeit (vgl. 2004: 85) zu Stande kommt, macht sich Weber auf die Suche nach dem „Geist des Kapitalismus“, der sich in dem „Charakter einer *ethisch* gefärbten Maxime der Lebensführung“ widerspiegelt: „Wessen Kind, so fragt sich Weber, ist dieser Geist“ (Knoblauch 1999: 42; Weber 2004: 96) ?

Webers Beispiel eines wahren Kapitalisten ist weder protzend noch gierig, sondern das genaue Gegenteil:

das ‚summum bonum‘ dieser ‚Ethik‘: der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens, so gänzlich aller eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkte entkleidet, so rein als Selbstzweck gedacht [...]. Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen (Weber 2004: 78).

Bezogen auf den Kapitalismus steht dieser Ethik die Ethik des Katholizismus in impotenter Weise gegenüber: die „mangelnde ‚coscienziosità‘ der Arbeiter“ (Weber 2004: 80), die fehlende Gewissenhaftigkeit – das weiß jeder Fabrikant, so Weber – steht der kapitalistischen Entfaltung im Weg. Italien ist, „im Gegensatz zu Deutschland“ ein Paradebeispiel: „Der Kapitalismus kann den praktischen Vertreter des undisziplinierten ‚liberum arbitrium‘ als Arbeiter nicht brauchen“ (Weber 2004: 81). Als absoluten „Gegner“ des kapitalistischen Geistes „im Sinne [...] einer ‚Ethik‘“, eines „normgebundenen Lebensstils“ (Weber 2004: 82) ist jegliche Ausdrucksform des Traditionalismus. Max Weber unterstreicht im Brief an den Bruder, dass auch jene, die „mit dem Christentum nichts zu schaffen haben wollen“ (Weber ohne Jahr: 107), dennoch von den Grundgedanken erfasst werden und sich die religiösen Ideen letztlich auch in ihrer Lebensführung widerspiegeln. Dies kann einerseits als brüderliche Anspielung auf Alfreds Rebellion gegen die religiösen Erweckungsversuche der Mutter gelesen werden. Andererseits vermag diese Aussage auch als Parallele zu dem entscheidenden Wendepunkt in der *Protestantischen Ethik* interpretiert werden, dem Wegfall der religiösen Basis:

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 Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der ‚Berufspflicht‘ in unserem Leben um (Weber 2004: 201).

Dieser Brief, der zwanzig Jahre vor dem Erscheinen der *Protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus* geschrieben und in privater Angelegenheit an Alfred Weber gesendet wurde, lässt Webers zentrale Fragen bereits anklingen.

Marianne Weber hat im *Lebensbild* auf den situativen Kontext des Elternhauses hingewiesen. Auf mikrosoziologischer Ebene nennt sie die Spannungen im familiären Raum, die durch die „evangelische Religiosität“ der Mutter und die „weltmännische Kühle“ des Vaters gekennzeichnet waren und die bereits im Rahmen dieser Arbeit erläutert wurden. Auf makrosoziologischer Ebene nennt sie den „Verfall der gemeinschaftsbildenden Kraft der Kirche in intellektuellen und Arbeiter-Kreisen“, das

Fehlen einer „einheitlichen Weltanschauung“ und den „Zynismus großstädtischer Schuljugend“ (Weber, Marianne 1950: 114), dem wohl auch Alfred Weber zugeneigt war. Sie betont, dass Max seinem Bruder auf der Ebene des Verstandes und nicht des Gefühls begegnen möchte, um ihm die „Kulturbedeutung des Christentums als einer Weltmacht, die das ganze abendländische Leben, Denken und Fühlen formt, nahezubringen“. Sich dieser Gemeinschaft zu versagen wäre demnach „Vermessenheit“, auch wenn der eigene „Verstand vor unlösbaren Rätseln“ stehe (Weber, Marianne 1950: 114).

Auf gesellschaftlich-historischer Ebene können in dem Brief Positionen ausgelotet werden, die aus heutiger Sicht in dem Begriff „kulturprotestantisch“ zusammengefasst werden. Die Bedeutung des Christentums als kulturformende Macht, deren Wirkung sich im wissenschaftlichen und vor allem politischen Bereich nachweisen lässt, steht im Vordergrund, wobei die Progressivität des Protestantismus und seine Bedeutung für die Kulturentwicklung in dezidiert Weise von „Kulturprotestanten“ proklamiert wurde. Ob Max Weber nun als solcher bezeichnet werden kann oder nicht, was „Kulturprotestantismus“ bedeuten soll und vor allem, ob die Verwendung dieses Begriffs überhaupt sinnvoll oder ausschließlich praktisch ist, wird nachstehend diskutiert werden.

4. Max Weber – ein Kulturprotestant?

Bei der Kategorisierung des politischen Umfeldes Max Webers und der Einordnung seines Werkes in den historischen Kontext tritt das Schlagwort Kulturprotestantismus an zentrale Stelle, wird jedoch in zwiespältiger Weise auf Max Weber bezogen. Wolfgang Schluchter und Friedrich Wilhelm Graf konstatieren in dem jüngst erschienenen Sammelband *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*: „Max Weber war zwar sicherlich kein Kulturprotestant im religiösen Sinne des Begriffs“, bemerken jedoch, dass „die Kulturwertideen, denen er anhing“, von den „bildungsreligiösen Traditionen des deutschen Kulturprotestantismus seit Schleiermacher [...] nicht unbeeinflusst“ waren (Graf/Schluchter 2005: 4). Im gleichen Sammelband wird Max Weber von Hartmut Lehmann als „[t]ief in der geistigen Welt des Kulturprotestantismus verwurzelt“ bezeichnet, mehr noch, Lehmann wertet den „Kulturprotestantismus als Max Webers feste emotionale und geistige Basis“ (Lehmann 2005: 36). Dieser Äußerung würde Johannes Weiß wahrscheinlich skeptisch gegenüberstehen. Er bezeichnet Webers Herangehensweise als eine „theoretisch-distanzierte Erörterung“. Demnach ginge die „Behauptung“, Weber sei ein „Anhänger des Kulturprotestantismus gewesen [...], entschieden zu weit“ (Weiß 1992: 115).

Diese ambivalenten Aussagen und Zuschreibungen kommen nicht zuletzt dadurch zu Stande, dass mit „Kulturprotestantismus“ eine „schwer zu präzisierende Erscheinung“ (Müller 1992: 9) beschrieben werden soll, von der „nach wie vor umstritten ist, welche Prägekraft“ sie für „die deutsche Gesellschaft [...] tatsächlich besessen hat“ (Hübinger 1999: 181). Die Frage, wer den Ausdruck „Kulturprotestantismus“ als Erstes prägte, ist bislang unbeantwortet geblieben – ebenso wie Einzelheiten über die Herkunft oder den „Entstehungskontext“ (Graf 1992: 21) des Wortes noch nicht vollständig erforscht wurden. Friedrich Wilhelm Graf stellte in seinem Aufsatz *Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre* klar: „der Kulturprotestantismusbegriff ist sehr viel weniger eindeutig als häufig unterstellt“ (Graf 1992: 22) wird. Dies hat unter anderem damit zu tun, dass es

den Kulturprotestantismus als ein eindeutig bestimmbares bzw. begrenzbares historisches Phänomen allein in der Fremdwahrnehmung bestimmter Gestalten der dezidiert antibürgerlichen und antimodernistischen theologischen Kulturkritik der zwanziger Jahre gibt (Graf 1992: 23).

Auch wenn im Rahmen öffentlicher Diskurse der Ausdruck „Kulturprotestantismus“ auf polemischer Ebene quantitativ häufiger ab circa 1920 benutzt wurde, konnte Graf die Bezeichnung bereits ab der Jahrhundertwende nachweisen. Im Zuge der Diskussionen über neue „Krisenphänomene gesellschaftlicher Modernisierung“ (Graf 1990: 233), die bereits seit 1890 von Parteien, Verbänden, der Theologie beider Konfessionen, den Kulturwissenschaften und Kirchen geführt wurden, tauchen „zahlreiche neue Komposita des Kulturbegriffs“, beispielsweise „Kulturphilosophie“, „Kulturpolitik“, „Kulturliberalismus“ oder „Kulturkonservatismus“ (Graf 1990: 233) auf. Sie wurden insbesondere auch konfessionell aufgeladen⁷² und fanden in den Debatten über die „katholische Inferiorität“ als ein „prototypisches Produkt“ (Baumeister 1987: 75) dieser konfessionalistischen Denkweise und den „kulturellen Hegemonieansprüchen des Protestantismus“ (Graf 1990: 233) ihren Niederschlag. Der Begriff wird ab der Jahrhundertwende verwendet, als das Verhältnis zwischen den beiden großen Konfessionen um 1900 „auf einem kaum unterbietbaren Tiefpunkt angelangt“ und keine Spur von „ökumenischer Gesinnung in der veröffentlichten Meinung“ (Weber, Christoph 1980: 3) zu spüren war. Max Weber, der auf der ersten Seite der *Protestantischen Ethik* gerade diese Rückständigkeit des katholischen Milieus und den „vorwiegend protestantischen Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertums“ (Weiß/Lichtblau 2000: 1) thematisiert, benutzt den Begriff des Kulturprotestantismus selbst an keiner Stelle⁷³.

Es scheint, als unterliege dieser Ausdruck einem ähnlichen Dilemma, wie es Troeltsch 1906 für den Protestantismus formulierte:

⁷² „Kultur“ wurde um 1900 „gleichzeitig eine zentrale Kategorie zur Dimensionierung gesamtgesellschaftlicher Wirklichkeit sowie ein gedankenloses Modewort. In allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens wurde ‚Kultur‘ zu einer umkämpften Kategorie, sowohl in Politik, Religion und Wissenschaft als auch in Kunst und Literatur“ (Landwehr/Stockhorst 2004: 51). Mögliche Ursachen für den gesellschaftlichen Bedarf, die Orientierung an dieser Kategorie und die Frage, warum gerade „die Kultur und ihre Wissenschaft als ein möglicher Lösungsweg betrachtet“ wurden, vermuten Stockhorst und Landwehr in den politischen Phänomenen „der imperialistischen Weltpolitik, der Industrialisierung sowie der ‚sozialen Frage‘“ und das daraus resultierende „vorherrschende Lebensgefühl, das durch innere Unruhe, chronischen Zeitmangel, Hast und zunehmende ‚Entseelung‘ geprägt war“ (Landwehr/ Stockhorst 2004: 51).

⁷³ Siehe Weber, Max (2001): *Gesammelte Werke*. Digitale Bibliothek. Von den hier genannten Kulturkomposita findet sich lediglich „Kulturphilosophie“ in dem Aufsatz: *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (Weber 2001: 4309) und *Wissenschaft als Beruf* (Weber 2001: 5255). „Kulturkampf“ hingegen findet zehnmal Erwähnung. Als eines der wichtigsten Kulturkomposita im Werke Max Webers kann das Wort „Kulturbedeutung“ bezeichnet werden. Vor allem in Webers Aufsatz *Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* kommt der Begriff 30mal vor und ist nicht nur aufgrund der quantitativen Häufigkeit einer der zentralsten Begriffe.

Der ‚Protestantismus‘ ist nun freilich wieder ein historischer Allgemeinbegriff, der sehr dringend einer genaueren Bestimmung bedarf. Es ist die herrschende Gewöhnung, darunter alle Erscheinungen des protestantischen Religionsgebietes bis zum heutigen Tage zu befassen und dann einen Allgemeinbegriff zu begründen, der mehr sagt, was der Protestantismus sein oder werden sollte, als das was er wirklich ist“ (Troeltsch 1911: 24).

Die Zuschreibungsmechanismen funktionieren hinsichtlich des „Kulturprotestantismus“ in gleicher Weise, wobei jeglicher Versuch, den Begriff zu definieren, schwierig erscheint und je nach Erkenntnisinteresse variieren kann. Die allgemeine Kurzdefinition von Gangolf Hübinger betont, dass es sich bei dem Begriff um eine „ex-post-Kategorie“ handelt, mit dem ein „bildungselitäres und wissenschaftsgläubiges, ein zivilreligiöses und kulturhegemoniales, eher städtisches als ländliches Sozialmilieu“ charakterisiert wird, gekennzeichnet „mit spezifischen äußeren Abgrenzungen gegen konservatives Luthertum, Katholizismus und Sozialdemokratie“ (Hübinger 2003: 23). In dieser allgemeinen Definition können Webers Positionen ohne weiteres verortet werden. Interessanter erscheint jedoch die Frage, wie Max Webers Exklusion beziehungsweise Inklusion im kulturprotestantischen Milieu gerechtfertigt werden kann, folglich wie die Uneinigkeit in der Forschungsliteratur überhaupt zustande gekommen ist. Auf diese Fragen vermag die im Folgenden vorgestellte Kategorisierung von Friedrich Wilhelm Graf eine Antwort zu geben. Er hat den Begriff anhand epochenspezifischer Sichtweisen abzugrenzen vermocht und ihn in „drei Bedeutungsvarianten“ (Graf 1990: 230) zusammengefasst:

Die theologische Literatur benutzt den Begriff seit den fünfziger Jahren „als Epochenbegriff für die protestantische Theologie zwischen Schleiermacher⁷⁴ und Troeltsch⁷⁵ insgesamt“ (Graf 1990: 230). Gemeint sind die Vertreter einer Richtung, die zwischen „reformatorischer Tradition und moderner, in der Aufklärung entstandener Kultur zu vermitteln versuchten“ (Graf 1990: 231). Die Theologie Ernst Troeltschs als auch Adolf von Harnacks bilden den Abschluss dieser kulturprotestantischen Theologielinie. Die Fachmenschenfreundschaft (vgl. Graf 1988) zwischen Troeltsch und Weber wäre ein anschlussfähiges Argument, Webers Inklusion im kulturprotestantischen Milieu zu rechtfertigen: „Denn bei allen Gegensätzen im

⁷⁴ 1768-1834; 1799 schreibt er Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Die Wende zum 19. Jahrhundert kann als bedeutsame Zeit im Leben Schleiermachers bezeichnet werden (RGG 2004: 29234). Auch Weber hat Schleiermacher gelesen: „Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘, in die ich mich freilich erst wenig hineingelesen habe, machen mir vorläufig gar keinen Eindruck“ schreibt er im Mai 1882 an seine Mutter (Weber ohne Jahr: 49).

⁷⁵ 1865-1923; Max Weber hat Troeltsch wahrscheinlich im Umkreis von Martin Rades „Christlicher Welt“ kennen gelernt (vgl. Ward 1988).

kulturgeschichtlichen Denken, über ihre gemeinsamen politischen Gegner kamen Weber und Troeltsch immer zu den gleichen Handlungsmustern“ (Hübinger 2003: 23), so Hübinger, der Max Weber als auch Ernst Troeltsch zu den „führenden Exponenten des ‚Kulturprotestantismus‘“ zählt. Dies begründet er in erster Linie durch das beiderseitige Engagement in „denselben Vereinsnetzen und politischen Zirkeln“. Außerdem arbeiteten beide, so Hübinger, an dem gleichen Ziel – „der Zusammenführung des politischen und religiösen Liberalismus“.

Aus dem Blickwinkel der „neueren Theologiegeschichtsforschung“ (Graf 1990: 231) müsste Hübingers Aussage kritisch reflektiert werden. Hier dient der Begriff zur Charakterisierung „nur einer bestimmten theologischen Schule oder Richtung, des Ritschlianismus bzw. der entscheidend von Albrecht Ritschl inspirierten theologischen Bewegung im Umkreis der Zeitschrift ‚Die Christliche Welt‘“ (Graf 1992: 22). Einzelne Personen wie Martin Rade⁷⁶, der Herausgeber der „Christlichen Welt“, oder Adolf von Harnack werden als

Leitgestalten kulturprotestantischer Theologie und Frömmigkeit [betrachtet]; inwieweit auch Troeltsch und andere gegenüber Ritschls deutsch-protestantischem Kulturideal zunehmend kritischer eingestellte Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule noch als Kulturprotestanten zu verstehen sind, wird unterschiedlich beurteilt (Graf 1990: 231)

Um Max Weber zu positionieren, muss einerseits darauf hingewiesen werden, dass er sich für die „Christliche Welt“ engagierte und Artikel verfasste. Hinsichtlich der Frage, wie Max Webers Einstellung gegenüber Albrecht Ritschl zu bewerten ist, divergieren die Meinungen der Forscher. Honigsheim betont, dass Weber „Vermittlungstheologen⁷⁷“ skeptisch gegenüberstand,

allerdings mit Ausnahme Ritschls. Über ihn hatte er ja in der Tat dauernd Gelegenheit, sich zu orientieren. Sein Freund Troeltsch war nämlich nicht nur persönlicher Schüler von Ritschl gewesen, sondern er war auch in seinen Anfangsschriften noch in *Ritschls* Fußstapfen gegangen, bevor er sich der süddeutsch-neukantianischen Erkenntnislehre annäherte. Doch auch schon *Ritschls* scharfe Abgrenzung der Metaphysik gegenüber sowie

⁷⁶ Martin Rade (1857-1940), Pfarrer und evangelischer Theologe. Im Lebensbild schreibt Marianne Weber, Max Weber fühle sich „menschlich nahe“ mit „Naumann und dessen engerem Kreis: Göhre, Rade, Baumgarten u.a.“ (Weber, Marianne 1989: 233). Zu Rade siehe: Nagel, Anne Christine (1996): Martin Rade – Theologe und Politiker des Sozialen Liberalismus.

⁷⁷ Die Vermittlungstheologie gehörte zu den „einflussreichste[n] theologische[n] Richtungen im zweiten Drittel des 19. Jh.s“. Ihr Programm formulierten sie in dem Sammelwerk: *Theologische Studien und Kritiken*: „Es galt, alle zu sammeln, die der Meinung zustimmten, daß es zu keiner Zeit, am wenigsten in der Gegenwart, ‚der wahren Vermittlungen zu viel geben könne‘. Schlichter biblischer Glaube und wissenschaftlicher Geist sollten sich gegenseitig durchdringen, damit sowohl Buchstabenknechtschaft wie ‚Ungebundenheit und Gesetzlichkeit schwärmerischen Geistes‘ überwunden würden“ (RGG 2004: 34655).

überhaupt dessen Ausgehen mußte *Weber* den Zugang zu Ritschls Denken erleichtern, wenn auch beide, *Weber* und *Ritschl* die Demarkationslinien zwischen den beiden Sphären der Erkenntnis⁷⁸ an anderen Stellen zogen (Honigsheim 1963: 260f.).

Guenther Roth hingegen vermutet, hinter „dem Projekt der *Protestantischen Ethik* [...] [liege] zunächst ein innerprotestantischer Streit“. Seiner Ansicht nach „bekämpfte Weber den führenden lutherischen Theologen der Zeit, Albrecht Ritschl“, unter dem Einfluß von Ernst Troeltsch (Roth 1992: 54). Webers Engagement für die „Christliche Welt“, seine Beziehung zu Otto Baumgarten, Paul Göhre, den „führenden Manager[n] des kulturprotestantischen Milieus“ wie etwa Friedrich Naumann, Martin Rade und Adolf von Harnack (Lehmann 2005: 35) als auch seine Stellungnahmen gegenüber Ritschl wären an dieser Stelle relevant. Dies müsste genauer untersucht werden, was jedoch von der hier relevanten Fragestellung wegführen und ein weiteres Forschungsfeld eröffnen würde, in dem vor allem eine große Meinungsvielfalt zu herrschen scheint.

Als dritte Bedeutungsvariante des Kulturprotestantismus nennt Graf die Verwendung des Begriffs als eine „sozial- und frömmigkeitsgeschichtliche Kategorie zur Bestimmung des Wertekosmos des protestantischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland“ (Graf 1992: 22f.). Die hierzu veröffentlichten Studien verfolgen einen sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Ansatz⁷⁹. Gangolf Hübinger hat in diesem Sinne⁸⁰ „Weltfrömmigkeit, Arbeitsethos, Bildungsemphase bis zur Wissenschaftsgläubigkeit, ein Primat der autonomen Persönlichkeit vor einer Gemeinschaftsmoral und eine Affinität zum politischen Liberalismus“ als

⁷⁸ Marianne Weber hat den Diskurs der damaligen Zeit wie folgt ausgedrückt: „Durch die ungeheuren Erfolge der Naturwissenschaften war die Ueberzeugung entstanden, daß eine, wie von aller Metaphysik, so von allen individuellen Zufälligkeiten befreite ‚rationale‘ Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit möglich sei. Eine Universalmethode könne und müsse ihren ganzen Umfang beherrschen, einzig den Resultaten dieser Methode stände der Anspruch auf Wahrheitsgeltung zu; was durch sie nicht erfaßbar sei, gehöre nicht in den Rahmen der Wissenschaft, sondern sei ‚Kunst‘ (Weber, Marianne 1989: 323). In diesen Diskussionszusammenhang gehört auch der Methodenstreit der Sozialwissenschaften und Webers „Methodische Grundlagen“ (Weber 1980: 1). Hier ist auch ein wesentlicher Kritikpunkt des Katholizismus verankert: Da Weber davon überzeugt ist, ein Wissenschaftler müsse zwischen Erkenntnis und Beurteilung scharf trennen, „erweist er sich für seine katholischen Kritiker als Gegner jeder Metaphysik schlechthin“ (Bily 1990: 76).

⁷⁹ Neben den bereits erwähnten Arbeiten zu Milieus und Mentalitäten im Kaiserreich sei an dieser Stelle die Arbeit von Frank-Michael Kuhlemann (2002): *Bürgerlichkeit und Religion*. Göttingen, als auch der zweite Sammelband von Reinhart Koselleck (1990): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Bildungsgüter und Bildungswissen* hervorgehoben.

⁸⁰ Hübinger orientiert sich an der Mentalitätsdefinition von Ulrich Raulff, der Mentalitäten als „kognitive, ethische und affektive Dispositionen begreift“ (Hübinger 1999: 182). In diesem Sinne untersucht er den „sprichwörtlichen deutschen Kulturprotestantismus, einmal in seinem inneren Gestaltwandel, aber auch in seinen äußeren Abgrenzungen“. Er bezieht sich auf den Zeitraum von 1865, der Gründung des Deutschen Protestantenvereins, die er im Zusammenhang mit einer „nationalbürgerlichen Aufbruchsstimmung“ und der „Urkatastrophe des Ersten Weltkrieges“ (Hübinger 1999: 183) sieht.

„[k]ulturprotestantische Verhaltensmuster“ zusammengestellt. Im Mittelpunkt dieses Wertesystems steht der Begriff „Bildung“, der als „handlungsleitend“ in Bezug auf die religiöse als auch politische Ebene bezeichnet wird (Hübinger 1999: 181). Die religiöse Komponente des Begriffs „enthält den Auftrag zur inneren Besinnung, zur individuellen Lebensführung, zur selbstkritischen Gestaltung der modernen Lebenswelt“. Angelehnt an die Definition von Reinhart Koselleck wird Bildung als „Arbeit“ begriffen, als das „integrierende Element der arbeitsteiligen Welt“ (Hübinger 1999: 182). Hinter dieser Bildungsauffassung verberge sich, so Hübinger, eine Kurzdefinition von Kulturprotestantismus.

Die aufgezeigten Dimensionen des Begriffs machen deutlich, dass Webers Zugehörigkeit zum „kulturprotestantischen Milieu“ ebenso gerechtfertigt, wie seine Ausgrenzung argumentativ begründet werden kann. Diese Erkenntnis ist insofern wichtig, als der Begriff in dem hier zu untersuchenden Kontext unbrauchbar wird, wenn er bei der Charakterisierung von Max Webers Haltung zur Religion und der Formierung seines Weltbildes geduldig weiterhin angewendet wird, ohne ihn dabei zu hinterfragen. Wenn Weber auf „das ihm schon aus seinem Elternhaus und somit seit seiner Jugend wohl vertraute kulturprotestantische Milieu“ (Lehmann 2005: 35) anspielt und „in diesem Milieu [...] seine ersten Eindrücke von der Bedeutung des Religiösen im gesellschaftlichen und politischen Leben gewonnen hat“ so ist dagegen nichts einzuwenden. Diese Aussage wird in dem Moment problematisch, wenn diese Erfahrung mit dem, was „er in den Jahren des Kulturkampfes erlebte, was er aus der ihm von Freunden und Verwandten vermittelten einschlägigen Literatur aufgesogen und was er als Student und junger Wissenschaftler durch gezielte Studien vertieft“ hatte, sich nun „nahtlos zu einem Weltbild mit klaren Konturen, festen Werten und eindeutigen Feindvorstellungen“ (Lehmann 2005: 35) zusammenfügt. Um die Prägekraft des „Kulturkampfes“ und Max Webers Sozialisation im „kulturprotestantischen“ Milieu hinsichtlich seiner Vorstellung des Katholizismus analysieren zu können, helfen die Begrifflichkeiten in dieser Form nicht weiter. Es entsteht der Eindruck, als habe sich das „kulturprotestantische“ Milieu seines Elternhauses in Charlottenburg nicht von seinem späteren Umfeld unterschieden. Außerdem wird die Erfahrung des Kulturkampfes als historisches Ereignis, mit dem „Kulturprotestantismus“ als Milieubezeichnung – stellvertretend für die Prägung spezifischer Denk- und Verhaltensmuster – gleichgesetzt. Wenn nun vieles darauf hindeutet, „daß Weber in jenen Jahren so etwas wie Geborgenheit im kulturprotestantischen Biotop fand“ (Lehmann 2005: 35), muss unweigerlich die Frage gestellt werden, wie sich die kulturprotestantischen Elemente dieser Nestwärme

charakterisieren lassen und inwiefern sie mit seiner Erfahrung im *evangelisch-sozialen Kongress* oder im Umfeld der *Christlichen Welt* korrespondieren. Auf eine Spezifizierung muss auch insofern Wert gelegt werden, als Max Weber im Grunde ebenso gut dem „nationalprotestantischen Milieu“ zugeordnet werden könnte – vorausgesetzt, die von Lehmann vorgeschlagene Definition „nationalprotestantischer Mentalitäten“ als „der besonderen Interessen und Verhaltensweisen national orientierter deutscher Protestanten“ (Lehmann/Gailus 2005: 7) wäre ausreichend und Mommsens Kritik an Guenther Roth berechtigt.

Dieser hatte in seiner Rezension des Werkes *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950* aus dem Jahre 2001 beanstandet, Roth habe „Max Webers nationale Grundhaltung und seine zahlreichen nationalistischen Stellungnahmen in einem etwas zu milden Lichte erscheinen lassen“ (Mommsen 2001). Roth hingegen bemängelte gerade die bevorzugte Darstellung Max Webers als „nationalstaatlicher Machtpolitiker, liberaler Imperialist, Sozialimperialist und ‚ökonomischer Nationalist‘, die die Geschichtsschreibung des Kaiserreichs“ vornehmlich dominierte und die von Marianne Weber im *Lebensbild* genährt wurde. „Ist sein Nationalismus notorisch, so wird sein Kosmopolitismus nicht adäquat anerkannt“, so Guenther Roth. Er bevorzugt aus diesem Grund eine Charakterisierung Max Webers als „*kosmopolitischen Nationalisten*“ (Roth 2001: 2), was er unter anderem mit den globalen Handelsaktivitäten seiner Vorfahren begründet. Mit mahnendem Finger zeigt Mommsen erstens auf Alfred Weber, der in der gleichen Sozialisationsstätte aufgewachsen ist und sich „ungleich nationaler generierte“, und zweitens auf Max Webers Reaktionen bei Ausbruch des Krieges. Bei aller Kritik an der deutschen Kriegspolitik habe er sie dennoch mit „heißem Herzen“ verfolgt: „Dieser Krieg ist groß und wunderbar, einerlei, wie der Ausgang sein wird“, habe er seinen Mitmenschen geschrieben (Mommsen 2001). Eine ähnliche Stelle findet sich in dem Sammelband *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870-1970)*, wo Max Weber im Zusammenhang mit protestantischen „Traumatisierungen“ 1918/1919“ (Kuhlemann 2005: 54) mit den Worten zitiert wird, die er am 24. November 1918 an Friedrich Crusius richtete: „Zur Zeit ist unser ‚Gesicht‘ so zerstört, wie das keines Volkes in ähnlicher Lage je gewesen ist [...]. Wir fangen noch einmal wie nach 1648 und 1807 *von vorn an*“ (Weber, Marianne 1989: 648). Die erwähnte Passage findet sich im *Lebensbild* Mariannes Webers, die mit den Worten eingeleitet wird: „Er [Max Weber] glaubt an die Nation“ (Weber, Marianne 1989: 647).

Ohne eine neue Kategorie zu eröffnen und Max Weber nun partout dem „nationalprotestantischen“ Milieu zuordnen zu wollen, sei an das anfänglich erwähnte

Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte erinnert. Aus diesem Grund wird die Ebene der Mentalitätsstruktur an dieser Stelle verlassen um im folgenden Kapitel auf der Ebene der Handlungsstruktur ein explizites Beispiel zu untersuchen, das vom heutigen Standpunkt aus als „kulturprotestantisch“ bezeichnet und in der damaligen Zeit produziert wurde. Es handelt sich um den Vortrag Ernst Troeltschs *Die Kulturbedeutung des Protestantismus für die moderne Welt* aus dem Jahre 1906. Das Thema des Vortrags, so Troeltsch in der Vorbemerkung der zweiten Auflage, „sollte ursprünglich von Max Weber gehalten werden, der in jeder Hinsicht dazu hervorragend berufen gewesen wäre“ (Troeltsch 1911: 1). Der Verband der Historiker Deutschlands hatte Max Weber kurz nach Erscheinen der *Protestantischen Ethik* gebeten, „seine Ergebnisse auf der nächsten Jahrestagung, die im April 1906 in Stuttgart stattfinden sollte, vorzutragen“ (Lehmann 1988: 529). Webers Ablehnung entschuldigte Troeltsch mit den Worten, Weber sei „durch anderweitige Arbeiten [...] an der Ausführung dieses Vorhabens“ gehindert worden (Troeltsch 1911: 1). Weber selbst hingegen nennt seine persönlichen Beweggründe in einem Brief an Professor Below am 23.8.1905:

Bezüglich des Vortrags auf dem Historikertag hatte ich leider wohl vergessen, Sie zu bitten, Troeltsch nicht zu schreiben, dass ich ihn in Vorschlag gebracht habe. Nun entsteht der übliche ewige [durchgestr. edle; S. Sch] Wettstreit: ‚Und weil keiner wollte leiden, dass der Andere für ihn zahle‘. Ich habe s.Zt. meinen Artikel über Jellinek nicht geliefert, da ich annahm, dass Troeltsch die Sache ganz so wie ich behandeln würde. So liegt es auch mit dem Vortrag. Tr. vortreffliche Leistung (bei Hinneberg) mag in sehr vielen Punkten auf Anregung aus unseren Gesprächen und meine Aufsätze zurückgehen, (vielleicht noch mehr als er weiss) – aber er ist der theologische Fachmann und beherrscht damit das Entscheidende: die massgebende Idee. Hat nun der Fachmann eine umfassende Leistung vorgelegt, so soll er sie m.E. vor der Oeffentlichkeit vertreten. Es würde sich sonderbar ausnehmen, wenn ich das jetzt täte. Zudem hat Tr. natürlich eine Fülle von Dingen geleistet (Analyse Luthers, Calvins), die ich so absolut gar nicht hätte leisten können, weil mir die Kenntnisse dazu fehlen. Also ist er der Berufene, und ich denke er wird sich auch sehr gern bereit finden lassen, wenn ich ihm ausrede, dass ich ihm ein ‚Opfer‘ durch mein Zurücktreten bringe (GStA PK, VI. HA Nr.30 Bd. 4: 130).

Die Briefstelle macht deutlich, dass das Verhältnis der beiden Wissenschaftler nicht nur von wissenschaftlichem Austausch gekennzeichnet, sondern auch von Konkurrenz durchzogen war. Ob nun der „ewige“ oder „edle“ Wettstreit die Freundschaft begleitete, spielt im Grunde nur eine sekundäre Rolle. Falls Marianne die Stelle nachträglich durch ihre Korrektur tatsächlich glätten wollte, könnte dies auch als Zeichen einer tieferen Auseinandersetzung gelten, die Edelmüt im Besonderen vermissen ließ. Dennoch, Max Weber, der an dieser Stelle die theologischen Kompetenzen seines Kollegen hervorhebt,

hatte sich bei Erscheinen der *Protestantischen Ethik* hauptsächlich Kritik von theologischer Seite gewünscht. In der zweiten Fassung der *Protestantischen Ethik* unterstreicht er, dass Troeltschs *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* aus dem Jahre 1912 eine „höchst willkommene Ergänzung und Bestätigung sei“. Die Differenz zwischen beiden Werken liegt in der Schwerpunktsetzung – Troeltsch komme es „dabei mehr auf die Lehre, mir mehr auf die praktische Wirkung der Religion an“ (Weber 2004: 107).

Das folgende Kapitel wird mit einer kurzen Einleitung in den situativen Kontext des Vortrags einführen und die Rahmenbedingungen der Rede unter Berücksichtigung der konfessionellen Komponente hervorheben. Anschließend wird die Rede Troeltschs zusammengefasst, wobei die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zu Max Weber hervorgehoben und die Thesen schlaglichtartig beleuchtet werden.

Ein kulturprotestantisches Manifest im Vergleich

Ernst Troeltsch – der unter anderem von Johannes Weiß als „der bedeutendste Geschichtstheoretiker des Kulturprotestantismus“ (Weiß 1992: 230) bezeichnet wird, bildet, wie bereits angedeutet wurde, eine Verbindung Max Webers zum kulturprotestantischen Milieu. Die Positionen der beiden Wissenschaftler werden aufgrund des „engen und produktiven Gedankenaustausch[s]“, der über einen längeren Zeitraum funktionierte, von einigen Forschern als kompatibel angesehen. Troeltsch wird als „kompetentester Gesprächspartner“ (Hübinger 2003: 17) Webers in theologischen Fragen charakterisiert, was beispielsweise von Johannes Weiß auf „geradezu exzeptionelle [...] Weise die Vergleichbarkeit der kultur- und geschichtstheoretischen Auffassungen der beiden Gelehrten“ legitimiert (Weiß 1992: 230)⁸¹. Troeltschs Rede *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, die als „Selbstdarstellung des Kulturprotestantismus“ (Weiß 1992: 234) gehandelt wurde, beginnt mit Einschränkungen. So wird konstatiert, es könne „nur um einen Anteil des Protestantismus an der modernen Kultur gehen“. Als Beispiel führt er die Errungenschaft des Protestantismus an. Diese zeigt sich in einer freieren „Gestaltung des Ehe- und Familienlebens“, auch wenn die Annäherung des Protestantismus an

⁸¹ Friedrich Wilhelm Graf hingegen schätzt die „intensive Kommunikationssituation“ zwischen den beiden Kollegen aufgrund der räumlichen Nähe im gleichen Haus in Heidelberg weitaus vorsichtiger ein. Er appelliert an das Akzeptieren wissenschaftlicher Schranken, da eine soziologische Erforschung „des kommunikativen Handelns in der Ziegelhäuser Landstraße 17“ im nachhinein schwer möglich sei: „Solange nicht Quellen über den gemeinsamen Lebenskontext [...] erschlossen sind, läßt sich Troeltschs und Webers wissenschaftlicher Austausch [...] allein durch die expliziten Bezugnahmen – Zitate, Literaturverweise und sonstige philologisch belegbare Rekurse [...]“ beschreiben (Graf 1988: 322).

moderne Denkweisen, geringer“ sei, als oft vermutet würde (Troeltsch 1911: 48). Auch der Protestantismus habe an dem „Patriarchalismus mit der völligen Unterordnung der Frau und der Kinder festgehalten, und seine Erbsündenlehre hat das Geschlechtsleben mit dem Makel der Sündenstrafe [...] belastet, genau wie die alte Lehre“ (Troeltsch 1911: 48). Seine behutsamen Formulierungen begründet Troeltsch in der nachträglich 1911 verfassten *Vorbemerkung*, wo er auf die Rahmenbedingungen seines Vortrags aufmerksam macht. Dabei weist er nicht nur darauf hin, dass Max Weber der eigentliche Referent gewesen wäre, sondern stellt seine Rede in einen gesellschaftskritischen Zusammenhang:

Zur Charakterisierung unserer gegenwärtigen Verhältnisse möchte ich nicht unterlassen, die Tatsache zu erwähnen, daß ich sofort nach Bekanntmachung der Rednerliste [...] von der Redaktion der ‚Kölnischen Volkszeitung‘ [...] mit der blau angestrichenen Notiz zugesandt erhielt: [...] Unter den zahlreichen angemeldeten Vorträgen befindet sich auch einer von Professor Dr. Troeltsch [...]: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Hoffentlich behandelt Herr Professor Troeltsch das Thema in einer Weise, wie sie für die ‚Versammlung deutscher Historiker‘ angemessen ist, unter denen sich bekanntlich auch katholische Gelehrte befinden (Troeltsch 1911: 2).

Aufgrund dieser konfessionellen Spannungen sah sich Troeltsch gezwungen, seinen Vortrag in einer verkürzten Form zu halten: „Das entsprach der Stelle, wo der Vortrag gehalten wurde. Doch ist für die Gesamtanschauung natürlich Anfang und Ende nicht zu entbehren“ (Troeltsch 1911: 3). Troeltsch versäumt es nicht, die Wirkungen seines Vortrags und die Verhältnisse der Zeit an der katholischen Rezeption seiner Rede zu illustrieren. Die „Kölnische Volkszeitung“⁸² schrieb im Tagungsbericht: Der Vortrag sei „ein Muster der einseitigen protestantischen Geschichtsauffassung, welche alle Fortschritte der Neuzeit im Rechts-, Staats- und Wirtschaftsleben dem Protestantismus gutschreibt und die in ihm enthaltenen zersetzenden Elemente vornehm ignoriert“, und die Literaturbeilage der gleichen Zeitung ergänzte vier Monate später durch ein, wie Troeltsch bemerkt, „sehr objektives Referat“: „Über diesen Vortrag ist damals [...] widersprechend berichtet worden; ein objektives Referat wird zeigen, daß die damals von einer Seite erhobenen Bedenken gegen die Vorurteilslosigkeit des Gelehrten nicht am Platze waren“ (Troeltsch 1911: 3). Da Troeltsch diese Begebenheit auch fünf Jahre

⁸² 1844 entstanden im Zuge der aufgehobenen Pressezensur drei neue katholische Tageszeitungen. In Köln die „Rheinische Volkshalle“, die später in „Katholische Blätter“ und dann in „Kölnische Volkszeitung“ umbenannt wurde. In Aachen wurde das „Echo der Gegenwart“ und in Mainz das „Mainzer Journal“ gegründet (vgl.: <http://www.kath.de/kurs/kg/16.htm> (Stand 5.11.2005)).

später noch für erwähnenswert hält, dürfte es bei seiner abwägenden Ausdrucksweise eine Rolle gespielt haben.

Ausgehend von der These, dass „das Verständnis der Gegenwart immer das letzte Ziel aller Historie“ sei (Troeltsch 1911: 6), eröffnet er den ersten Teil seines Vortrags mit dem „scheinbar selbstverständlichen [...] Begriff der modernen Welt“ (Troeltsch 1911: 8) oder genauer: dem „Begriff der modernen europäisch-amerikanischen Kultur“ (Troeltsch 1911: 8). Eine Begriffbestimmung, so Troeltsch, sei deshalb sinnvoll, weil sie uns „die Fragen an die Hand geben wird, welche wir an den Protestantismus als an einen der Väter der modernen Kultur zu stellen haben“ (Troeltsch 1911: 8). Der Ausdruck „modern“ hingegen kann nur als Fortsetzung der „älteren Mächte“ (Troeltsch 1911: 8) verstanden werden – die moderne Eigenart zeigt sich dann in der Rebellion gegen die älteren Mächte. Die „Eigenart“ des Begriffes „modern“ (Troeltsch 1911: 8) zu bestimmen, bereitet Schwierigkeiten, da der einzige Vergleichsmaßstab die vergangene „Kulturperiode“ (Troeltsch 1911: 9) sein kann, vor deren Hintergrund die Modernität im gegenwärtigen Moment zum Vorschein tritt:

Die moderne Kultur ist, wenn wir auf ihren nächsten Zusammenhang sehen, hervorgegangen aus dem großen Zeitalter der kirchlichen Kultur, die auf dem Glauben an eine absolute und unmittelbare göttliche Offenbarung auf der Organisation dieser Offenbarung in der Erlösungs- und Erziehungsanstalt der Kirche beruhte. Nichts ist mit der Macht eines solchen Glaubens zu vergleichen, wenn der Glaube wirklich naturwüchsig und selbstverständlich ist. Dann ist überall Gott, sein unmittelbarer, genau erkennbarer und von einem unfehlbaren Institut getragener Wille gegenwärtig (Troeltsch 1911: 9).

Diese „Autoritätskultur“ (Troeltsch 1911: 10) der Kirche, „die das Unveränderlich-Göttliche und das Veränderlich-Menschliche in einem Kosmos geordneter Kulturfunktionen verbindet“ (Troeltsch 1911: 10), richtet den Blick auf das Jenseitige, weg vom Irdischen, der „erbsündig vergifteten Welt“, was zur Folge hat, dass der „asketische Grundcharakter der ganzen Lebensanschauung und Lebensgestaltung“ (Troeltsch 1911: 10) der irdischen Welt entwertet wird. Der Sinn der Askese entwickelt sich einerseits – da sie das Endliche aus dem Auge verliert – zu einem „mystischen Sinn einer Auslöschung alles Sinnlich-Endlichen im Ewig-Überirdischen“, was Troeltsch als „quietistische“ Wirkungsweise charakterisiert. Andererseits wird der „disziplinäre Sinn“ im Hinblick auf die „jenseitigen Lebensziele“ geschärft und führt zu „methodischem Handeln“ (Troeltsch 1911: 10). Diese Sinnverschiebung der Askese aus dem Irdischen ins Jenseitige hat Max Weber in der *Protestantischen Ethik* mit folgenden Worten ausgedrückt:

Das Entscheidende aber war, daß der methodisch lebende Mensch par excellence *eben doch allein der Mönch* war und blieb, daß also die Askese, je intensiver sie den einzelnen erfaßte, desto *mehr* ihn aus dem Alltagsleben *herausdrängte*, weil eben in der *Überbietung* der innerweltlichen Sittlichkeit das spezifisch heilige Leben lag (Weiß/Lichtblau 2000: 81).

Indem die katholische Kirche die „asketische Konsequenz“ (Troeltsch 1911: 11), die sich aus der Wahl dieses „Lebensstils“ ergeben musste, den „berufsmäßigen Vertretern der Kirche, dem Klerus und dem freiwillig diesem Ideal sich Widmenden, dem Mönchtum“ zurechnete, war die „von ihnen geleitete, vertretene und begeisterte Masse“ von der methodischen Lebensführung insofern befreit, dass sie nun „ihren verschiedenen sozialen Funktionen nach der *Lex naturae* nachgeht und nur von Fall zu Fall oder nur eingeschränkt dem asketischen Ideal unterworfen wird“ (Troeltsch 1911: 11). Durch die Auslagerung der Askese und die damit einhergehende Reduzierung der methodischen Lebensführung im alltäglichen Leben eines Katholiken – in diesem Punkt scheinen sich Troeltsch und Weber einig – kann der Katholizismus als eine „überaus biegsame Vereinigung des autoritativ-asketischen und des freieren natürlich-innerweltlichen Lebens charakterisiert“ werden (Troeltsch 1911: 11), was in der „größeren moralischen Genügsamkeit des Katholizismus“ (Weber 2000: 80) deutlich wird. Weber weist darauf hin, dass sich die „christliche Askese“ (Weber 2000: 78) bereits in der „Regel des heiligen Benedikt“ widerspiegelt und am deutlichsten bei den Jesuiten „zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung“ verfeinert wurde. Die von ihnen geübte „unbedingte Selbstbeherrschung“ hatte das Ziel, „status naturae zu überwinden“ und den Menschen von der „Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur“ zu befreien (Weber 2000: 78). Die Ideale des katholischen Mönchtums treffen auf das puritanische Lebensideal, entschließen sich jedoch für eine andere Richtung und folgen dem Weg der rationalen Askese in das Kloster hinein, während sich das puritanische Ideal in der Welt verwirklicht. In dieser Sinnverlagerung der Askese sieht Max Weber den zentralen Unterschied zwischen Katholizismus und Calvinismus.

Das Geschichtsbild Troeltschs „und damit das Geschichtsbild des Kulturprotestantismus überhaupt“ (Weiß 1992: 242) setzt Weiß als idealtypische Auffassung eines Kulturprotestanten voraus. Um die „spezifischen Probleme“ des „kulturprotestantischen Geschichtsbildes“ (Weiß 1992: 230) ausloten zu können, bedient sich Weiß des weberschen Denkens „gleichsam als Folie“ (Weiß 1992: 230) und stellt es den Thesen Troeltschs gegenüber. Seine Vorgehensweise wird dabei von folgender Annahme geleitet: „Dies ist so, weil Weber sehr viele Voraussetzungen des kulturprotestantischen Denkens teilt, mindestens in einem, und zwar in einem sehr wesentlichen Punkte aber

von ihm abweicht“ (Weiß 1992: 230). Wo sich explizit in Aussagen Max Webers diese vielen „Voraussetzungen des kulturprotestantischen Denkens“ nachweisen lassen, lässt Weiß offen. In *Wissenschaft als Beruf* hingegen habe Weber, so Weiß, „seine Skepsis [...] sehr deutlich zum Ausdruck gebracht“ (Weiß 1992: 243).

Troeltsch geht davon aus, dass der Prozess der Rationalisierung durch ein neues, sich formierendes „religiös-metaphysisches Weltbild“ aufgehalten werden könnte. Ein solches Weltbild sieht er in der „Gestalt [des] protestantischen Christentums“ (Weiß 1992: 243) im Einklang mit der modernen Kultur verwirklicht. Dieser Vorstellung steht Max Weber zweifelnd gegenüber:

Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander. Es ist weder zufällig, daß unsere höchste Kunst eine intime und keine monumentale ist, noch daß heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im pianissimo, jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte (Weber 2002: 510).

Dieses Schicksal muss ein jeder „männlich ertragen“ lernen. Wem dies nicht gelingen sollte, der kann immer noch „in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirche“ (Weber 2002: 510f.) zurückkehren. Doch jeder muss sich bewusst sein, dass er für diesen Rückzug das „Opfer des Intellekts“⁸³ zu bringen habe. Webers Formel ist relativ klar – „ohne neue, echte Prophetie“ werden „religiöse Neubildungen“ zum Scheitern verurteilt sein. Die intellektuelle „Kathederverphetie“ wird allenfalls „fanatische Sekten, aber nie eine echte Gemeinschaft schaffen“ (Weber 2002: 510).

Den „wesentlichen Punkt“, in dem sich Troeltsch von Weber unterscheidet, sieht Weiß in Troeltschs Vorwurf zusammengefasst, Weber unterliege dem „Kausalitätsmonismus“ (Weiß 1992: 231). Troeltsch kritisiert, dass Weber alle „Wertungs- und Legitimationsfragen rigoros aus einer Geschichtsbetrachtung wissenschaftlicher oder philosophischer Art ausgeschlossen“ habe (Weiß 1992: 231). Hierin sieht Troeltsch eine Reduzierung der geschichtlichen Forschung auf die „Bildung von Kausalitätsreihen“, ohne dass Weber dabei zwischen „historischer Kausalität“ und „Naturkausalität“ unterschieden hätte. Troeltsch moniert: „Das wirkliche Eindringen in die innere

⁸³ Das Problem des „sacrificium intellectus“ hatte Hermann Schell bereits 1897 in *Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts*, das von Weber in der *Protestantischen Ethik*, zitiert wurde aufgegriffen (Schell 1897: 9).

Dynamik, Spannung und Rhythmik des Geschehens, in das Ineinander von Sein und Wert und dessen Wachstum [sei] damit grundsätzlich ausgeschlossen“. Weber habe „Wissenschaft und Überzeugung stets absolut getrennt“ (Troeltsch zit. nach Weiß 1992: 231). In der Werturteilsfreiheit sieht Weiß die „Differenz zwischen Troeltsch und Weber besonders scharf“ (Weiß 1992: 231) hervortreten.

Die Ausführungen haben gezeigt, dass eine Zuordnung Max Webers zum Kulturprotestantismus mit vielen Einwänden verbunden ist, da Weber wesentlichen Thesen kritisch gegenübersteht. Die Beschreibung des sozialen Milieus seines Elternhauses ist zumindest ohne die Verwendung des Begriffs ausgekommen. Max Webers soziales Umfeld kann als „protestantisch-jüdisch-freidenkerisch“ (Hersche 1996: 371) bezeichnet werden – einem Katholiken sind wir bislang nicht begegnet.

Marianne Weber soll später in Gegenwart von Paul Honigsheim verlautbart haben: „„Nein! Katholizismus kommt für uns natürlich überhaupt nicht in Frage““ (Honigsheim 1963: 250).⁸⁴ Das folgende Kapitel wird sich Max Webers Aufenthalt in Italien und seiner Auseinandersetzung mit dem Katholizismus widmen. Aus werkbiographischer Sicht wird der Schwerpunkt auf Rom und einer biographischen Rekonstruktion liegen.

⁸⁴ Marianne hatte einen Onkel, der zum Katholizismus konvertierte und ihr wie folgt in Erinnerung geblieben ist: „Bei der Großmutter fand sich ein Onkel ein, ihr ältester Sohn Carl, Kaufmann von Beruf, zum Kummer der Seinen katholisch geworden. Was war mit ihm? Er hatte seine Stellung verlassen, er hauste mit mir im selben Zimmer; da saß er nun mit seiner langen Pfeife, ein stiller Mann, und tat nichts. War er krank? Ich dachte nicht weiter darüber nach. Aber eines Tages brach er in Tobsucht aus“ (Weber, Marianne 1948: 36f.).

III. KATHOLISCHE SCHWERPUNKTE – PROTESTANTISCHE STANDPUNKTE: MAX WEBER UND DER ERLEBTE KATHOLIZISMUS

1. Der Süden als „Kinderparadies“: Max Weber in Italien

Hauptsächlich schlugen Max Weber die „dunklen Wintertage“ aufs Gemüt, die ihm als „Plage“ erschienen und den einzigen Wunsch wachsen ließen: „fort nach Süden“. Hier erreichte ihn, so Marianne Weber, „kein Muß“, hier war der Ort „wo er sich mit niemand vergleicht, auch nicht mit der eignen früheren Kraft, und wo Licht und Wärme auch stumpfe Tage erträglich machen“ (Weber, Marianne 1950: 297). Weber nutzte seine Italienreise sozusagen als „Lichttherapie“ (Kaesler 2004b: 279), um seine Depressionen zu besiegen. Aus diesem Grund reiste er ab circa 1901 regelmäßig nach, und vor allem durch ganz Italien – von Genua bis nach Sorrent, meist alleine und bei längeren Aufenthalten in Begleitung seiner Ehefrau oder seiner Mutter (vgl. Kaesler 2004b). Die zahlreichen Reisen nach Italien können als ein Zeichen für Webers „Italophilie“ (Hersche 1996: 365) interpretiert werden. Wenn sein „Denkorgan Gehorsam“ versagte, und er das „Dasein unter dem so oft bewölkten nordischen Himmel“ als zu belastend empfand, dann, so Marianne Weber, äußerte er „sehr oft“ den „drängenden Wunsch, Deutschland für immer den Rücken zu kehren“ (Weber, Marianne 1989: 278).

Was wäre wohl Webers Wahlheimat geworden? Bei einem Besuch in Florenz stellte er fest, „welch ein grundhäßliches Nest eigentlich doch Rom ist, und doch! dort könnte ich lebenslang leben, hier schwerlich“ (Weber, Marianne 1989: 270). Rom scheint für Max Weber einen ganz besonderen Stellenwert eingenommen zu haben. Bei seinem Abschied dankt er seiner „zweiten Heimat“ für „vergangenheitsgesättigte Stunden, die ihm nun fast ein Jahr lang die karge Gegenwart lebenswert gemacht haben“ (Weber, Marianne 1989: 268). Wenige Anhaltspunkte berichten jedoch darüber, was Max Weber tatsächlich in Rom erlebt, gesehen und gehört hat. Hinsichtlich des Katholizismus kann jedoch angenommen werden, dass Marianne und Max Weber nicht nur „auf dem grünen Rasen der ‚Villa Borghese‘“ gelegen haben, und sich freuten, „wenn die jungen Kleriker sich ihrer flatternden Soutanen entledig[t]en und wie andre Weltkinder beim Ballspiel ihre Glieder reg[t]en“ (Weber, Marianne 1989: 263). Rom gilt vielmehr als die „gedankliche Werkstätte der *Protestantischen Ethik*“ (Kaesler 2004: 280). Hier sinnierte Max Weber über die Unterschiede zwischen Katholiken, Protestanten und ihre

Beziehung zum Kapitalismus. Die Frage, wie man „ausgerechnet in Rom von der geistigen Macht des angloamerikanischen Puritanismus“ (Radkau 2005: 318) erfüllt werden könnte, kann durch die generelle Annahme einer „gewissen Dialektik zu den Außenreizen“ nur unbefriedigend beantwortet werden. Die Feststellung, „Weber war nicht der erste, der im Süden die Eigenart des Nordens entdeckte“ (Radkau 2005: 318), kann sicher zugestimmt werden, doch war ihm dieser Unterschied bereits als Jugendlicher 1879 bei einem Vergleich zweier Poeten – Ossian und Homer – aufgefallen. „Homer fasst die Jugend von der frohen Seite auf, Ossian hingegen vom Standpunkt des kluggewordenen Alters“, so Weber in einem Brief an seinen Vetter Fritz Baumgarten (Weber ohne Jahr: 31). Die Differenzen zwischen Ossian, dem „Dichter des Nordlandes“ gegenüber „der naiven sonnigen ruhigen Dichtung des greisen“ Homer treten nach Webers Empfinden vor allem in Ossians Klage zu Tage, er habe aufgrund des Alters „seine jugendliche Armkraft und seinen jugendlichen Mut“ verloren. Das würde ein Südländer nach Webers Empfinden niemals bedauern, denn dort „kennt der Mensch nichts höheres als das Leben, als das schöne Licht der Sonne“ (Weber ohne Jahr: 32). Sieht sich der „Italiker“ mit emotionalen Krisensituationen wie Tod oder Todesangst konfrontiert, reagiert er nicht mit Indifferenz, wie etwa die Menschen des Nordens, sondern mit einer positiven Grundstimmung, da er es gewohnt war, „alles Gute von der Erde zu empfangen“ (Weber ohne Jahr: 32). Ehre, Ausharren und der heldenhafte Tod sind ihm weniger wertvoll als das Leben, das es im Kampfe, auch durch Kapitulation, zu retten gilt. In den Gedichten Ossians hingegen ist „der Tod notwendig, wenn er nur durch Flucht vermieden werden kann“ (Weber ohne Jahr: 32). Bereits als Jugendlicher bemüht er die generelle Stereotypisierung – die Dolce Vita des Südens im Gegensatz zur Schwere des Nordens. Diese Vorstellung zieht sich im Grunde durch seine gesamte Italienbeschreibung. 1911 formulierte er in einem Brief an Marianne die Devise: „Alles ist fröhlich hier, wie immer in Italien“ (Weber 1998: 200) – eine These, die er selbst in einem „dreckige[n] Italienernestchen“ (Konno 2004: 39), 1913 in Ascona, nicht grundlegend revidierte. Um die Unterschiede zwischen Norden und Süden erfassen zu können, musste Max Weber also nicht erst nach Italien fahren.

Will man nun herausfinden, warum er gerade in Rom, dem Zentrum des Katholizismus inspiriert wurde, sich über die Problematik der *Protestantischen Ethik* Gedanken zu machen, muss in erster Linie unsere schematische Vorstellung der Ewigen Stadt dekonstruiert werden. Damals wie heute haben in Rom nicht ausschließlich Italiener beziehungsweise nur „echte“ Katholiken gelebt. Exemplarische Beschreibungen des deutschen Journalisten Friedrich Noack, der damals in Rom lebte und Bücher über *Das Deutsche Rom* oder *Das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters*

verfasste, geben Zeugnis von einer deutschen Enklave, die in Rom ein soziales Netzwerk bildete, dass vom deutschen Arzt über den Handwerker bis hin zum evangelischen Pfarrer funktionierte. Es stellt sich also die Frage, in welchem Milieu Max Weber verkehrte, um herauszufinden, inwiefern er überhaupt Kontakt zu der italienischen Gesellschaft pflegte.

Außerdem muss berücksichtigt werden, dass „Kulturkampf“ eine transnationale Erscheinung meint, die für die Konstitution des „Modernen Europa“ (Lill 1992: 9) von entscheidender Bedeutung war. Der Kulturkampf in Deutschland war, wie zu Beginn der Arbeit erläutert wurde, mit der Gründung des Nationalstaates eng verknüpft. Einer ähnlichen Situation begegnen wir in Italien – auch hier fällt die Nationalstaatsgründung in die gleiche konfliktgeladene Epoche der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat. 1870⁸⁵ wurde Rom erobert, und damit zur Hauptstadt des geeinten Italiens, eines konstitutionellen Königreichs, unter der Führung der Liberalen. Die Nationalstaatsbildung konnte jedoch nur durch die Auflösung des Kirchenstaates durchgeführt werden, was als „Fall des Papsttums“ bezeichnet wird (Maurer 2005: 7). Der Kirchstaat umfasste zu der Zeit circa 18 000 qkm und 3 124 688 Einwohner (vgl. Dorn 1989) – also nicht zu vergleichen mit dem heutigen „knappen halben Quadratkilometer“ des Vatikanstaates, den extraterritorialen Gebäuden und den ungefähr 500 Einwohnern (Dorn 1989: 19). Der Papst wurde durch die Eroberung der Stadt „politisch machtlos[...]“ (Weber 1989: 477) und auch wenn ihm per Gesetz zugesichert wurde, seine Residenzen – beim Petersdom, in der Nähe der Lateranbasilika und den Sommersitz in Castel Gandolfo – uneingeschränkt zu nutzen, so fühlte sich Pius IX. als „Gefangener im Vatikan“ (Dorn 1989: 17). Die Differenzen zwischen Papsttum und Nationalstaat, die unter dem Stichwort „Römische Frage“ zusammengefasst werden, endeten erst 1929 mit Abschluss der Lateranverträge und der gegenseitigen Anerkennung als souveräner Staat. Den Gläubigen wurde 1874 von Seiten der katholischen Kirche verboten, sich an der Politik des jungen Nationalstaates zu beteiligen (vgl. Borutta 2001). Diese Restriktionen antworten auf die Formierung eines „strukturell antikatholischen nationalliberalen Staat[es]“, dem sich der „antistaatliche italienische Katholizismus“ (Traniello 1998: 523) entgegenzustellen versuchte. Nicht zuletzt führte der Konflikt zwischen Liberalismus und Katholizismus

⁸⁵ Die geschichtlichen Ereignisse des Risorgimento und der Weg zur Einigung müssen an dieser Stelle ausgeblendet werden. Außerdem werden lediglich die für uns relevanten Eckpunkte aufgezeigt, die deutlich machen, welcher Situation Max Weber in Italien begegnete. Verwiesen sei auf Romano, Sergio (1998): *Storia d'Italia dal Risorgimento ai nostri giorni*; Traniello Francesco (1998): *Katholische Kultur und katholische Bewegung*; Rumi, Giorgio (1998): *Die Rolle des Papsttums in der Geschichte des italienischen Einheitsstaates*.

in Italien zu einem innerkatholischen Streit, da die „nationalliberale Kultur“ zum Zeitpunkt der Nationalstaatsbildung ein „nicht unbedeutendes katholisches Element“ (Traniello 1998: 523) enthielt. Denn, so Sergio Romano, von den drei Zeichen, die eine Nation im Sinne einer liberalen und romantischen Ideologie des 1800 miteinander verbinden konnte – die Sprache, die Geschichte und der Glaube – konnte Italien nur auf Letzteres zurückgreifen. Zum Zeitpunkt der Einigung sprachen nur 2,5% der Bevölkerung das Italienisch im heutigen Sinne, während alle anderen ihrem lokalen Dialekt verhaftet blieben (Romano 1998: 68f.). Ähnlich wie in Deutschland wurde die Unvereinbarkeit des nationalliberalen modernen Staates mit der katholischen Kirche während des Konfliktes in den Vordergrund gestellt. Die anfängliche katholische Komponente wurde demnach auch von katholischer Seite als „monströsen Bastard“ stilisiert, der mit dem „orthodoxen Katholizismus“ nichts mehr zu tun habe (Traniello 1998: 525). Der Antagonismus zwischen Liberalen und Katholiken wurde zum „Gemeinplatz“ der öffentlichen Meinung (Traniello 1998: 523). Der italienische Antikatholizismus äußerte sich beispielsweise 1881, als die Trauerprozession anlässlich des Todes von Pius IX. zur Leichenüberführung in die Basilica S. Lorenzo Fuori le Mura von antikatholischer Seite gestoppt wurde, mit der Intention, den Leichnam des toten Papstes im Tiber zu versenken (vgl. Borutta 2001).

Manuel Borutta formuliert in diesem Sinne die klare Aussage, es habe „auch in Italien einen Kulturkampf gegeben“ (Borutta 2001: 61). So plakativ sich dies anhören mag, es zeigt die Beharrlichkeit mit der darauf verwiesen wird, dass Antiklerikalismus und Antikatholizismus auch in Italien propagiert wurden, um der Vorstellung einer ausschließlich katholisch-gläubigen Masse entgegenzuwirken, die rein statistisch gesehen ohne Widerspruch zu vermuten wäre. Die italienische Volkszählung aus dem Jahre 1861 zeigte, dass sich „98% zur katholischen Religion“ (Borutta 2001: 61) bekannten. Der Antiklerikalismus in Italien sah sich einer gänzlich anderen Situation ausgesetzt, als dies in Deutschland der Fall war.

Der Katholizismus in Deutschland war ein „Minderheitskatholizismus“ (Nipperdey 1991: 443) im protestantischen Mehrheitsgebilde, der sich hauptsächlich in Form von Vereinen organisierte und sich als „Subkultur“ konstituierte (Nipperdey 1991: 438f.). Dies ermöglichte der antikatholischen Seite wiederum, diese kleinere Gruppe als Reichsfeinde (vgl. Fehrenbach 2001; Gramley 2001) und das „Andere der Moderne“ (Borutta 2001: 59) zu stigmatisieren, wie bereits erläutert wurde. In Italien hingegen hatte die antikatholische Bewegung keine Möglichkeit, sich aufgrund der konfessionellen Komponente von den „Katholiken“ zu unterscheiden, was die Abgrenzung umso schwieriger machte, da eine konfessionelle Pluralität praktisch nicht

existierte: „Der Anteil der Waldenser und Protestanten stieg zwar bald nach der Einigung signifikant, er blieb aber insgesamt eher marginal“ (Borutta 2001: 61). Im Identifikationsprozess als nationaler, moderner und antikatholischer Staat konnte auf den Mechanismus der Exklusion nicht zurückgegriffen werden. Die Kompensation dieses Mankos spiegelte sich in den Jahren nach der Einigung vor allem an urbanen Beispielen wider: Es wurden laizistische Gebäude errichtet, die in ihrem majestätischen Aussehen und ihrer polemischen Intention die Denkmäler des Papsttums übertrumpfen sollten. Der neue Justizpalast sollte höher als St. Peter werden, anstelle der vier kleinen jüdischen Synagogen in dem so genannten Ghetto wurde eine große Synagoge errichtet (Romano 1998: 100) und das Ehrenmal Vittorio Emanuele II. rang auch Max Weber bei seinem letzten Besuch 1913 keine Bewunderung ab:

Rom war häßlich verändert. Neues drängte sich störend auf, vor allem das frostige weißgoldene Marmordenkmal: Ausdruck und Symbol des geeinten Italiens. Die Berliner Siegesallee wirkt nicht schlimmer. Wie vom Zuckerbäcker gemacht, zerstört es nicht nur die alte Piazza Venetia, sondern noch schlimmer: erdrückt und verdeckt durch Verschiebung aller Maße das dahinter liegende Kapitol. Das neue Rom hat es gewagt, sich parvenuhaft neben das alte zu stellen, und seine Künstler haben keinen Geschmack, obwohl sie die täglichen Vorbilder sehen (Weber 1989: 512).

Dass Max Weber gerade das verdeckte Kapitol als schändlich empfunden hat, mag sowohl an seinem ästhetischen Bewusstsein liegen, als auch an der Tatsache, dass dadurch die deutsche Fahne, die auf dem prestigegeladenen Hügel wehte, nicht mehr zu sehen war. Das Kapitol fungierte zu Webers Zeiten als eine regelrechte deutsche Zentrale. Hier befanden sich die Deutsche Botschaft, das Deutsche Archäologische Institut, das deutsche Krankenhaus und die protestantische Kapelle. Dieser „Heilige Hügel“ (Maurer 2005: 7), den man heute aufsucht um sich die Kapitolinischen Museen anzusehen, das Reiterstandbild von Marc Aurel zu betrachten oder aber, um einen Blick von oben auf das Forum Romanum zu werfen, nannte man damals das „Deutsche Kapitol“. Heute residieren hier sowohl Stadtrat als auch der Bürgermeister von Rom. Es kann schon als eine kleine Sensation bezeichnet werden, dass sich die preußische Regierung von diesem, damals wie heute symbolischen Ort, präsentierte. Als Wilhelm II. sogar einen „pompösen Kaiserthron“ im Palazzo Caffarelli aufstellen ließ, ging das vielen Italienern entschieden zu weit, da sie sich in ihrem Nationalstolz gekränkt und den „scheinbar allgegenwärtigen deutschen Einfluß“ (Maurer 2005: 7) nicht mehr ertragen wollten. Durch die Einigung Deutschlands und Italiens wurde aus der „gemütlichen königlich-preußischen Gesandtschaft am Stuhle Petri“ die „kaiserlich-deutsche Botschaft in der Hauptstadt Italiens“, die „auf den Fundamenten des

altrömischen Jupitertempels“ mit Stolz ihre deutsche und vor allem „protestantische“ Herkunft präsentierte (Maurer 2005: 7). Wie es der preußischen Regierung gelingen konnte, das Kapitol in ihren Besitz zu überführen, kann an dieser Stelle nicht ausführlich dargelegt werden. Das letzte und schwierigste Problem, löste sich 1870 durch den „Fall des Papsttums“ von selbst. Der Kauf des Grundstücks scheiterte jahrelang vor allem daran, dass der päpstliche Teil des „fideikommissarischen [...] Besitzes“ (Maurer 2005: 45) die Freigabe verweigerte. Ohne den Kirchenstaat wurde auch die „Nichtigkeit“ päpstlicher Fideikomnisse verkündet und die preußische Regierung musste nun mit der königlichen Regierung Italiens verhandeln. Da diese die diplomatischen Beziehungen mit dem „mächtigen Deutschen Reich“ nicht beeinträchtigen wollte, konnte der Kauf ohne weitere Probleme abgeschlossen werden (Maurer 2005: 45). Damit bewahrheitete sich, was Hermann Lessing in *Torso und Korso* bereits zwanzig Jahre früher vorhersagte:

Wie nämlich die Franzosen die Engelsburg besetzt halten, so haben die Preußen den westlichen Theil des kapitulinischen Hügels, von dem aus man ganz Rom beherrscht, schon seit Jahren okkupirt. Hier steht der Palast Caffarelli, in dessen schönen und wegen seiner Aussicht weltberühmten Räumen die protestantische Regierung zum großen Leidwesen der römischen ihr diplomatisches Lager aufgeschlagen. Auf dem Kapitol, dem denkwürdigsten Punkte Roms, der von allen Seiten sichtbar ist, die Manen des großen Friedrichs, der Jedem sein individuelles Seligwerden gestattete! Wie konnte der päpstliche Stuhl zugeben, daß hier die Preußen diese historische Position für immer besetzt hielten! [...] einst wird der Tag kommen, wo engherzige Ansichten schwinden und auf den Zinnen des Kapitols das väterliche Banner wehen wird (Lessing zit. nach Maurer 2005: 44f.).

Die päpstliche Regierung versuchte jahrelang und mit aller Entschiedenheit den Verkauf des Palazzo Caffarelli an Preußen zu verhindern, was nicht zuletzt auf die bereits erläuterten Differenzen zurückzuführen ist⁸⁶. Wenn jedoch die protestantische Konfession unter dem Kirchenstaat nur eine marginale Rolle spielte, überrascht die Schärfe, mit der sich der Heilige Stuhl gegen die protestantischen Bemühungen wendete. Ohne die Anfänge der Verstimmungen im Detail wiederzugeben, so lohnt es dennoch, einen Blick auf die Situation der preußischen Diaspora zu werfen. Die

⁸⁶ Insbesondere der „Kölner Kirchenstreit“ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war der Beziehung zwischen Preußen und dem Kirchenstaat abträglich. Er entfachte sich an der Frage der „Mischehen“. Die Kinder einer Mischehe wurden bis dahin prinzipiell in der Konfession des Vaters erzogen. Hiergegen wendete sich die Katholische Kirche und versagte Segen und Sakrament, wenn nicht garantiert war, dass die Kinder im Sinn des katholischen Glaubens erzogen würden. Die Auseinandersetzung löste eine „Rekonfessionalisierung“ aus und „begründete die Rivalitäten zwischen München und Berlin“ (Besier 1998: 10f.; vgl. Maurer 2005).

konfessionelle Intoleranz, die den Protestanten insbesondere vor 1870 in Rom begegnete, zeigte sich beispielhaft bei Tod und Begräbnis. Die Protestanten wurden „draußen an der Cestius-Pyramide an ungeweihten, nicht eingefriedetem Ort ohne Anwesenheit eines Geistlichen im Dunkel der Nacht unter die Erde gebracht“ (Esch 1995: 367). Später, etwa ab 1816, konnte man sich an einen „englischen Geistlichen wenden“, der jedoch nur „im Winter anwesend“ war – „im Sommer durfte man als Protestant nicht sterben“ (Esch 1995: 374). Der anglikanische Prediger, der „ohne bestehende Gesandtschaft“ in Rom Gottesdienst hielt, wurde von päpstlicher Seite großzügig „ignoriert“, um „Tausende“, „geldverzehrende Engländer“ nicht aus der Stadt zu verjagen (Esch 1995: 375). Diesem Beispiel folgend, zelebrierten die deutschen Protestanten 1817 den ersten „halböffentlichen Gottesdienst“ zum „300. Jahrestag der Reformation“ (Maurer 2005: 27), der von dem damaligen preußischen Gesandten am Heiligen Stuhl, Barthold Georg Niebuhr und seinem späteren Nachfolger, Christian Carl Josias Bunsen initiiert wurde. Ein Aushang im Caffè Greco machte auf den Gottesdienst aufmerksam, der in der Wohnung Bunsens, unter Anwesenheit von circa 40 Protestanten und ohne päpstliche Genehmigung gefeiert (vgl. Esch 1995) wurde. Neben der „Danksagung für Erlösung vom Papsttum“ endete die Messe mit Bunsens zukunftsweisendem Wunsch: „Ich hoffe, unsere Enkel sollen 1917 die Reformation in einer Kirche in Rom feiern“ (zit. nach Esch 1995: 373).

Während die ersten protestantischen Gottesdienste in Bunsens Wohnzimmer stattfinden und der Altar auf- und abgebaut werden musste, wuchs das Bedürfnis nach einer seelsorgerischen Stütze. Die Protestanten klagten hauptsächlich über die unzähligen Bekehrungsversuche katholischer Geistlicher, denen sie sich Tag für Tag aussetzen mussten. Die Zahlen der Konvertiten zeigten, wie erfolgreich die katholische Kirche vor allem die jüngeren Protestanten an sich zu binden wusste. „Wenn ein Norddeutscher aus einem protestantischen Lande sich plötzlich nach Rom versetzt sähe, ohne die allmähliche Stufenleiter italienisch-katholischer Eindrücke von Deutschland abwärts nach Rom durchwandelt zu haben, er müsste sich in einer Traumwelt glauben“ schreibt die jüdische Schriftstellerin Fanny Lewald und fährt fort: „Heiligenbilder, Mönche, Kardinalsequipagen, Prozessionen [...]. In Italien und namentlich in Rom tritt aber der Katholizismus in seiner ganzen riesenhaften Größe und Festigkeit auf [...]. Die Konsequenz ist es, die den Katholizismus stark macht“ (zit. nach Maurer 2005: 54). Und selbst Bunsen, dem die Realisierung einer evangelischen Gemeinde vorschwebte, sah die größte Schwäche in der „Erbärmlichkeit und Zerfallenheit unseres Protestantismus“ begründet, dessen Zerfall „freilich gleich nach der Reformation angefangen zu haben“ schien. Statt „einfacher und wirklicher evangelischer Freiheit“

werden „theologische hyperkritische Spitzfindigkeiten und Klammern festgestellt“, die nur für „Theologen“ und nichts für die „Gemeinde“ seien (zit. nach Maurer 2005: 54f.). Die unmissverständlichsten Bekehrungsbemühungen gingen jedoch von den Konvertiten aus, die als „Neu-Katholiken“ ihre ehemaligen Glaubensgenossen zu erpressen versuchten (Maurer 2005: 55).

Diese Umstände machten die Anwesenheit eines protestantischen Priesters, zur Schaffung von Stabilität und Einheit, unumgänglich. 1818 wurde der Antrag auf „Abordnung eines Predigers an die preußische Gesandtschaft Rom“ gestellt (Esch 1995: 375) und stattgegeben, woraufhin ein vierundzwanzigjähriger Pietist, Heinrich Schmieder, als erster protestantischer Pfarrer in Rom seine Arbeit aufnahm (Esch 1995: 376). Bunsen, der bereits seit 1817 im Palazzo Caffarelli auf dem Kapitol zur Miete wohnte, wurde 1823 Niebuhrs Nachfolger und seine private Wohnung somit zur preußischen Gesandtschaft (vgl. Esch 1995)⁸⁷. Hier wurde nun auf dem Kapitol unverzüglich eine „Gesandtschaftskapelle“ eingerichtet, die „fast hundert Jahre, bis zum Ersten Weltkrieg“ den „Mittelpunkt der Gemeinde“ bildete (Esch 1995: 379).

Auf dem „Heiligen Hügel“ Roms stand nun eine protestantische Kapelle, die die päpstliche Regierung nur schwerlich ignorieren konnte. Es wurde ein Taufbecken aufgestellt, eine Orgel angeschafft, ein Kirchenchor gegründet, „Katechismusstunden“ für „Handwerker“, abendliche „Schriftauslegung“ und Gespräche über Glaubenslehre angeboten (Esch 1995: 381; Bastgen 1929: 111). Aus katholischer Sicht wurden die Vorgänge mit Misstrauen beobachtet und so berichtet der Jesuitenpater Pierre-Jean Beckx im Jahre 1828: „Die Führer der Protestanten betreiben eine Verschwörung, um ihre Irrtümer nach Italien, ja sogar, was besonders empörend ist, in die Stadt Rom selbst einzuführen“. Nah seiner Einschätzung „fördert besonders der preußische Hof, und Herr Bunsen [...] dieses unwürdige Geschäft“. Bunsen erscheine ihm als „sehr erfahren in häretischen Angelegenheiten. Er heuchelt in Rom höchste Verehrung gegenüber dem Heiligen Vater – und dennoch, sobald er mit den Seinen zusammen ist, erzählt er nichts als Schreckliches und Lächerliches über die Katholiken und das ihnen Heilige“ (zit. nach Maurer 2005: 51).

Völkerrechtlich gesehen konnte die päpstliche Seite nichts gegen eine Privatkapelle unternehmen (Bastgen 1929) – beispielsweise unterhielt die russische Gesandtschaft ebenfalls eine griechisch-orthodoxe Glaubensstätte und „niemand sagte etwas dagegen“, (Bastgen 1929: 110). Die Protestantische hingegen wurde als „ständiger Protest“, dem

⁸⁷ Die Gesandtschaften waren meist in der Privatwohnung des Gesandten untergebracht. Es wurde also kein eigenes Gebäude angekauft oder gemietet. Größe und Exklusivität richtete sich nach dem Geldbeutel des Gesandten, dessen Aufwendungen nicht entschädigt wurden (vgl. Maurer 2005).

Haupte der Kirche ‚ein Ärgernis‘“, da sie nicht mehr privat, sondern öffentlich wurde, weil Bunsen „aus seiner Kapelle ‚eine Reklame‘“ machte (Bastgen 1929: 110). So berichtete man dem österreichischen Staatskanzler Fürst Metternich: Es scheint, „daß man eine Art Ruhm darin sucht, auf dem Kapitol im Besitze des protestantischen Kultes und der protestantischen Lehre zu sein“ (Capaccini zit. nach Bastgen 1929: 110).

Um die Ereignisse zusammenzufassen: „Der Papst war aufs äußerste [...] gereizt“ (Bastgen 1929: 98). Bunsen wurde mehrmals mitgeteilt, dass

der Papst bei aller Achtung vor den unantastbaren Rechten der fremden Gesandtschaften in ihrer Wohnung, das Bestehen eines akatholischen Kultes fürderhin nicht mehr gestatten könne, und zwar eines Kultes, den man mit einer gewissen Öffentlichkeit vorzunehmen gedenke, und das unter den Augen des Oberhauptes der Kirche (Bastgen 1929: 127).

Trotz aller Drohungen und Ankündigungen nahm Bunsen keine Kursänderung vor, errichtete 1835 auf dem Kapitol ein Krankenhaus, ein Jahr später das Archäologische Institut und zwei Jahre später eine Schule für protestantische Kinder (vgl. Maurer 2005; Esch 1995) – ohne jemals eine päpstliche Genehmigung beantragt zu haben.

Nach der deutschen Reichseinigung wurde das Krankenhaus auf Staatskosten großzügig umgebaut, wobei so genannte „Loggien“ eine „Liegekur‘ an der frischen Luft“ ermöglichten. Die „Casa Tarpea“ entwickelte sich nach 1880 zu einem sozialen Treffpunkt des Deutschen Kapitols (Maurer 2005: 63), da man mit Kranken alleine die Zimmer nicht belegen konnte und die Räume deshalb auch an „Stipendiaten“ oder „wissenschaftliche Gäste“ vermietet wurden. Theodor Mommsen hatte hier sein „bevorzugtes Eckzimmer“ (Maurer 2005: 63) – ob sich Max Weber knapp fünfzig Jahre später in einer Krankenloggia einmietete, um seine Depressionen zu kurieren, kann wahrscheinlich erst beantwortet werden, wenn die Briefe aus jener Zeit vollständig ediert sind. Sicher ist jedoch: Den Deutschen, die nach Rom kamen, um ihre Italiensehnsucht zu befriedigen, wurde hier in der Ewigen Stadt ein ordentliches Stück Heimat präsentiert. Der „Heilige Hügel“ wurde zu einem Protestantischen und die preußische Enklave zeigte den Willen, ihre „konfessionelle Identität zu bewahren und notfalls zu verteidigen“ (Esch 1995: 368). Als Max Weber die Ewige Stadt besuchte, verfügten die römischen Protestanten über ein Selbstbewusstsein, dass sie unter der päpstlichen Regierung zu behaupten wussten. Protestantismus und Nationalismus wurde im Zentrum des Katholizismus sublimiert und auf dem „Kapitol, dem Mittelpunkt der Welt“ (Esch 1995: 422) prestigebewusst ausgestellt. Während Max Webers Aufenthalt diskutierte man vor allen Dingen, wann Rom endlich eine evangelische Kirche bekommen sollte. Dieser Gedanke spaltete die römischen Protestanten, da „die

Notwendigkeit des ganzen Unternehmens [...] wegen der Existenz der Botschaftskapelle von vielen verneint wurde“ (Esch/Uhl 1999: 7). Bereits 1899 hatte man ein Grundstück in der Via Toscana erworben, wo die heutige Evangelische Kirche steht, und seitdem begannen die ersten Kirchenbauplanungen. Ziel war es, eine eigene, und von der deutschen Botschaft unabhängige, „deutsche evangelische Gemeinde“ zu konstituieren, unter Angliederung an die Preußische Landeskirche. Dass sich für die Auseinandersetzung nicht nur die römischen Protestanten interessierten, verdeutlicht ein knapp dreispaltiger Artikel in der „Christlichen Welt“ aus dem Jahre 1900, der mit dem Titel *Die Verhältnisse der deutschen Evangelischen in Rom*, überschrieben wurde, und die Begebenheiten wie folgt wiedergibt:

Schon seit 75 Jahren erschallt deutsche evangelische Predigt in der Botschaftskapelle auf dem Kapitol. Seit einer Reihe von Jahren ist für die leibliche und geistliche Pflege unserer Glaubensgenossen durch Kaiserswerther Diakonissen viel geschehen. Aber was noch fehlt, ist die den evangelischen Ordnungen entsprechende Zusammenfassung der evangelischen Glaubensgenossen deutscher Zunge und damit die gemeindliche Grundlage für die Seelsorge, welche den Einzelnen nachgeht [...]. Darum ist es in deutschen Herzen schon lange als eine Aufgabe evangelischer Bruderliebe empfunden worden, daß sie eine deutsche evangelische Gemeinde mit allen ihren Segnungen finden und, wie andere evangelische Gemeinschaften in Rom, schließlich auch zu einem würdigen Gotteshause gelangen (Christliche Welt 1900: 22).

Max Weber dürfte, nicht nur weil er selbst einmal für die „Christliche Welt“ geschrieben hat, über die Ereignisse informiert gewesen sein. Vor diesem Hintergrund tritt die Ewige Stadt in ein anderes Licht, weshalb Webers Aufenthalt in Rom differenzierter betrachtet werden muss, um am Ende entscheiden zu können, ob er „gleichsam in ‚Stubenluft‘“ (Esch 1995: 419) oder unter und vor allem mit Italienern weilte. Dieser Frage wird sich das folgende Kapitel widmen. Einleitend wird die Zielsetzung seiner Reisen kurz dargelegt und sein Aufenthalt in Italien an einem Fünf-Phasen-Schema vereinfacht dargestellt.

2. Rom „protestantisch erlebt“? – Max Webers Spuren in der Ewigen Stadt

„Mir haften einige der Bilder aus Sizilien unauslöschlich und – wie meist – werde ich die Reise erst in der Erinnerung wirklich ganz genießen. Während man die großen Eindrücke hat, machen sie einen stumm“ (Weber, Marianne 1989: 368), schreibt Max Weber 1906 an seine Mutter und es scheint, als überschreibe er mit dieser Aussage mehr als zwei Jahre in beispielhafter Weise. Rom gehört in diese stumme Zeit. Bis auf wenige Ausnahmen⁸⁸ sind Webers römische Monate bislang unbeachtet geblieben und selbst die Herausgeber der Weber-Briefe beharren auf der Aussage, Weber sei eben krank gewesen und habe Rom hauptsächlich zur Genesung genutzt⁸⁹. Betrachtet man die Schilderungen Marianne Webers im *Lebensbild*, so kann dieser Aussage jedoch nur mit Einschränkung zugestimmt werden. Die Wohnung in Heidelberg, den „Ort der Qual“ (Weber, Marianne 1989: 255) hatte das Ehepaar im Jahre 1900 aufgelöst, es folgten Sanatoriumsaufenthalte und eine Reise nach Ajaccio, bis sie im März 1901 in der italienischen Hauptstadt ankamen⁹⁰, aber nicht langfristig dort blieben. Ihr Bericht des Italienaufenthalts von März 1901 bis April 1903 kann in fünf Phasen untergliedert werden, die den gesundheitlichen Zustand Max Webers wie folgt beschreiben:

„Im März gehen sie nach Rom, der Schützling kommt mit“ (Weber, Marianne 1989: 260) – so wird die erste Anreise in der Ewigen Stadt angekündigt, die von Vorfreude geprägt und mit einer hohen Erwartungshaltung verbunden ist: „Weber will Krankheit und Erdschwere versenken in das gewaltige Meer der Eindrücke“ (Weber, Marianne 1989: 260). Er will „sinnfällig erleben“ und seine „historische Phantasie“ beflügeln: Rom sei „besser als alle Therapie“ (Weber, Marianne 1989: 260). Allerdings sind Max und Marianne Weber nicht alleine unterwegs, sondern werden von Otto Benecke begleitet, den Marianne als „fein organisierten klugen Jüngling“ beschreibt (Weber, Marianne 1989: 258) und dem sich das Paar den „öden Winter“ über angenommen hatte. Otto Benecke litt unter psychischen Störungen, die sich unter anderem in „Apathie und tiefer Benommenheit“ äußerten. Max Webers eigene Genesung wurde

⁸⁸ Bereits im Einleitungskapitel wurde auf die Forschungslücke aufmerksam gemacht, die bislang nur von Hersche, Peter (1996): Max Weber, Italien und der Katholizismus; Hersche, Peter (2006): Die Protestantismus-Kapitalismus-These; Kaesler, Dirk (2004b): Sonnig, gegenwartsfroh, katholisch aufgearbeitet wurden. Auch Oexle, Otto Gerhard (2003): Max Weber und das Mönchtum verweist auf Rom als Entstehungsort der *Protestantischen Ethik*.

⁸⁹ Birgit Rudhardt und Manfred Schön, die Bearbeiter der Weber-Briefe vertreten diese These. Erstere schrieb am 9. September 2004 in einem Brief: „Man darf nicht vergessen, daß Max Weber in diesem Zeitraum mehr oder weniger krank war und sich schonen mußte“.

⁹⁰ Ein Brief an Carl Neumann wurde bereits aus Rom am 11.11.1900 geschrieben.

durch seine Anwesenheit gehemmt, da Otto als „unerträglicher Druck“ empfunden wurde (Weber, Marianne 1989: 260), was seine Abreise immer dringlicher machte. Ohne den „Kranken zu verstören“, wurde Otto Beneckes Abschied langsam vorbereitet. Dieser erste Romaufenthalt kann mit den Schlagwörtern Krankheit, Last und Enttäuschung überschrieben werden, da die erhoffte Therapie – „Rom als Heilmittel“ – ihren Dienst anfänglich versagte (Weber, Marianne 1989: 260).

Die zweite Phase ist durch „Abreisen“ beziehungsweise „Abschiede“ gekennzeichnet. Otto Benecke fährt nach Hause zu seiner Familie, Max Weber hingegen will Rom „für längere Zeit“ verlassen, um die „Pein der letzten Wochen“ zu vergessen und „durch andere Eindrücke zu überdecken“ (Weber, Marianne 1989: 262). Das Paar reist nach „Neapel und Umgebung“, wo Max Weber sein „Gleichgewicht“ wiederfindet und sich die Formel bewährt: Je weniger „Erinnerung an die Heimat“, desto besser für Webers Gesundheit (Weber, Marianne 1989: 263).

„Dann kehren sie nach Rom zurück, um sich gemeinsam der Reliquien übereinander geschichteter Jahrtausende zu bemächtigen“ (Weber, Marianne 1989: 263), so Marianne Weber, was wiederum ihre erwartungsvolle Haltung gegenüber der positiven Wirkung der italienischen Hauptstadt verdeutlicht. Von der „leichten Frühsommerhitze“ bis zu den Entspannungsphasen in den römischen Grünanlagen wird diese dritte Phase wie ein mehrmonatiger Urlaub beschrieben, bei dem die Klage um den gestörten Schlaf die einzige Verstimmung darstellt: „Der Kampf um Ruhe und Schlaf ist wirklich manchmal schwieriger als der Kampf um die Weltanschauung; was könnte man leisten, wenn man sieben Stunden ruhigen Schlafs bekäme!“ (Weber, Marianne 1989: 263).

Im Hochsommer verlassen sie Rom, um in der Schweiz „Höhenluft zu erproben“ (Weber, Marianne 1989: 263). Hier kommt es zu einem gesundheitlichen Rückfall Max Webers und die „im Süden gebändigten Dämonen rütteln an ihren Ketten“ (Weber, Marianne 1989: 263). Bis sich Weber an das „Höhenklima“ gewöhnt hat, durchlebt er eine „depressive“ Periode.

„Im Herbst kehren die Gefährten zum drittenmal nach Rom zurück, diesmal für den ganzen Winter“ (Weber, Marianne 1989: 264). Diese fünfte und wesentliche Phase seines Italienaufenthalts von Oktober 1901 bis März/April 1902 unterscheidet sich von den anderen. Sie empfangen Besuch, von Max Webers Mutter und Friedrich Naumann, die sie in die Geheimnisse der Stadt einführen, Max Weber besucht einige Bibliotheken, und das Paar beginnt in Rom zu leben und einen Alltag zu gestalten. Bis zum Oktober 1901 kann also der Aussage, Weber sei hauptsächlich krank gewesen, durchaus zugestimmt werden. Die Zeit danach muss hingegen differenzierter betrachtet werden. Was wissen wir überhaupt von Max Webers römischem Winter?

Wie bereits erwähnt wurde, bringt erst die Erinnerung Max Weber tatsächlich zum Sprechen, weshalb die späteren Briefe teils kleine Anmerkungen bergen, die etwas über seinen Aufenthalt in Rom erzählen. So schreibt er an seine Mutter, als das Paar 1913 erneut eine Reise nach Italien plant: „Im Oktober sind wir 14 Tage – 3 Wochen in Rom. Leider können die alten Martinis uns nicht nehmen, die Zeit ist ihnen zu kurz für die Arbeit, damit haben sie recht [sic]. Wir nehmen dann 2 kleine Zimmerchen und leben so, wie vor nun 13 Jahren, in den Künstlerkneipen“ (Weber 2003: 326).

Die Künstlerkneipen Roms, das war beispielsweise das berühmte Caffé Greco in der Via Condotti, das als „Kaffehaus“ bezeichnet wurde und wo sich zu Goethes Zeiten die „allgemeine Briefablage für die Deutschen“ (Noack 1912: 170) befand. Als sich Max Weber in Rom aufhielt, war das bereits Nostalgie. Nun tagten in dem ehemaligen „Mittelpunkt von Deutschrom“ (Noack 1912: 170) die „italienische[n] Künstler und ein Polenklub“. Die Deutschen besuchten es nur noch, um aus „pietätvoller Neugierde einen Blick in die historischen Räume zu werfen“ (Noack 1912: 171f.). Ansonsten war das Café Aragno in der Via del Corso ein beliebter Ort, wo sich 1913 laut Maria Luise Gothein auch viele Heidelberger trafen (Weber 2003: 26), weshalb anzunehmen ist, dass dies Max Webers Künstlerkneipe war. Jakob Julius David hat in dem Roman *Die Troika* die Atmosphäre des Cafés mit folgenden Worten beschrieben: „In jenem Café Aragno am Korso, wo man alle Welt findet, alle Laute vernimmt, nur nicht das stolze Idiom der Römer, das sich vor allen Mundarten Italiens durch herrischen Schritt und feierlichen Klang auszeichnet“ (David 1901: 1). Nach dieser Beschreibung könnte vermutet werden, dass sich Max Weber nicht unbedingt mit Einheimischen umgeben hat, sondern die Orte aufsuchte, wo hauptsächlich Fremde weilten, die sich Rom entweder als Wahlheimat, als Tourist oder als Winterrömer ausgesucht hatten. Bezogen auf die ersten beiden Rombesuche kann dem sicher zugestimmt werden.

Ihren römischen Winter hingegen verbrachten sie bei den „alten Martinis“, eine „angenehme italienische Familie“, die ihnen ein „ungestörtes Asyl“ gewährt hatte (Weber, Marianne 1989: 264). Als Max Weber am vierten Oktober⁹¹ 1901 von seinem damaligen Schulfreund Karl Schellhaß im „Künstlerverein“ eingeführt wird, hinterlässt er die Adresse „Via Cicerone 35“. Es ist anzunehmen, dass dort die Familie Martini lebte, wo sich Max und Marianne Weber auf der ersten Etage⁹² eingemietet hatten. Heute befindet sich in dem 1889 erbauten Gebäude das „Hotel Isa“, und von der

⁹¹ Nachträglich wurde Oktober durchgestrichen und durch „Nov.“ ergänzt. Die nachfolgenden Einträge hingegen werden mit Oktober weitergeführt, der darüber stehende Eintrag endet mit dem 30. September (KV: 22/7).

⁹² Die folgenden Informationen stammen von dem jetzigen Besitzer des Hotels, Signor Paganelli.

„Sitzgelegenheit mit Schreibtischchen im Corridor à la Martini“ ist nichts mehr zu sehen (Weber 1990: 537). Allerdings befand sich das Gebäude, damals wie heute, in unmittelbarer Nähe zum Papst: Die Via Cicerone, gelegen im Viertel „Prati“ unweit der Piazza Cavour, liegt wenige hundert Meter vom Petersplatz entfernt. Die „Peterskuppel“ (Weber, Marianne 1989: 264), die seine Mutter neben den Katakomben oder dem Pantheon ganz besonders angesprochen hatte, konnte sie von der Dachterrasse ihres Sohnes in vollstem Maße, praktisch aus der Nähe betrachten.

Wie intensiv Webers Kontakt zu den Martinis war, muss vorläufig unbeantwortet bleiben. Es stellt sich eher die Frage, ob sich Max Weber überhaupt mit ihnen, beziehungsweise mit Italienern im Allgemeinen, unterhalten konnte. Er selbst bedauerte am 5. Mai 1908 in einem Brief an Karl Vossler, dass er mit dessen italienischer Ehefrau, Esther Vossler⁹³, noch kein Wort gewechselt habe: „Ich spreche leider ja zu erbärmlich italienisch“ (Weber 1990: 563). Selbst wenn sein gesprochenes Italienisch zu Wünschen übrig ließ, so hatte Vossler keine Bedenken, ihm ein Buch von Benedetto Croce zuzusenden. Am 11. Juli 1905 teilt er Croce mit:

Ein Exemplar der *Logik* habe ich Dr. Radbruch gegeben, der eine kleine Besprechung darüber schreiben will, ein weiteres Prof. Max Weber, einem der besten Köpfe in Heidelberg, der in den Ferien Ihre Arbeit lesen wird. Das dritte Exemplar ist noch verfügbar. Ich würde es Windelband geben, wenn ich sicher wäre, daß er Italienisch liest (Vossler 1955: 79).

Demnach war es in Gelehrtenkreisen nicht unbedingt üblich, italienische Texte lesen zu können. Vielleicht unterzog Max Weber seine Sprachkenntnis einer überaus kritischen Selbstwahrnehmung. Seine Mutter empfand sein italienisches Sprachrepertoire während des Urlaubs nicht nur ganz passabel, im Gegenteil, sie war erstaunt, wie „er sich in Sprache und Umgebung eingelebt hat, als wäre er schon jahrelang hier“ (Baumgarten 1964: 639). Nach seiner Rückkehr konnte er zumindest seinen Gemütszustand auf Italienisch zusammenfassen: „La pioggia mi fa molto bene – ho dormito, non bene, neanche molto, ma assai, e posso lavorare, non molto, ma un poco. Dunque sta bene...“ (Weber, Marianne 1950: 297)⁹⁴.

⁹³ Ob er Karl und Esther Vossler auch in Rom getroffen hat, darüber gibt es bislang keine Informationen. Frau Vosslers Vater, Graf Domenico Gnoli, war jedoch Direktor der Nationalbibliothek Vittorio Emanuele in Rom, weshalb eine Verbindung nicht ganz auszuschließen ist (Weber 1990: 563).

⁹⁴ Frei übersetzt heißt das: „Der Regen tut mir sehr gut – ich hab nicht gut geschlafen, auch nicht lange, aber ausreichend und ich kann arbeiten, nicht viel aber ein bisschen. Also, es geht schon...“. Dass Max Weber „assai“ benutzt, deutet darauf hin, dass er sich gewählt auszudrücken weiß und kein Italienisch für Anfänger benutzen muss.

Nun sind im Zusammenhang mit den Martinis ein weiterer Name und eine Adresse genannt worden, die bei Max Webers Aufenthalt in Rom von Bedeutung waren: Karl Schellhaß und der „Künstlerverein“. Der Künstlerverein wird später thematisiert werden – an dieser Stelle wenden wir uns Webers Bekanntschaften zu. Schellhaß, den Marianne Weber als „Jugendfreund“ bezeichnet (Weber 1989: 266), arbeitete seinerzeit am „Königlich-Preußischen-Historischen Institut“, das sich in der Nähe des Pantheons, in der Dogana Vecchia 29, im zweiten Stock des Palazzo Giustiniani befand (vgl. Elze 1988). Aus konfessionellem Blickwinkel betrachtet, mutet es etwas seltsam an, dass sich in der ersten Etage der „Sitz der italienischen Massoneria“, der Freimaurer, befand, wohingegen der dritte Stock von einem Kardinal bewohnt wurde und in der Mitte also das „Königlich-Preußische-Historische Institut“ war (Braubach 1965: 512).

Schellhaß war mit der Edition der Nuntiaturberichte beschäftigt, galt als „tüchtig“, da er eine „allgemein anerkannte Arbeit geleistet“ hatte, vermochte jedoch keine „wirkliche Verbindung zwischen der deutschen Wissenschaft und Italien“ herzustellen (Braubach 1965: 512). Dies lag wohl nicht zuletzt daran, dass er viel Zeit darauf verwendete, die Institutszeitschrift *Bibliographie und Nachrichten* herauszugeben, in der alle italienischen Neuerscheinungen der mittelalterlichen und neuzeitlichen Geschichte zusammengestellt und dem deutschen Leser präsentiert wurden. Er sammelte „mehr als 26.000 Titel in 17 Jahren“ – ein Unterfangen, das nach seiner Pension niemand in dieser Gestalt fortzuführen gedachte (Elze 1988: 26). Zu der Zeit, als sich Max Weber in Rom aufhielt, arbeitete er unter anderem an seinem Spezialgebiet, der Gegenreformation, was für Max Weber wahrscheinlich nicht ganz uninteressant gewesen sein dürfte. Ihn besuchte Max Weber, zur Freude seiner Frau, öfter am Institut:

Die Besserung hält an. Auch zu sprechen traut er sich wieder, kann ab und an die Klausur durchbrechen und in geistigen Austausch mit andern treten. Er sieht den Jugendfreund Prof. Schellhaß am Historischen Institut und disputiert mit dem jungen Historiker Haller. [...] Max geht es gut! Ich bin täglich voll stillen Danks. Gestern hat er fast 3 Stunden mit Dr. Haller geplaudert, er ging schon um $\frac{1}{2}$ 3 Uhr ins Historische Institut und kam erst um $\frac{1}{2}$ 7 Uhr zurück (Weber, Marianne 1989: 266).

Der junge Historiker, Johannes Haller, hielt sich, nachdem er seine Promotion bei Erdmannsdörffer abgeschlossen hatte, seit Mai 1882 in Rom auf. Auch ihn hatte seine Italiensehnsucht in die italienische Hauptstadt verschlagen, wie er seinem Doktorvater kurz nach seiner Ankunft mitteilte: „Ich bin hier so glücklich und mit meinem Schicksal zufrieden, wie man es auf der Welt nicht mehr beanspruchen darf. Schon jetzt scheint mir, daß, wer mit offenen Augen und offenem Herzen einmal in Italien war, nie mehr ganz unglücklich werden kann“ (Ernst 1949: 4). Zuerst war Haller Gast, später

Mitarbeiter am „Königlich Preußischen Historischen Institut“, wusste jedoch, sich in Rom vielerlei Verbindungen aufzubauen:

Er beschreibt seinem Lehrer [Erdmannsdörffer], wie alles, was zur Fahne der Historie schwöre, die Gelehrten deutscher Sprache des Preußischen, des Österreichischen Institutes und des Instituts der Görres-Gesellschaft sich allwöchentlich in einer Osteria versammle und die anwesenden Italiener durch den ungewöhnlichen Anblick einer deutschen Kneiperei mit dem üblichen Chorgesang in staunende Verwunderung versetzte (Ernst 1949: 4).

Haller kannte sich im Milieu der deutschen Wissenschaftler aus, wo er insgesamt „sechseinhalb Jahre tätig war“ (Kaesler 2004b: 281). Max Weber und Johannes Haller begegneten sich jedoch nicht ohne Vorbehalte. Sie kannten sich bereits aus früheren Jahren, waren jedoch im Streit auseinander gegangen: „Weber hatte dem Baltendeutschen Haller den Vorwurf der Hochmütigkeit gegenüber dem ‚plebejischen Bürgertum‘ gemacht, was Haller derart in Zorn versetzt hatte, dass er Webers Brief verbrannte und den Kontakt mit ihm abbrach“ (Kaesler 2004b: 281). Auch hier in Rom waren die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen alles andere als einmütig und wurden mit einer gewissen Härte ausgetragen. So spricht Marianne Weber von dem „sehr gescheute[n] Dr. H. [Johannes Haller]“, der zu Besuch kam, um mit „Max zwei Stunden über die schwierigsten Dinge“ zu sprechen. „Es ging so recht aus dem Vollen und so plastisch und scharf wie nur je früher. Die Nacht darauf gab’s dann freilich Unruhe und Trional“ (Weber, Marianne 1989: 267). Auch wenn diese Gespräche in emotionaler Weise geführt wurden, so muss Weber sehr positiv über Haller gedacht haben, wie er Rickert in einem Brief vom 31.5.1905⁹⁵ mitteilte:

Heute wollte ich Sie nur auf Professor J. Haller aufmerksam machen, falls v. Below nicht zu gewinnen wäre. H. ist ein fein erzogener Balte, unsres Alters (jung-verheirathet), war früher Privatdozent in Basel (ging weg, weil man ihm, wie dort üblich, die Versprechungen nicht hielt – wegen dieses schneidigen Verhaltens – er war fast ganz mittellos – gilt er seitdem als ‚kratzbürstig‘. O die professoralen deutschen Schlappschwänze!) – , dann am histor. Institut, Rom, dann Extr. Marburg., jetzt Ord. Gießen. Jeder Blick in sein ‚Papsttum und Kirchenreform‘ zeigt Geist und Scharfsinn; an der Vorrede, die Leo XIII. rühmt, darf man sich nicht stoßen, er ist dem Vat. Archiv eben thatsächlich verpflichtet. Ich habe mich in Rom mit niemand so vorzüglich unterhalten wie mit ihm und war ganz unglücklich – ich war an der Riviera – als die Fakultät hier ihn hinter den recht rühriegen, aber als Persönlichkeit unentwickelten N.N. zurückstellte (an 3. Stelle), nur weil M.,

⁹⁵ Da der Brief noch nicht ediert wurde und Webers Handschrift schwer zu lesen ist, mussten einzelne Wörter ausgelassen werden – dies wird jedoch gekennzeichnet. Auch in diesem Brief wurden nachträglich Namen unkenntlich gemacht, was erschwerend hinzukommt. Der Brief findet sich vollständig im Anhang. An dieser Stelle sei Frau Dr. Rotraud Becker aus Regensburg herzlich gedankt, die mir beim Entziffern behilflich war.

der sich zum Rentier entwickelt, den denkbar ‚bequemsten‘ Kollegen haben möchte. Ich müßte Finke schlecht kennen, oder er wird sich nicht widersetzen, da er hofft, wenn H[aller; S. Sch.] sein Kollege ist, wird er an der Rezension seiner Bücher behindert sein (H. hat Fs ‚Konstanzer Konzil‘ sehr scharf behandelt, in Rom kroch F. förmlich vor H.). Jedenfalls könnte ich Ihnen rathen, auch einmal bei [Namen konnten nicht entziffert werden] zu fühlen, ob dieser meines Erachtens tüchtigste aller jüngeren Mittelalter-Menschen nicht zu gewinnen ist (GStA PK, VI. HA, Nr.25: 19, 20).

Das Werk *Papsttum und Kirchenreform*, das von Weber außerordentlich gelobt wird, erschien 1903. Haller dürfte sich also während Webers Romaufenthalt hauptsächlich damit beschäftigt haben, auch wenn stets an ihm bewundert wurde, er arbeite „eifrig und schnell“ (Ernst 1949: 5). Dies wird auch an seiner Publikationsliste deutlich – neben dem bereits erwähnten, 550 Seiten schweren Werk veröffentlichte er im gleichen Jahr *Concilium Basiliense*, das gute 400 Seiten umfasste, hielt einen Vortrag über den *Ursprung der gallikanischen Freiheiten* und rezensierte Neuerscheinungen (Ernst 1949: 19). Dass sich Haller in seiner Vorbemerkung positiv über Leo XIII. äußerte, ist insofern nachvollziehbar, da er ihm in gewisser Weise seinen Arbeitsplatz verdankte. Leo XIII. öffnete 1880/81 das Vatikanische Archiv und machte es der wissenschaftlichen Forschung zugänglich. Im Zuge der Öffnung konnte die Gründung eines Historischen Instituts zum Nutzen für die „eigene nationale Historie“ (Esch 2004: 128) legitimiert werden. Die Öffnung des Vatikanischen Archivs wurde von Fritz Ernst als „Rennen der Goldgräber in ein neues Feld“ bezeichnet, an dem sich Haller mit Leidenschaft beteiligte (Ernst 1949: 4). Dennoch ist die Neugründung des ausländischen Instituts nicht ohne Schwierigkeiten verlaufen, wobei gerade die Finanzierungsfrage ein Hemmschuh des Unternehmens darstellte⁹⁶. Während Max Webers Aufenthalt spielten sich dort in personeller Hinsicht einige Querelen ab, die öffentlich ausgetragen wurden. In unterschiedlichen Polemiken monierte ein anonymmer Autor die „Organisation und bisherige Tätigkeit des nunmehr ein Dutzend Jahre bestehenden Instituts (Braubach 1965: 509). Der Verfasser war der spätere Institutsdirektor Paul Fridolin Kehr. Es ging

⁹⁶ Als die Konstituierung einer „Historischen Station“ am Vatikanischen Archiv von den Historikern Heinrich von Sybel, Georg Waitz, Wilhelm Wattenbach und Julius Weizsäcker vorgeschlagen wurde, lehnte das Finanzministerium die beantragten Etatmittel ab. Die Historiker, die eine Partizipation der Deutschen „Goldgräber“ für ausgesprochen wichtig erachteten, konnte die Gunst des Geheimrats Friedrich Althoff im Kultusministerium erlangen, der ihnen Unterstützung zusagte und die Finanzierung des Instituts sicherte. 1898 wurde das Institut im Ressort der Archivverwaltung als fester Bestandteil aufgenommen, womit seine Finanzierung für die weiteren Jahre gesichert war (Elze 1988: 15). Die Differenzen traten in der Verteilung der Aufgaben zu Tage – vor allem zwischen den Ansprüchen der „Römer und den Erwartungen in Berlin. Nach Ansichten Berlins sollte in Rom recherchiert und vor allem publiziert werden, was von Sybel als „untergeordnete Arbeit“ bezeichnet wurde, weshalb nur minder qualifizierte Historiker gesendet wurden (Elze 1988: 16). Die „Römer“ hingegen wollten eine Bibliothek aufbauen, die für deutsche und italienische Wissenschaftler nutzbar sein sollte um die Kontakte zwischen den Wissenschaftlern zu festigen (Elze 1988: 16).

vor allem um die Frage, ob das preußische Institut, das sich in einer offensichtlichen Krise befand, in ein Reichsinstitut umgewandelt werden müsse oder nicht. Eine solche Transformation hätte die „Trennung von Institut und Archivverwaltung“ (Braubach 1965: 511) bedeutet, weshalb sich mehrere Stimmen dagegen aussprachen. Als Max Weber das Historische Institut frequentierte, hatte sich gerade eine kleine personelle Sensation ergeben: Das „Königlich-Preußische-Historische Institut“ wurde seit Januar 1902 von einem Katholiken, dem aus Breslau kommenden Aloys Schulte, geleitet. Inwiefern Max Weber mit ihm, vor allem über Schellhaß und Haller, Kontakt hatte, kann noch nicht beurteilt werden. 1904 erschien Schultes Werk *Die Fugger in Rom: 1495-1523*, wobei Schultes geschichtliche Ausarbeitungen zum kirchlichen Finanzwesen durchaus Gesprächsthemen ergeben hätten. Zumindest zitierte ihn Max Weber in seinem Aufsatz *Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* als auch in *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Haller scheint in Rom ein wesentlicher Gesprächspartner gewesen zu sein, den Max Weber sehr zu schätzen wusste und der ihm möglicherweise die Türen zum deutsch-römischen Wissenschaftsbetrieb öffnete – auch wenn wir darüber bislang wenige Informationen haben. Allerdings tauchen die Namen Weber, Haller und Schulte in den Adunanz-Büchern des Deutschen Archäologischen Instituts am 20. Dezember 1901 gemeinsam auf (siehe Anhang). Es ist nicht auszuschließen, dass sich Max Weber, zusammen mit seinen deutsch-römischen Kollegen, den Vortrag von Mau *Der betende Knabe im Berliner Museum* anhörte und sich danach über *Rätselhafte Marmorfragmente mit einem neuen attischen Bildhauernamen* sowie *Augustische und hellenistische Kunst, mit Bezug auf ein Relief der Ara Pacis*, referiert von Hartwig und Petersen, informierte.

Allerdings haben wird die Beziehung Max Webers zu Johannes Haller bislang nur aus Webers Blickwinkel betrachten können. Begibt man sich auf Hallers Seite, so entsteht der Eindruck, als seien die Auseinandersetzungen stets zu seinen Ungunsten verlaufen. Haller äußert sich in seinen Lebenserinnerungen weitaus weniger respektvoll, als wir es von Weber in dem Brief an Rickert hörten. Insbesondere während der politischen Ereignisse am Ende des Ersten Weltkriegs⁹⁷, als die vorbereitenden Schritte für das

⁹⁷ Haller skizziert die Situation wie folgt: „Sozialdemokratie und Demokratie, Zentrum und Partikularismus, bemühten sich nicht mehr, zu verbergen, dass für sie mit dem Verlust des Krieges die grosse Gelegenheit gekommen sei. Der erste Schritt dazu sollte die Verdrängung des Kaisers sein. Sie wurde für Vorbedingung der Beendigung des Kriegs ausgegeben“ (Haller 194/45). Ziel war, so Haller, das preussische Königtum zu beseitigen: „Mir scheint auch, dass eine geheime Verständigung mit den Feinden vorgelegen haben muss, da von ihnen sehr bald darauf das Verschwinden Wilhelms II. und des preussischen Königtums zur Vorbedingung der Friedensverhandlungen gemacht wurde“ (Haller 1944/45).

Abdanken Wilhelm II. und die Abschaffung des preußischen Königtums in den politischen Kreisen vorbereitet wurde, habe ihn Weber „aufgefordert“, daran teilzunehmen, wie Haller berichtet⁹⁸:

Von diesen Bestrebungen waren Andeutungen schon in die Öffentlichkeit gedrungen, als ich die Bestätigung durch einen Brief Max Webers erhielt [...]. Sein Zweck war wohl, in die konservativen und national gesinnten Kreise, auf die er mir einen Einfluss zuschrieb, den ich nicht besass, Uneinigkeit und Verwirrung zu tragen. Ich bedaure, ihm darauf nicht so geantwortet zu haben, wie er es verdiente. Achtung vor seiner wissenschaftlichen Bedeutung und Erinnerung an frühere persönliche Beziehungen bewogen mich zu ungerechtfertigter Nachsicht, sodass meine Antwort allzu rücksichtsvoll ausfiel. Er erwiderte mass- und würdelos, wie es seine Art war, mit beleidigenden Anwürfen, worauf ich stillschweigend die Beziehungen abbrach (Haller 1944/45: 165).

In seinen Erinnerungen fährt Haller dann mit scharfen Anschuldigungen fort, die auf einen Zorn schließen lassen, der wohl Jahre später noch in ihm schwelte:

Dass dieser Mann, bisher ausserhalb der Wissenschaft nur als sozialpolitischer Parteiredner bekannt, in der praktischen Politik eine Rolle zu spielen anfangen konnte, gehört zu den Zeichen der Zeit. Bei unleugbar hoher Begabung war er von jeher das Opfer eines allzu heissen Temperamentes (französische Abstammung?) gewesen, das sich durch übermässigen Alkoholgenuss bis zu völliger Unbeherrschtheit gesteigert hatte. Seine Biographie, von der Witwe verfasst, verschleiert vieles und lässt das Wichtigste ungesagt. Begreiflich genug; sie kann ja nicht gestehen, dass ihr Mann periodischem Alkoholismus, und infolge davon einer hochgradigen Zerrüttung des Nervensystems verfallen war. Also alles in allem eine der pathologischen Erscheinungen, wie sie bei jeder Revolution in vorderer Reihe auftreten. Als Gelehrter hat Weber durch ausgedehntes und vielseitiges Wissen und selbständige Gedanken mancherlei Anregung gegeben, seine politischen Schriften brachten weder Neues noch Eigentümliches. Nachdem er sich vom Kreuzzeitungsmann bis in die nächste Nachbarschaft der Sozialdemokraten gewandelt hatte, bekannte er sich rücksichtslos zur parlamentarischen Staatsform, in der er auch für Deutschland das Heil sehen wollte, ohne ihre Unzulänglichkeit, das Missverstehen des englischen Vorbildes zu durchschauen und ohne ihr handgreifliches Versagen in andern Ländern zu bemerken. So ist er zwar ein beredter Zeuge für eine zu seiner Zeit noch verbreitete Denkweise, aber auch wie diese gegenüber einer nach Neuem drängenden Zukunft, der sie nichts zu sagen hat, unfruchtbar. Sein Name, einst bei den Gesinnungsgenossen als Orakel gefeiert, ist heute schon nur noch den Aelteren bekannt, bei der jungen Generation so gut wie vergessen, und das mit Recht (Haller 1944/45: 165f.).

⁹⁸ Die folgenden unveröffentlichten Auszüge hat Herr Christian Kleinert, der Bearbeiter der Lebenserinnerungen freundlicherweise zur Verfügung gestellt. Sie stammen aus dem IV. Teil: Im Strom der Zeit.

Auch ein guter Freund Max Webers, Friedrich Naumann, der im Winter 1901/1902 in Rom zu Besuch war und den Haller dort kennen lernte, vermochte ihm kein positives Urteil abzurufen:

Ich [...] hatte von seiner Persönlichkeit keinen angenehmen Eindruck erhalten. Mir missfiel seine unverbindliche Art, sein – ich finde kein passendes deutsches Wort – suffisantes Auftreten; er machte mir den Eindruck eines Menschen, der sich von der eigenen Beredtsamkeit geblendet und durch Anbetung verwöhnt, mit souverän apodiktischen Urteilen auf Gebieten bewegte, von denen er nichts verstand. Als Produkt einer Kreuzung von Journalist und Pfaffe erschien er mir (Haller 1944/45: 3).

Nun könnten Hallers brutale Urteile auch auf seine „kratzbürstige“ Art verweisen, die Weber bereits in dem Brief an Rickert erwähnte. Jedoch muss Naumanns Auftreten in der Ewigen Stadt tatsächlich etwas seltsam gewesen sein – zumindest für jene, die Rom für etwas ganz besonderes halten. Max und Marianne Weber teilten den Eindruck, dass die Vergangenheit zu Naumann viel weniger spreche als zu ihnen, was Marianne Weber in die ironischen, aber dennoch freundlichen Worte kleidete: „Er empfindet jetzt zu ‚modern‘, zu sozial und zu ökonomisch“ (Weber, Marianne 1989: 267). Naumann fehle ihrer Ansicht nach „Maxens historische Phantasie“, und deshalb sind ihm die „steinernen Denkmäler der Vergangenheit [...] zunächst nur leere und zerbrochene Schneckenhäuser“. Naumann brauche den „unmittelbaren Zauber der Landschaft und die Eindrücke des lebendigen Volkslebens“, deshalb zieht sie den Schluss: „Für ihn wäre ein längerer Aufenthalt in Rom viel weniger wirkungsvoll gewesen als für Max“ (Weber, Marianne 1989: 267). Auch Haller bemerkte diese Eigenschaft an Friedrich Naumann, deklarierte sie jedoch als etwas „Unfeines“ beziehungsweise – „er war ein Banause. In der Ewigen Stadt langweilte er sich, ihre Altertümer, ihre Kunstwerke sagten ihm nichts, Raffaels Stanzen machten ihm keinen Eindruck, dagegen sehnte er sich nach – Fabrikschornsteinen“ (Haller 1944/45: 4)!

Haller lernte in Rom also auch Max Webers Freunde kennen, und aus heutiger Perspektive kann vermutet werden, dass die Beziehung weitaus intensiver war als der Kontakt zu Schellhaß. Wenn er zum Historischen Institut ging, dann „sah“ er Schellhaß – er „disputierte“ hingegen mit Haller. Schellhaß diente Weber jedoch als erste Brücke ins deutsch-römische Milieu. Er machte ihn mit unterschiedlichen Menschen bekannt – ob er ihn in den Kreis der Evangelischen Gemeinde einführte, in dessen Kirchenvorstand er sich engagierte, weiß man nicht. In den Kirchenbüchern tritt der Name Weber zumindest nicht auf. Webers Jugendfreund war ebenso eine wichtige Anlaufstelle hinsichtlich infrastruktureller Fragen. Schellhaß zeigte ihm beispielsweise,

wie das deutsche Bibliothekssystem in Rom funktionierte. Marianne Weber berichtet: „Einige Zeit nach Helenens Ankunft beginnt Weber wieder ein richtiges Buch zu lesen: Kunstgeschichte. Er holt sich aus der Bibliothek des Künstlervereins einen Band nach dem andern“ (Weber, Marianne 1989: 264). Sich im „Deutschen Kuenstler-Verein“ ein Buch auszuleihen, war jedoch, der Satzung des Vereins zu Folge, mit etwas Aufwand verbunden: „§ 2. Bücher werden nur an Mitglieder des Vereins ausgeliehen, die ihre satzungsmäßigen Beiträge bezahlt und für die Benutzung der Bibliothek eine Bürgschaft von 10 Lire beim Bibliothekar hinterlegt haben“ (KV 22/7). Um Mitglied des Vereins zu werden, musste man wiederum „von einem ordentlichen Mitglied vorgeschlagen werden“ (KV 22/7). Dann wurde der Name „14 Tage lang am schwarzen Brett des Vereinslokals ausgehangen“ – war diese Frist abgelaufen, erfolgte in der „ersten Generalversammlung [...] die Aufnahme mittels geheimer Abstimmung durch gedruckte Stimmzettel wobei zwei Drittel der abgegebenen Stimmen für die Aufnahme erforderlich sind“ (KV 22/7). War die Mehrheit erreicht, dann musste der „Vorschlagende“ dem Verein „Namen, Stand, Heimat und hiesige Wohnung des Aufzunehmenden in das dafür bestimmte Buch eintragen“. Des Weiteren hatte er „denselben persönlich einzuführen“ (KV 22/7). Diese ganze Prozedur hatte Schellhaß am 4. November 1901 für Max Weber erledigt. Um Marianne Weber brauchte er sich gar nicht zu bemühen: „Damen können nicht Mitglieder sein“ (KV 22/7). Erst am 6. Dezember 1901 wurde dies geändert⁹⁹.

So weit die offizielle Satzung des Vereins – in der Realität sah dies alles ganz anders aus. Marianne ließ Max Weber das erste Buch vor dem 4. Oktober aus, obwohl Max Weber noch gar kein Mitglied des Vereins war und sie als Dame zu diesem Zeitpunkt noch überhaupt nichts auszuleihen hatte. Außerdem durfte nach § 11 in den Monaten Juli, August, September und Oktober „Bücher nur nach besonderer Erlaubnis des Vorstandes“ herausgegeben werden (KV 22/7). Daraus kann geschlossen werden, dass im Falle Max Webers mehrere Ausnahmen gemacht wurden. Ob Max Weber einer besonderen Erlaubnis des Vorstands bedurfte, beziehungsweise ob eine solche ausgesprochen wurde, kann nicht mehr festgestellt werden. Vielleicht sah man die Satzung gar nicht so eng, möglicherweise machte man für „Professor Weber“ gerne eine Ausnahme oder aber Schellhaß kümmerte sich und ließ seine Beziehungen spielen.

⁹⁹ „Den verehrten Damen, welche bisher im Deutschen Künstlerverein verkehrtsn [sic], moechten wir ein Recht geben, an unseren Veranstaltungen und Einrichtungen teilzunehmen, indem wir Ihnen unsere Bibliothek zur Benutzung zugänglich machen, und Sie ein für alle Mal zu den Veranstaltungen einladen, an denen die Damen der Mitglieder teilnehmen. [...] Die Bücherausgabe an Damen findet jeden Freitag von 16.45 – 17.30 statt“ (KV 16/2).

Was hat sich Max Weber nun in der Bibliothek des „Künstlervereins“ ausgeliehen?¹⁰⁰ Marianne eröffnet die Ausleihkartei mit „Gregorovius“. Max Weber leiht sich etwas später Zola, es folgt am 4. Oktober ein Buch von Joseph Durm, sieben Tage später nimmt Weber gleich drei Bücher auf einmal mit¹⁰¹ und so weiter: „Max liest ein fabelhaftes Gemisch in sich hinein“ (Weber, Marianne 1989: 267) – so beschreibt Marianne Weber die neue Lesephase ihres Mannes. Normalerweise bringt Max Weber alle Bücher pünktlich zurück, nur einmal muss gemahnt werden. Es handelte sich um ein Buch von Franz Xaver Kraus, der als Reformkatholik und „großer Bahnbrecher der Historischen Theologie im deutschen Katholizismus“ des 19. Jahrhunderts bezeichnet wird (Bauer 1964: 93). Ihn kannte Max Weber noch aus seiner Freiburger Zeit. Kraus wird im *Lebensbild* an keiner Stelle erwähnt, ebenso wie Webers Name in den Tagebüchern des liberalen Katholiken nicht zu finden ist. Honigsheim hingegen berichtet, Max Weber habe über Franz Xaver Kraus im Zusammenhang mit den „verzweifelte[n] Kämpfen nicht-scholastischer Katholiken“ (Honigsheim 1963: 203) zwei Anekdoten erzählt. In der ersten Geschichte geht es darum, dass Kraus in Rom ein Verfahren laufen hatte, da einige seiner Schriften von der Kurie auf den Index gesetzt wurden. Kraus wurde gezwungen, die Auflage zurückzuziehen und Änderungen vorzunehmen, was Max Weber wie folgt erzählt habe: „Wenn eines seiner Werke einmal wieder vom Bannstrahl Roms getroffen worden sei, dann habe er [Kraus] es souverän und höhnisch einfach einstampfen lassen“ (Honigsheim 1963: 203). In der zweiten Erzählung hingegen ging es um einen amerikanischen Studenten, der von seiner heimatlichen Methodistenschule ein Stipendium erhalten hatte, um im Ausland zu studieren. Bedingung war jedoch, er „müsse jedes Semester nachweislich ein theologisches Kolleg hören“ (Honigsheim 1963: 203). Von Max Weber fasziniert, wollte dieser Student unbedingt an der Freiburger Universität studieren und setzte sich mit Weber in Verbindung. Als dieser von der Bedingung seiner Hochschule hörte, wendete er kritisch ein, es handle sich in Freiburg um eine katholische Universität, was dem Student jedoch egal war. Er hörte Vorlesungen bei Franz Xaver Kraus und berichtete Weber: „Er schimpft auf die Päpste viel mehr, als sie es tun bei uns“ (Honigsheim 1963: 203). Diese beiden Geschichten mögen Max Weber amüsiert haben – sie verdeutlichen jedoch in exemplarischer Weise den Zwiespalt, dem sich Kraus

¹⁰⁰ Leider wurden nur die Autorennamen und die Signatur angegeben, jedoch keine Titel. Im Anhang befindet sich eine Liste mit den möglichen Büchern, die um diese Zeit erschienen sind. Eine Recherche im ehemaligen Bibliotheksbestand des Künstlervereins, der sich mittlerweile im Deutschen Archäologischen Institut befindet, konnte aus Zeitmangel nicht abgeschlossen werden. Es wäre rein theoretisch jedoch möglich, die Titel nachträglich herauszufinden.

¹⁰¹ Otto Knille, Gottfried Semper und Heinrich Wölfflin im Bereich Kunstgeschichte.

einerseits als „frommer Katholik“, andererseits als „liberaler Theologe“ ausgesetzt sah, und in welchem Maße er unter der römischen Ausrichtung des Katholizismus zu leiden hatte. In Deutschland wurde der „gebildete liberale Katholik“ generell zum Antagonisten der „ungebildeten katholischen Massen“ (Gramley 2001: 149) stilisiert. Ein „liberaler Katholizismus, der das heilsame Wirken des Protestantismus erkannte und annahm, war sogar schon von protestantischen Werten und ‚evangelischen Wahrheiten‘ getränkt“ (Gramley 2001: 149). Im Laufe dieser Entwicklung forderte man später von den deutschen Katholiken eine eindeutige Positionierung – sie „müssten entscheiden, was sie sein wollten, zuerst ‚Katholiken, dann Deutsche, oder umgekehrt‘“ (Gramley 2001: 149). Ein liberaler Katholik konnte beiden Ansprüchen im Grunde nicht genügen, da es sich um einander ausschließende Prinzipien handelte. Zeigten sie sich loyal gegenüber ihrem Nationalstaat, wurden die „Universalität“ und das „Autoritätsprinzip“ der katholischen Kirche und damit ihre eigene Zugehörigkeit in Frage gestellt (Gramley 2001: 149).

Max Weber selbst kennzeichnet seine Position gegenüber dem liberalen Katholizismus in einem Brief an Ferdinand Tönnies vom 19. Februar 1909. Seine eigene religiöse Einstellung bezeichnet er als „weder antireligiös noch *irreligiös*“, weshalb er sich „auch in dieser Hinsicht als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen“ empfinde:

Aus dieser Attitüde folgt *viel*: Ihnen muß zum Beispiel konsequenter Weise ein ‚liberaler‘ (katholischer oder protestantischer) Theologe als typischer Repräsentant einer Halbheit das Verhassteste von allen sein – mir ist er, (je nachdem natürlich!) unter Umständen, mag ich ihn für inkonsequent, konfus u.s.w. halten, *menschlich* unendlich wertvoller und interessanter als der intellektuelle (im Grunde: billige) Pharisäismus des Naturalismus, der ja so unsäglich typisch ist und indem (je nachdem natürlich!) weniger *Leben* ist als in jenem (Weber 1994: 65f.).

Vielleicht hat es auch Max Weber menschliche Bewunderung abgerungen, dass Kraus mit Souveränität und Hohn sein Buch hat „einstampfen“ lassen und letztlich in einer steten Auseinandersetzung die ihm gebotene katholische Realität zu verändern suchte. Bei der Teilnahme an einem italienischen Gottesdienst tritt Kraus „die Unhaltbarkeit jenes äußern Wesens entgegen, wie es das römisch-italienische Kirchentum ausgeprägt hat“ (Kraus 1957: 601). So notiert er sich während einer Reise nach Florenz im April 1893 in sein Tagebuch:

Als ich gestern, auf Ostersonntag, in der kleinen Klosterkirche in Via Colonna einem Hochamte beiwohnte und die der innern Erbauung entratende Feier mit meinen deutschen Augen ansah, mußte ich mir doch sagen, daß unsere nordische Gottesidee überaus reiner und geläuterter ist als dieser Formendienst der Italiener (Kraus 1957: 601).

Dass der deutsche Katholizismus mit dem Italienischen nichts zu tun hat, ist auch Max Weber insbesondere durch seinen Italienaufenthalt bewusst geworden. Die Bekanntschaft mit dem Kleriker Pietro Pisani¹⁰² hat ihn erfahren lassen, wie „anders“ die italienischen Katholiken sind. Wo er den katholischen Geistlichen kennen gelernt hat, ist bislang fraglich. Es könnte jedoch sein, dass auch er bei der Familie Martini Quartier bezogen hatte, als die Webers dort ihren römischen Winter verbrachten. Auf der Rückreise, die Max Weber alleine antritt, besucht er seinen „Kollegen“ in dessen Heimatort Vercelli. Am 18.04.1902 sitzt Max Weber, umgeben von einer italienischen Familie, am Tisch und hat Teil an der „vita italiana“. Seine Gedanken teilt er Marianne mit, die sich bereits in Deutschland befindet:

Der ziemlich zappelige konstant sprechende Kollege Pisani, zweitens dessen schon 88 jähriger Vater, ein wandelndes Skelett, Schuster seines Zeichens, jetzt im Ruhestand, drittens der Bruder, jetzt Inhaber der Schusterei, die eine Schuhwarenhandlung wird, viertens die Schwester mit Brille, sehr einfach, fast immer in der Küche, waren um meine Ernährung bemüht mit Hilfe von allerhand ihnen offenbar etwas ungewohnten, komplizierten Gerichten, bei konstanter lebhaftester Unterhaltung. Kein Mensch würde sie für Katholiken halten, der ganze Typus ist anders als bei uns, – sie sind sich aber auch der Ueberlegenheit des deutschen Katholizismus sehr bewußt, – die Duckmäuserigkeit imponiert ihnen, sie finden alles so viel ‚frommer‘ in deutschen katholischen Familien (GStA PK, VI. HA Nr. 30 Band. 1: 78).

Die Überlegenheit des deutschen Katholizismus manifestiert sich demnach aus italienischer Sicht in der „Frömmigkeit“ und „Duckmäuserigkeit“ seiner Gläubigen – das ist zunächst Webers Übersetzung beziehungsweise seine Interpretation. Das Wort „Duckmäuserigkeit“ ist an dieser Stelle uneindeutig und lässt mehrere Interpretationen zu. Im Deutschen meint „Duckmäuserigkeit“ „feige“, „verängstigt“ oder etwa „heuchlerisch“ (Duden 1996: 228). Denkt man an das eingangs skizzierte Bild des „deutschen Katholizismus“, der sich aufgrund der geschichtlichen Ereignisse als äußerst selbstbewusst präsentierte und als „Minderheitenkatholizismus“ eine Subkultur konstituierte, so vermag „Duckmäuserigkeit“ im Sinne von „verängstigt“ oder „feige“, dies nicht auszusagen. Oder aber Weber meint „feige“ im Sinne von „mutlos“

¹⁰² Geboren 1871 in Vercelli, studierte Pietro Pisani Theologie, wurde später Dozent machte eine kuriale Karriere. 1919 wurde er zum Titularerzbischof von Skythien geweiht (Völker nördlich des Schwarzen Meeres) und apostolischer Legat für die Ostkirche. Von 1924 bis zu seinem Tod war er in unterschiedlichen Kongregationen tätig – unter anderem in der päpstlichen Kommission für Angleichung des kanonischen Rechts, Oberster Rat für die Ostkirche und die Kongregation für Riten und Bräuche. 1933 wurde zum Assistenten am Heiligen Stuhl ernannt. 1901/1902 war er mit circa dreißig Jahren wahrscheinlich als Dozent in Rom. Die Möglichkeit, dass Weber ihn beispielsweise in der Vatikanischen Bibliothek kennen lernte konnte ausgeschlossen werden: Weder Webers, noch Pisanis Name wurde in den Besucherbüchern vermerkt, wie mir Frau Grafinger, Leiterin der Vatikanischen Bibliothek, freundlicherweise mitteilte.

beziehungsweise zu ängstlich, die sinnliche Komponente des Katholischen zu präsentieren und stattdessen auf die „geläuterte“ Variante zu setzen, die zwar „fromm“ erscheint, aber letztlich „heuchlerisch“ ist? Die italienischen Katholiken, die lebhaft diskutierend am Tisch sitzen, entsprechen seinem „Typus“ eines Katholiken nicht – vielleicht weil hier der Glaube spontaner und mit weniger „Gottesfurcht“ gelebt wird und die sensuelle Komponente des Glaubens im Vordergrund steht. Andererseits, wenn die Italiener keine Katholiken sind oder zumindest nicht dem Bild entsprechen, was er von Katholiken hat – was sind sie dann? Versucht man von dem italienischen Wort für „Duckmäuserigkeit“ auszugehen, wie es 1900 im Lexikon stand, so wird es mit „Leisetreter“ oder „Schleicher“ übersetzt, wobei auch ein „verschlossener Charakter“ durchaus als „duckmäuserisch“ bezeichnet (Bulle/Rigutini 1900: 276) wurde, was die fehlende emotionale Komponente unterstreichen und den negativen Beigeschmack etwas schwächen würde. Dann könnte „duckmäuserisch“ im Sinne von „demütig“ verstanden werden. Die Italiener würden folglich an den deutschen Katholiken „Frömmigkeit“ und „Demut“ bewundern, die in den deutschen katholischen Familien konsequent verwirklicht wird – zwei Eigenschaften, die durchaus anerkennenswerte Züge tragen.

Max Weber berichtet, dass er den ganzen Tag in Verchelli als „recht erquicklich“ empfunden habe und teilt Marianne mit:

Er [Pisani] bat übrigens sehr um die Zusendung deines Buchchens, sprachen über Gott und die Welt, die römische Frage, Kooperation, Papst, Franz Xaver Kraus[,] Spahn, Index etc etc... Wenn er so erzählte, wie einem seiner Kollegen einem Prete molto grasso auf ihrer Pellegrinaccio in Rom alle Knöpfe der schlechten Hose, die Bocconi ihm verkauft, abgesprungen und er, da es für einen Priester doch unschicklich sei, dieserhalb die Ragazze des Hauses zu bemühen, sich Bindfaden verschafft und die Hose über seinem Bauch zusammengeschnürt habe – alles im Beisein der Schwester, so wußte man, daß man in Italien war. – Ich bleibe heute hier, die Kirche St. Anna? Ist nächst dem Dom von Pisa und Santa Croce die schönste, die ich je gesehen habe – und fahre morgen früh nach Belincona oder Lugano (GStA PK, VI. HA Nr. 30 Band. 1: 78).

Webers anschauliche Erzählweise, der Einwurf italienischer Wortfetzen und seine sehr spontane Sprache weisen darauf hin, dass der Brief auch auf emotionaler Ebene gelesen werden muss und unter stärkerer Berücksichtigung der Konnotationen. Es wird gelacht über den dicken Priester, der sich aus Höflichkeit in dieses Malheur manövriert hat und deshalb den Pilgerweg mit einem Bindfaden und ohne Knopf antreten muss. Die Ehrfurcht vor dem Geistlichen in seiner Funktion als Würdenträger weicht der Menschlichkeit, die auch ein bisschen Schadenfreude zulässt und die Absurditäten des

Alltags belächelt – eine Gabe, die der „geläuterten“ Frömmigkeit deutscher Katholiken wohl abhanden gekommen ist. Max Webers Aufenthalt in Vercelli zeigt auf exemplarische Weise, dass er Gelegenheit hatte, mit der italienischen Lebensweise in Kontakt zu kommen. Seine Darstellung der Gastfreundlichkeit, das ununterbrochene Gespräch und die emotionsbetonten unbefangenen Ausführungen, die auch in Gegenwart der Schwester möglich waren, bezeugen seine Sympathie für „die sonnenumflossene Daseinsfreude des Südens“, die seine Frau Marianne Weber als „Kinderparadies“ bezeichnete (Weber, Marianne 1989: 368).

Diese Gelegenheit ergab sich jedoch erst am Ende der „fünften Phase“, als Ausklang seines römischen Winters. Für die ersten beiden Besuche kann hingegen konstatiert werden, dass es Max Weber ähnlich ging, wie beispielsweise Thomas Mann, der sich ebenfalls um die Jahrhundertwende in der Ewigen Stadt aufhielt: „Ich bin oben an meinem Fenster, erlaube mir die Beobachtung“ (zit. nach Bongaerts 2005: 70), schrieb er 1897 in sein Notizbuch. Auch Max Weber studierte aus der Distanz die Gewohnheiten der italienischen Bevölkerung, mehr noch, er kann sich „nicht satt sehen am Treiben der kleinen Leute“, wie Marianne Weber berichtet (Weber, Marianne 1989: 366). Im *Lebensbild* beschreibt sie die Italiener als „gegenwartsfrohe[s] Völkchen, das sich des kurzen Tages gedankenlos freut, und scheinbar nichts will als glücklich sein. Sie lassen's halt gehen wie's geht, ‚sie wollen nicht über sich hinaus‘, sie scheinen nicht zu kämpfen und zu streben“, so Marianne Weber. Die Beschreibungen der italienischen Bevölkerung können, im Vergleich zu Polen, als positiv bezeichnet werden. Hatte Max Weber in seiner Freiburger Antrittsrede die These formuliert, dass sich die „große Kinderzahl [...] hier wie überall an die Fersen der niedrigen Lebenshaltung [heftet], welche die Erwägungen der Fürsorge für die Zukunft erstickt“ (Weber 2002: 24), so erfährt eine ähnliche Beobachtung in Italien eine angenehme Bewertung: „Man freut sich der Zärtlichkeit, die das Gewimmel proletarischer Eltern und Kinder verbindet“. Außerdem finden sie in Italien „das Bild, was die nordische Großstadt nicht bietet: die in aller Ärmlichkeit kindlich glückliche Familie“ (Weber, Marianne 1989: 366f.), die vor allem der Mutter Max Webers in Sizilien positiv aufgefallen ist. Marianne Webers Einwand, dass „die nordischen Menschen, die fast immer wollen und sollen“, hier „keine Heimat“ fänden (Weber, Marianne 1989: 367), hätte sie nach ihrer Rückkehr nach Deutschland wahrscheinlich revidieren müssen. Kaum hatten sie Italien verlassen, begann wieder das „auf und ab“ der Krankheit ihres Mannes. Hinzu kam seine Klage, es sei „immer dasselbe, der psychische Druck der ‚unwürdigen Situation‘, Geld zu beziehen und in absehbarer Zeit nichts leisten zu können, dazu das Gefühl, daß uns allen nur der *Berufsmensch* für voll gälte“, was Marianne als Ausdruck dessen interpretierte,

was ihn „am meisten“ quälte (Weber, Marianne 1950: 297). In Italien hatte er eine Lebensweise kennen gelernt, die diesen Druck zu negieren wusste und den Menschen unabhängig von seiner beruflichen Leistung beurteilte. In der *Protestantischen Ethik* verweist Weber auf die „vorzügliche Schrift“ *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert* von Paul Honigsheim, der den katholischen Berufsbegriff dem protestantischen entgegensetzte. Im Katholischen fehlte das Entscheidende: Beruf und „innerster ethischer Kern der Persönlichkeit“ (Eisermann 1993: 167) bildeten keine Einheit. Der mittelalterliche Katholizismus negiert eine „allgemein verbindliche Berufsethik“, wobei die Organisation der Ständegesellschaft durch Arbeitsteilung und Gliederung in unterschiedliche Berufsgruppen als „direkter Ausfluß des göttlichen Weltplanes gesehen“ (Honigsheim zit. nach Eisermann 1993: 167) wird. Der Platz, der den Einzelnen innerhalb der „civitas dei“ zugewiesen bekommt, gilt als zufällig (Honigsheim zit. nach Eisermann 1993: 167f.).

Der „Berufsbegriff“ als zentrales Thema der *Protestantischen Ethik* ist von Webers Italienaufenthalt nicht unbeeinflusst geblieben. Hier wurde ihm eine weitere Option aufgezeigt, als Gegenteil zur Berufsethik, die er selber gelebt hatte und deren Folgen er in Rom auskurieren musste. Das sich anschließende Kapitel wird sich weiteren Stellen in der *Protestantischen Ethik* widmen, die als Produkt seiner römischen Monate gelesen werden können. Dabei wird die zeithistorische Debatte der Inferiorität im Mittelpunkt des Interesses stehen, geleitet von der Aussage Max Webers, die er gegenüber Ferdinand Tönnies formulierte:

[E]in vor mehreren Jahren in Rom betriebenes Studium moderner katholischer Litteratur [hat mich] belehrt, wie ganz und gar hoffnungslos es ist zu denken, irgendwelche Erkenntnisse irgend einer Wissenschaft seien für diese Kirche ‚unverdaulich‘. Mit der größten Leichtigkeit eignet sie sich den Entwicklungsgedanken an, zieht die größten Vorteile für sich aus ihm, - und es ist mit ehrlichen wissenschaftlichen Mitteln gar nicht möglich sie daran zu hindern und das zu ‚widerlegen‘ (Weber 1994: 63).

3. Die Inferioritätsdebatte um 1900

Als Max Weber aus Rom zurückgekehrt und seine gewünschte Amtsentlassung genehmigt war, betitelt Marianne Weber dieses neue Kapitel im *Lebensbild* und nach der Krise ihres Mannes erleichtert mit „Die neue Phase“. Den Auftakt macht der im Sommer 1903 erschienene „erste Teil des ‚Seufzeraufsatzes‘ (Roscher und Knies)“ (Weber, Marianne 1989: 291) in Schmollers Jahrbüchern, dann Anfang 1904 erscheint *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse* und das Finale bildet der erste Teil der *Protestantischen Ethik*, den Weber am zweiten April 1905 seinem Freund Heinrich Rickert mit den Worten ankündigt: „Im Juni oder Juli erhalten Sie einen Sie vielleicht interessierenden kulturgeschichtlichen Aufsatz: Askese des Protestantismus als Grundlage der modernen Berufskultur – eine Art ‚spiritualistischer‘ Konstruktion der modernen Wirtschaft“. Max Weber greift in der *Protestantischen Ethik* das Thema auf, das „in der katholischen Presse und Literatur und auf den Katholikentagen Deutschlands lebhaft erörtert wurde“ (Lichtblau/Weiß 2000: 1): Das katholische Bildungsdefizit, die „wissenschaftliche Inferiorität“ (Schell 1897: 5). Der von Max Weber zitierte Hermann Schell¹⁰³ ruft den Katholiken gleich zu Anfang seiner Schrift *Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts* die Debatte in Erinnerung, die seit 1896 mehrfach geführt wurde. „Die Eroberung der wissenschaftlichen Arbeitsgebiete in Theorie und Praxis“ sei, so Schell, „die dringendste und unaufschiebbare Aufgabe des deutschen Katholicismus in der nächsten Zukunft“. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe habe bekanntlich der „Gegner selbst [...] in anerkennenswerter Offenheit vorgehalten“ (Schell 1897: 5). Schell wiederholt, was die „Münchener Neuesten Nachrichten“ als „unerbittliche Logik für die Zukunft“ der katholischen Minderheit formulierten:

¹⁰³ 1850-1906; Weber zitiert den Titel nicht ganz korrekt: „Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts“ (Weiß/Lichtblau 2000: 1). Auf der von Weber zitierten Seite greift Schell die Kritik des Protestantenvereins auf, er hätte bei den Festlichkeiten der Einweihung des Universitätsgebäudes in Würzburg „mit Mentalrestriktion, Amphibolie, und Jesuitenzunge von dem Verhältnis der Theologie zur Freiheit der Wissenschaft gesprochen oder sprechen können“. Schell entgegnet, sie sollten sich nicht von ultramontanen Phrasen blenden lassen und stellt folgende Gegenfrage: „Ist etwa die katholische Bevölkerung so wie die protestantische im Zweifel, ob ihre Geistlichen und ihre Universitäts-Theologen an das glauben, was sie in Wort und Kultus, im Symbol und Sakrament vertreten? Bedarf es etwa in katholischen Kreisen eines Eiertanzes, einer wunderbar ausgeklügelten Meisterschaft der Phrase, um gläubig verstanden zu werden und doch ungläubig zu predigen?“ Schell schließt die Seite mit dem Standpunkt seiner Rechtfertigung: „Die katholische Theologie gründet eben auf dem Bekenntnisglauben und steht mit ihm in der Welt der erweisbaren Thatsachen und nimmt alle Folgen dieser Stellungnahme rückhaltlos auf sich“ (Schell 1987: 31).

Die Katholiken werden trotz aller Deklamationen mit mathematischer Sicherheit allmählich aus den bedeutendsten und einflussreichsten Stellungen des Geisteslebens und Erwerbslebens der Nation verdrängt werden. Sie werden zunächst verarmen, und infolge dieser Verarmung werden sie immer weniger in der Lage sein, ihre Kinder in höhere Schulen zu schicken. Das bereits bestehende Missverhältnis wird sich noch steigern, und schließlich wird kein Mahnruf mehr helfen, da die Mittel fehlen, ihm Folge zu leisten (Schell 1897: 5).

Diese düstere Zukunftsprognose sollte den Katholiken in „lebendiger Erinnerung“ (Schell 1897: 5) bleiben. Schell sieht, ähnlich wie der Reformkatholik Kraus, die inferiore Stellung der Katholiken aus der Lehre und dem Autoritätsprinzip der katholischen Kirche begründet:

Es bedarf für den Katholiken gar keiner persönlichen Gewissensprüfung der Dinge, die er glauben und auf die er sein zeitliches und ewiges Heil stellen soll; diese Sorge nebst der Gefahr des Irrs nimmt ihm der unfehlbare Papst von vornherein ab: - allerdings um einen hohen Preis: der Verzichtleistung auf die eigene Geistesbethätigung in den höchsten und wichtigsten Dingen! Führt ein solches sacrificium intellectus nicht unabwendbar zur geistigen Inferiorität? (Schell 1897: 9).

1898 wurde unter anderem diese Schrift aus Hermann Schells Publikationsliste „wegen ihrer allzu starken Verknüpfung mit dem Geiste der Kultur“ (Buchberger 1937: 234) indiziert¹⁰⁴. Schon der Buchtitel wurde als Provokation verstanden, da er zwei Positionen aufgriff, die mit dem Ultramontanismus unvereinbar waren: Auf wissenschaftlichem Gebiet das „Prinzip der freien Forschung“ und auf politischem Terrain sein Hang „zu irgendeiner Art wenn auch noch so gemäßigtem Liberalismus“ (Weber 1983: 72). Denn, so die katholischen Kritiker Hermann Schells: „die protestantische Theologie [besitze] ‚das Prinzip der freien Forschung‘ [...], die katholische Theologie hingegen gerade nicht!“ (Weber 1983: 73). Schell, der eine Öffnung der katholischen Kirche gegenüber den fortschrittlichen Kräften der Moderne in Wissenschaft und Kultur wünschte, forderte die Katholiken unter anderem zu mehr „Selbstständigkeit“ auf und „empfahl zur Überwindung des kirchlichen Hierarchozentrismus die Erziehung der Gläubigen zu mehr Mündigkeit und

¹⁰⁴ Nachdem Schell die Indizierung mitgeteilt wurde, verweigerte er sich anfangs einer Unterwerfung. Später versicherte er nach Gesprächen mit seinem Bischof von Schlör „seinen festen Willen, mit der positiven Kirchenlehre im Einklang zu lehren“ (Buchberger 1937: 234). Es ist ihm, so die abschließende Bewertung des katholischen *Lexikon für Theologie und Kirche* „nicht allwege gelungen, die kirchl. Lehre auch spekulativ restlos zur Geltung zu bringen“ (Buchberger 1937: 234). Die *Religion in Geschichte und Gegenwart* bezeichnet ihn als „bedeutendsten Vertreter des deutschen Reformkatholizismus (RGG 2004: 29139). Wichtige Zusammenhänge, die an dieser Stelle nicht ausführlich erklärt werden können, greift Christoph Weber auf: *Liberaler Katholizismus* (1983): 66-82.

Eigenständigkeit“ (Lachner 1995: 1). Schell fordert die Aufhebung der Jesuitengesetze, allerdings nur unter einer Bedingung:

wenn wir bereit sind, für das volle Recht der Jesuiten in Deutschland einzutreten gegenüber der protestantischen Intoleranz, so ist auch unser Verlangen nicht minder berechtigt, daß man nicht von jener Seite auf theologischem Gebiet alles mit exklusiver Intoleranz als minder korrekt verdächtige, was nicht mit der jesuitischen Theologie übereinstimmt oder ihr gefährlich ist. Wer die Intoleranz bekämpft, wenn sie gegen ihn gerichtet ist, soll sie selber auch nicht üben! (Schell 1897: 78)

Immer auf die Jesuiten und „Jesuitengenossen“ zu verweisen, wenn es um die Wissenschaft ginge – damit „mache man sich doch lächerlich“ (Schell 1897: 90). Das Ziel der Katholiken sollte vielmehr sein, „daß sie am Fortschritt der Wissenschaften, der Cultur und Staatsverhältnisse nicht bloß mitarbeiten, wie die anderen, sondern dabei auch an die erste Stelle [zu] kommen“ (Schell 1897: 90). Schell „warnte [...] vor einer Übersteigerung der konfessionellen Gegensätze“ und mahnte zur differenzierten Betrachtungsweise – zumal auf protestantischer Seite:

Um Wissenschaft zu sein, muß das Denken frei, d.h. gründlich und rücksichtslos sein; wegen der Tragweite ihrer Lehren hat die Wissenschaft eine ernste Verantwortung; allein ist keine Stellung unter Vormundschaft! Auch davor sollte man sich allmählich doch protestantischerseits hüten, eine einzelne kirchlich=theologische Richtung im Katholicismus mit der katholischen Theologie überhaupt gleichzusetzen. Wenn man über Katholisches urteilen will, muß man sich auch zuvor auf diesem Gebiet gewissenhaft umsehen (Schell 1897: 38).

Neben der klaren Abgrenzung von den Jesuiten appelliert Schell abschließend an die Katholiken, sich an der nationalen Entwicklung des Landes stärker zu beteiligen – „im Vertrauen auf die Zukunft des katholischen Geistes auch in der germanischen Welt“ (Schell 1897: 90).

Jene, die Schells Ansporn und seine Kritik befürworteten, bedauerten seine naive Herangehensweise¹⁰⁵. So auch Franz Xaver Kraus, der sich dennoch entschieden auf die Seite Hermann Schells stellte und in dem Artikel *Professor Schell und der römische Index*, der in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ erschien, scharfe Kritik übte. Dieser Text, der ohne die Nennung des Verfassers veröffentlicht wurde, muss als eine Bestandsaufnahme der Jahre nach der Reichsgründung bis zur Jahrhundertwende aus

¹⁰⁵ Bleickert hüllt den damaligen Eindruck in folgendes Bild: „Es war Schell gegangen wie dem Anwalt, der seinen Klienten mit heißer Liebe weißwaschen will, da fällt ihm der Klient selber in den Arm, weist seinen Liebesdienst zurück und versichert dem Gerichtshof, er sei wirklich und wahrhaftig schwarz, ganz schwarz“ (Bleickert zit. nach Weber 1983: 72)

reformkatholischem Blickwinkel gelesen werden. Aus diesem Grund werden im Folgenden großzügige Passagen daraus zitiert:

Nach und mit dem Jahre 1870 war die katholische Theologie in einer Versenkung verschwunden. Der unbeschränkte Sieg des ultramontanen Prinzips hatte ihr das Lebenslicht nahezu ausgeblasen; die Wendung, welcher der römische Katholizismus seit den Tagen des Kulturkampfes und unter wachsender Herrschaft der politischen Agitation und der alles erdrückenden Ochlokratie genommen, bewirkte in der großen Mehrzahl der gebildeten Nationen die Überzeugung, daß hier von einem geistigen Leben und einem ernstlichen wissenschaftlichen Streben nicht mehr die Rede sein könne. Indessen, aus der Asche schien neues Leben emporzuspießen. Warum auch nicht? Der Todesmantel, mit welchem die Lava des Aetna ein unabsehbares Gefilde bedeckt hat, läßt noch in den Spalten und Rissen der schwarzen Kruste einen Blütenflor von köstlichem Duft und den wunderbarsten Farben emporsprießen. So sehen wir eine Wiederauferstehung der katholischen Wissenschaft sich in Deutschland anbahnen. Historiker, Archäologen, Exegeten, Philosophen geben sich die Hand, um ein Werk der Versöhnung zwischen der modernen Wissenschaft und der alten Kirche zu stiften und für ihr Theil den Beweis zu liefern, daß man ein guter Katholik und zugleich ein ehrlicher Gelehrter sein könne (Kraus zit. nach Weber 1983: 248).

Das Aufstreben dieser katholischen Wissenschaftler sieht Kraus in „frechen Misshandlungen“ (Kraus zit. nach Weber 1983: 248) gedemütigt. Jüngstes „Opfer“ dieser „römischen Entscheidungen“, die von dem „jetzt allmächtigen Jesuitenkardinal Camillo Mazzella¹⁰⁶“ ausgeführt werden, ist nun eben Hermann Schell: „Der Jesuitenorden gibt ihm mit dieser Zensurierung die Quittung für das, was Schell über ihn geschrieben hat“ (Kraus zit. nach Weber 1983: 250). Im Rahmen einer größeren „Säuberungsaktion“ gegen „Rationalismus, Liberalismus und Naturalismus“, von dem Theologen aus unterschiedlichen Ländern betroffen waren, war Schell das in Deutschland „auffallendste Opfer“ (Weber 1893: 68).

Kraus ist wütend, dass es sich dabei nicht einfach um eine negative Sanktionierung handelt, sondern katholische Wissenschaftler durch diese Machtpolitik systematisch ruiniert werden. Neben den Reformschriften wurden auch Schells Hauptwerke *Katholische Dogmatik* und *Die göttliche Wahrheit des Christentums* auf den Index gesetzt: „Solche Verdammungen en bloc pflegt man zu belieben, wenn ein Schriftsteller total vernichtet, in seiner ganzen Lehrtätigkeit für immer umgebracht und vor aller Welt als ein rüdiges Schaf hingestellt werden soll“ (Kraus zit. nach Weber 1983: 250). Honigsheim, der als katholischer Informant Max Webers fungierte, weist darauf hin, Weber habe sich in „diversen innerkatholischen Strömungen sehr vertraut, insbesondere

¹⁰⁶ 1833-1900; Seine Standpunkt basierte auf einem extremen Anti-Modernismus.

mit den deutschen katholischen Nachfahren der Aufklärung, mit antijesuitischen und romantischen¹⁰⁷ Strömungen“ (Honigsheim 1963: 252) gezeigt.

Dies spiegelt sich auch in der Wahl seiner katholischen Lektüre wider. Das zweite katholische Werk, das Max Weber in derselben Fußnote nennt, ist von Georg Freiherr von Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* aus dem Jahre 1899. Hertling fungierte als Mitbegründer und erster Vorsitzender der Görres-Gesellschaft „zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland“, die sich zum Ziel setzte, den wissenschaftlichen Nachwuchs zu fördern (RGG: 11928). Von 1875 bis 1890 und von 1896 bis 1912 war er Reichstagsabgeordneter des Zentrums – später wurde er bayrischer Ministerpräsident und deutscher Reichskanzler (vgl. Wesseling, Klaus-Gunther). Das Lexikon für Theologie und Kirche charakterisiert ihn wie folgt:

Er war ein frommer, für die Ideale des Christentums glühender Katholik. In der Politik konservativ u. vor allem an der christl. Staatsidee orientiert, erstrebte er das richtige Verhältnis u. beiderseits förderl. Zusammenwirken von Staat u. Kirche, Gesellschaft u. Religion, kämpfte daher gleicherweise gegen Sozialismus, Liberalismus u. Staatsabsolutismus (Buchberger 1932: 1007).

Max Weber benennt zwei kontroverse katholische Positionen, die auf die Frage nach den Ursachen für die Inferiorität der Katholiken unterschiedliche Antworten bieten: Schell verweist auf Rom und die innerkatholischen Differenzen – Hertling hingegen bezeichnet die „Säkularisierungsfolgen aus napoleonischer Zeit“ als auch die „Unvereinbarkeit positiv-katholischer Frömmigkeit und akademischer Wissenschaftsfreiheit“ (Wesseling 2002: 3) als wesentliche Ursachen¹⁰⁸.

Dennoch sind beide nicht so weit voneinander entfernt, wie es scheinen mag. Hertling und Schell reagieren unter anderem auf die Arbeit von Martin Offenbacher, *Konfession und Schichtung*, die aus „Max Webers nationalökonomischen Seminar“ hervorging und im Rahmen der diskutierten katholischen Inferiorität die „detaillierteste statistische Untersuchung“ darstellte (Hübinger 1994: 293f.). Dieser Arbeit entlehnte Weber seine

¹⁰⁷ Kraus beispielsweise hat die „Romantik verteidigt und geliebt: als eine hochherzige Bewegung zu den Quellen eines naiven Idealismus, einer ursprünglichen abendländischen Hochherzigkeit. Aber der Schritt, den der europäische Katholizismus fast allenthalben getan hatte, von der Romantik zum Ultramontanismus, weigerte er sich nachzuvollziehen“ (Weber 1983: 56).

¹⁰⁸ Hertlings hebt in seiner Rede anlässlich der 18. Generalversammlung der Görres-Gesellschaft im Jahre 1896 hervor, dass die „Auflösung des alten Reiches und die Säkularisation“ geschichtliche Ursachen für das Zurückbleiben der Katholiken darstellten. Diese Schrift ist eine exemplarische Zusammenfassung seines Standpunktes und endet mit dem Aufruf, die wissenschaftliche Jugend wie folgt zu fördern: „Verstärken Sie das jugendliche Feuer, steigern Sie den Ausflug der jugendlichen Seelen, indem Sie Ihnen als höchstes Ideal eine im Lichte des Glaubens geübte wissenschaftliche Bethätigung vor Augen führen, für welche alle einzelnen Erkenntnisse nur die verschiedenen Strahlen der einen ewigen Wahrheit sind“ (Hertling 1897: 573).

Antwort auf die Inferioritätsdebatte, indem er den Grund „in der inneren Eigenart, *nicht* in der äußeren historisch-politischen Lage der Konfessionen“ (Weber 2000: 5) suchte. Offenbachers Untersuchung entfacht eine öffentliche Diskussion über die „Ursachen der gegensätzlichen Modernitätserfahrung bei Katholiken und Protestanten“. Die „Inferiorität“ auf katholischer Seite wurde einerseits zu einem „polemischen Schlagwort“ (Baumeister 1987: 40) zur Artikulation der katholischen Rückständigkeit, andererseits zum „Terminus in der innerkatholischen Auseinandersetzung“, die, um eine neue Standortbestimmung bemüht, die Bereitschaft zeigte, konfessionelle Gräben zu überwinden. Die Fakten lagen seit langem offen, wie Schells Zitat der „Münchner Nachrichten“ zeigte. Der Umgang mit dieser Realität hatte sich jedoch bei einzelnen Katholiken geändert, wobei als wesentliche Beispiele Schell und Hertling zu nennen wären, da sie „die liberale Öffentlichkeit zunächst voll zu bestätigen schienen und bei der Mehrheit der deutschen Katholiken Unsicherheit, Befremden, ja Empörung auslösten“ (Baumeister 1987: 42). Bei Hertlings kritischer Reflexion *Über die Ursachen des Zurückbleibens der deutschen Katholiken auf dem Gebiet der Wissenschaft* zeichnete er in seiner Konstanzer Rede im Jahre 1896 einen „Weg des deutschen Katholizismus“ (Weber, Christoph 1980: 54), dem die liberalen Professoren durchaus beipflichteten (Weber, Christoph 1980: 54). Der offene Umgang mit den katholischen Problematiken und seine kritisch artikulierte Reflexion über den Katholizismus wird augenfällig, wenn man bedenkt, dass das Schlagwort des „katholischen Bildungsdefizits“ nicht „etwa aus dem Wortschatz des Evangelischen Bundes oder liberaler ‚Kulturkämpfer‘ stammte, sondern von einem der führenden Repräsentanten des deutschen Katholizismus, wenn nicht seiner politischen und intellektuellen Autorität schlechthin“ geprägt wurde – von Georg von Hertling (Baumeister 1987: 40).

Im Amt als bayrischer Ministerpräsident fand Max Weber für Hertling – „bei aller sonstigen Gegnerschaft“ (Weber 1984: 323) – anerkennende Worte.¹⁰⁹ Eine wesentliche Bemerkung bezüglich der katholischen Kirche hat Hertling so „gut formuliert“ (Weber 1980: 460), dass Max Weber ihn sowohl in *Wirtschaft und Gesellschaft* als auch 1910

¹⁰⁹ Siehe in dem Artikel *Vaterland und Vaterlandspartei*, der am 30. September 1917 in den „Münchner Neuesten Nachrichten“ erschien. Die Vaterlandspartei kann als „überparteiliche Sammlungsbewegung der Rechten“ (Weber 1984: 321) bezeichnet werden. Sie verfolgte extreme Kriegsziele und lehnte die von den Mehrheitsparteien des Reichstags beschlossene Politik der „Friedensfrage“ (Weber 1984: 322) mit dem Argument ab, sie spiegle nicht die Meinung des Volkes wider. Max Weber nimmt in seinem Artikel zu diesem Thema Stellung und schreibt: „Es ist ein politisch bedenkliches Unterfangen, wenn Militärs a. D., und seien sie als solche noch so bedeutend, Dörchläuchtings und dergleichen unverantwortliche Amateurpolitiker sich herausnehmen, an dem festen Vertrauensverhältnis innerhalb des Bündnisses, um dessen gewissenhafte Pflege sich, wie bei aller sonstigen Gegnerschaft anerkannt werden muß, auch der bayrische Ministerpräsident Graf Hertling nicht unerhebliche Dienste erworben hat, leichtfertig zu rütteln“ (Weber 1984: 323).

auf dem Deutschen Soziologentag in Frankfurt zitierte. Hertling lieferte Max Weber den „Beweis“ (Weber 2001: 11775) für sein Argument, dass sich die katholische Kirche „durch die Konzentration auf die Autorität des Papstes“ zu einer „göttlichen Fideikommissstiftung“ (Kaesler 2004: 287) entwickelt habe: Wenn

Freiherr v. Hertling seinen Glaubensgenossen versichert: Ob die Bibel so oder so hergestellt ist, was mit ihr historisch passiert ist, ist gleichgültig, denn die Kirche als göttliche Fideikommissstiftung sagt uns, daß das, was in der Bibel steht, gleichviel, wer es geschrieben hat und wie es hergegangen ist, göttliche Norm ist, göttliche Wahrheit ist. Hätten wir die Kirche nicht, die Bibel der Protestanten hülfe uns gar nichts (Weber 2001: 11774).

Dem reformatorischen Prinzip – sola fide, sola gratia, sola scriptura – ist im Katholizismus die Hierarchie des Klerus zwischengeschaltet. Sich in der Schrift auszukennen, ist für den katholischen Laien nicht absolute Voraussetzung, da der bibelkundige Priester diese zu vermitteln hat. Quesnel, Pasquier,¹¹⁰ wurde im 17. Jahrhundert eine harsche Kritik von Seiten der katholischen Kirche zuteil, als seine Reflexionen zum Neuen Testament, die er von 1670-87 zu einer Gesamtdarstellung ausformulierte, in der Bulle „Unigenitus“ 1713 verurteilt wurden (RGG 2004: 26938). Quesnels Devise, die „Lesung der H. Schrift ist für alle,“ als auch die Aussage, es „ist jederzeit überall und für jedermann nützlich und nötig, den Geist, die Frömmigkeit und die Geheimnisse der Hl. Schrift zu studieren und zu erkennen“ (zitiert nach Weber 1990: 141), gaben Anlass zum Tadel, denn hier wurde das Prinzip der „verschiedenen Rede-Rechte und Wissens-Ansprüche“ (Weber 1990: 141) angetastet. Von dem Reformkatholiken Hermann Schell wird in *Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts* die „Neigung der katholischen Kreise, den Gebrauch der hl. Schrift nach Umfang und Energie zurückzudrängen“, als „Hindernis“ für die Partizipation der Katholiken am Wissenschaftsbetrieb hervorgehoben. Er erklärt diese „Neigung“ mit Bezugnahme auf Kardinal Manning, der sie als „Reaktion gegen den protestantischen Missbrauch mit der hl. Schrift“ wertet, ohne sie in Schutz zu nehmen. Denn allein „der Nichtgebrauch ist nicht das rechte Heilmittel gegen den Missbrauch“ (Schell 1897: 69). Aus Max Webers Sicht bedeutet dies: Die Bibel legitimiert sich über die Hierarchie der katholischen Kirche und dieses Prinzip, das eben „nicht die heiligen Schriften, die Wahrheit der Tradition und der Kirchenlehre, sondern umgekehrt die Heiligkeit der als Fideikommiß der Wahrheit von Gott gestifteten Kirche und ihrer Tradition die Echtheit der heiligen Schriften garantiere“, bezeichnet Weber als „konsequent und praktisch“,

¹¹⁰ 1634 - 1719; wurde vor allem durch seine *Réflexions morales sur le NT* berühmt (RGG 2004: 26938).

denn: „das umgekehrte (altprotestantische) Prinzip setzt ja die heiligen Quellen der historischen und philologischen Kritik aus“ (Weber 1980: 460), während sie im Katholizismus nicht in Frage gestellt werden.

Der Unterschied zwischen Kirche und Sekte tritt gerade in diesem Punkt deutlich hervor. Unter „Kirche“ versteht Weber eine „Gnadenanstalt, welche religiöse Heilsgüter wie eine Fideikommißstiftung verwaltet und zu welcher die Zugehörigkeit (der Idee nach!) obligatorisch, daher für die Qualitäten des Zugehörigen nichts beweisend, ist“. „Sekte“ hingegen definiert er als einen „voluntaristischen Verband ausschließlich (der Idee nach) religiös-ethisch Qualifizierter, in den man freiwillig eintritt, wenn man freiwillig kraft religiöser Bewährung Aufnahme findet“ (Weber 2001: 5746).

Im katholischen Kontext: Episkopat, Unfehlbarkeit und Bürokratisierung

Im fünften Kapitel seiner Schrift *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts* beruft sich Schell auf den Kardinal Manning¹¹¹, Erzbischof in Westminster und „ein Mensch voller Widersprüche“ (Weber 1983: 59). In Deutschland wurde Manning vor allem von der ultramontanen Bewegung als „schärfster Anhänger der Unfehlbarkeit“ (Weber 1983: 57) geschätzt. Anglikanisch sozialisiert, kam Manning circa 1830 in Oxford mit der anglikatholischen¹¹² Bewegung in Kontakt. Nach dem Tod seiner Frau interessierte er sich verstärkt für die Oxforder Bewegung, als deren Hauptvertreter John Henry Newman¹¹³ amtierte – damaliger „Universitätsprediger in St. Mary“. Newman gehörte zum leitenden „Geist der Oxfordbewegung“ (RGG 2004: 23504) und trat 1845 in die katholische Kirche über. Im Kirchenlexikon wird er als der „zwischen Anglikanismus und Katholicismus schwebende Newman“ (Kirchenlexikon 1893: 621) bezeichnet, was die Meinung der deutschen Katholiken unterschwellig anklingen lässt: Newman war bekannt als „halbherziger, überkritischer, nicht ‚vollkatholischer‘ Nörgler“ (Weber 1983: 56). Manning hingegen, der 1851 konvertierte, wurde in den deutschen katholischen Kreisen als „Nonplusultra eines echten Bischofs“ (Weber 1983: 56)

¹¹¹ 1808 - 1892.

¹¹² Mit ‚anglikatholisch‘ wird seit 1849 der Einfluss der hochkirchlichen Partei in der Kirche von England bezeichnet. Die Wahrung des katholischen Charakters in der anglikanischen Kirche, sowie die Entwicklung der katholischen Lehre standen dabei im Vordergrund. Die Hochkirchler führten römische Rituale in den Gottesdienst ein, um sich durch die Benutzung von Weihrauch, Gewändern und Kerzen gegen die zunehmende Rationalisierung zu wenden. Zwei bedeutenden Protagonisten der katholischen Kirche Englands, die in dem hier zu behandelnden Zusammenhang erwähnt werden, sind Manning und Newman - beide konvertierten zum katholischen Glauben (RGG 2004: 1410f.). In dem katholischen Kirchenlexikon werden die Träger der angokatholischen Kirche als jene charakterisiert, die „unbefriedigt von den herrschenden Richtungen des Puritanismus und Evangelicalismus, der Staatskirche neues Leben einzuhauchen gedachten (Kirchenlexikon 1893: 619).

¹¹³ 1801-1890.

gefeiert. Manning hatte das „Autoritätsprinzip der katholischen Kirche siegreich“ (Kirchenlexikon 1893: 621) darlegen können, hatte die „Bedeutung der Kirche als unfehlbarer Lehrmeisterin der Wahrheit gegenüber zeitgenössischen Irrthümern so treffend“ demonstriert und die „Einzigkeit und Unfehlbarkeit der katholischen Kirche, insbesondere die des Papstes vorgetragen“ (Kirchenlexikon 1893: 623). Newman hingegen weigerte sich, den Papst als römischen Primat anzuerkennen, was er aus einem „Freiheitssinn und Unabhängigkeitsbedürfnis gegenüber jedermann“ (Weber 1983: 59) begründete. Dass Schell nun gerade die Positionen Mannings „zur Vollendung seiner Denkschrift“ (Schell 1897: 67) wählt, könnte auf den ersten Blick darauf verweisen, dass er sich mit dem „Kirchenfürst im höchsten Ansehen“ absichern und einen „Verehrer der Autorität und Papstgewalt“ (Schell 1897: 67) zum Beruhigen der katholischen Gemüter heranziehen möchte. Er beruft sich jedoch auf die ein Jahr zuvor erschienene Biographie Kardinal Mannings, die von seinem Mitarbeiter und Freund Purcell herausgegeben und zwiespältig aufgenommen wurde. Manning hatte Purcell persönlich kurz vor seinem Tod sein gesammeltes Material mit autobiographischen Skizzen zur Anfertigung übergeben:

Das Unerhörte, fast unglaubliche an diesem Buch – das man also notwendig als autorisierte Biographie ansehen muß [...] war die Schonungslosigkeit, mit der die kirchenpolitischen Kämpfe und der private Ehrgeiz Mannings und seiner Freunde offengelegt wurden. Manning war ein Mensch voller Widersprüche, und der wichtigste war wohl der zwischen seinem persönlichen Ehrgeiz und der harten Konsequenzen, mit der er seiner Kirche zu nutzen bestrebt war. Ohne mit der Gabe der Selbstkritik versehen zu sein [wollte er] [...] Distanz von seinen bedenkenlosen Kämpfen und Feldzügen der 60er Jahre gewinnen [...] – von Kämpfen, die Newman an die Wand gedrückt, ihn selber aber auf den Thron des Erzbistums Westminster geführt, die päpstliche Unfehlbarkeit (als persönlichen Triumph) durchgesetzt, und ihm den Kardinalshut eingebracht hatten (Weber 1983: 59).

Dass Schell seine Schrift mit Mannings Worten abschließen wollte, kann also nicht zuletzt als Provokation verstanden werden. Seinen Kritikern, die gerade Detailbeweise seiner Antwort auf die wissenschaftliche Inferiorität der Katholiken in seinem Werk vermissten, entgegnet er: „Hätte ich Detailbeweise gebracht, so hätte man mir geradeso den Vorwurf gemacht, wie dem [...] Biographen Purcell, wegen der rücksichtslosen Veröffentlichung aller auch der peinlichen Details“ (Schell 1897: 87). Schell zitiert acht „Hindernisse“, die laut Manning der katholischen Kirche den Weg in die „moderne Gesellschaft“ (Schell 1897: 67) versperren. Die formulierten Blockaden der katholischen Kirche zeigen einen rigiden Standpunkt, der seine Sozialisation in der

anglikanischen Staatskirche hervortreten lässt. Ohne die einzelnen Punkte zu referieren, soll das Augenmerk auf analoge Argumente gerichtet werden, die sich auch in Aussagen Max Webers widerfinden.

„Als echten Übelstand“ hebe Manning, so Schell, den „Offizialismus“ hervor und benenne mit dieser Bezeichnung den Habitus, „wodurch sich die Geistlichen gewöhnen, immer den Schild ihrer priesterlichen Würde und ihres kirchlichen Amtes zum Schutz ihrer Person vor sich zu halten. Das Amt soll decken und ersetzen, was der Person an Geist und Bildung, an Gründen und an Umgangsformen, an Geduld und Liebe mangelt“ (Schell 1897: 72). Fehlende Objektivität, mangelnde Kritikfähigkeit, ungenügende Höflichkeit und ein „immer von oben herab sprechen“ kennzeichne die zeitgenössische Priestergeneration. Paul Honigsheim berichtet, auch Max Weber sei das Verhalten der katholischen Geistlichen negativ aufgefallen. Max Weber

liebte [...] die katholische Kaplanokratie nicht. Hiermit meinte er die Herrschaft von Kaplänen in ihrer Eigenschaft als lokale Leiter katholischer Arbeiterorganisationen. Mit ihnen war er ja oft im Verlauf seiner Untersuchungen für den Verein für Sozialpolitik zusammengekommen. Sie schlugen ihm gelegentlich etwas auf die Nerven. Sie waren vielfach Bauernjungen, welche mit Hilfe von Stipendien durch das Gymnasium und dann durch das Priesterseminar hindurchgegangen waren und an deren Gebaren *Weber* die gute Kinderstube vermißte (Honigsheim 1963: 250).

Mit Kaplanokratie meint Weber allerdings nicht nur die mangelhaften Umgangsformen der Priester. In *Wirtschaft und Gesellschaft* definiert er den Begriff im Zusammenhang mit Paragraph vier: „Der reinste Typus der legalen Herrschaft ist diejenige mittelst bürokratischen Verwaltungsstabs“ (Weber 1980: 126):

Die moderne sog. ‚Kaplanokratie‘: die Enteignung der alten weitgehend appropriierten¹¹⁴ Kirchenpfünden, aber auch der Universalepiskopat¹¹⁵ (als formale universale ‚Kompetenz‘) und die Infallibilität (als materiale universale ‚Kompetenz‘, nur ‚ex cathedra‘¹¹⁶, im Amt, fungierend, also

¹¹⁴ Lat.: appropriare ‚sich zueignen‘; Appropriation: Zueignung, Aneignung (Wahrig 1985: 416).

¹¹⁵ Der Papst ist als „Bischof von Rom“ im katholischen Kirchenrecht „Träger der gesamtkirchlichen Gewalt, des Primats“ (RGG 2004: 24674). Er fungiert nicht als „Vorgesetzter“ der Bischöfe, aber er ist als Papst „Universalbischof der ganzen Kirche“ – Universalepiskopat (Dorn/Eberts 1996: 170). Episkopalismus in der katholischen Kirche bedeutet „das Programm einer Kirchenverfassung, in der dem Papst nur ein Ehrenprimat zukommt, während der einzelne Bischof alle Jurisdiktionsrechte [Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtssprechung] kraft seines Amtes besitzt und die oberste kirchliche Jurisdiktionsgewalt bei der im allgemeinen Konzil versammelten Gesamtheit der Bischöfe liegt“ (RGG 2004: 8211).

¹¹⁶ Eine Entscheidung des Papstes „ex cathedra“ meint „vom Lehrstuhl aus“ und nicht als Privatperson. Die Entscheidung „ex cathedra“ „erhebt den Anspruch, in Fragen des Glaubens und der Sitten eine unfehlbare Lehre verbindlich zu verkünden“. Infolge des Unfehlbarkeitsdogmas ist diese Entscheidung auch „ohne eine Zustimmung der Gesamtkirche (durch ein Konzil) gültig. Wenn eine solche ex cathedra Entscheidung getroffen werden soll, muss allerdings „der Inhalt der Lehre im Prinzip bereits von der gesamten Kirche akzeptiert sein, so daß eine ex cathedra-Entscheidung

unter der typischen Scheidung von ‚Amt‘ und ‚Privat‘ -Tätigkeit) sind typisch bürokratische Erscheinungen (Weber 1980: 127).

Weber umfasst mit dieser Definition den zwiespältigsten Punkt der katholischen Kirche auf makrosoziologischer Ebene. Die Unfehlbarkeit des Papstes als Nachfolger Petri sind dem römisch-katholischen Verständnis eigen und Hemmschuh für die ökumenische Verständigung. Die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes wurde im deutschsprachigen Raum in einem größeren Komplex innerkirchlicher Fragen debattiert. Das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat oder zur Wissenschaft, Fragen „um die Klerusbildung, innerkirchlicher Reformen im Sinne von Laienbeteiligung und Synoden, nicht zuletzt [...] das Verhältnis zum Protestantismus“ (Schatz 1992: 213) wurden problematisiert. Die hierarchische Ordnung der katholischen Kirche und die strikte Trennung von Klerus und Laien, also die „strenge [...] Scheidung der bibelkundigen Schriftgelehrten von der Masse der Schriftunkundigen“ (Kaesler 2004: 287), sind nach Weber Kennzeichen der Bürokratisierung, die in der Kaplanokratie strukturell ausgedrückt werden. Das Autoritätsprinzip der katholischen Kirche ist bei der Ausbildung des „Papalismus“ „konstitutiv“ (Faber 2005: 14), wobei sich die Ausbildung des „kurialen“ Bürokratismus in „organisatorischer wie doktrinäer Hinsicht“ erst „während des Tridentinums“¹¹⁷ und im Vollzug seiner Beschlüsse“ vollstreckt (Faber 2005: 14). Weber setzt diese Entwicklungslinie weitaus früher an und sieht die Entwicklung des kurialen Machtapparats bereits mit dem Kampf der mittelalterlichen Kirche gegen die Laieninvestitur der Bischöfe besiegelt:

eigentlich nur die Gültigkeit einer geltenden Lehre festschreibt, nicht aber eine wirklich neue Lehre verkünden kann“. Seit 1870 wurde eine ex cathedra Entscheidung vom Papst getroffen: Die Dogmatisierung der Aufnahme Marias in den Himmel, ist seit 1950 durch Papst Pius XII. zum Dogma erklärt und findet Ausdruck in dem Feiertag am 15. August – Mariä Himmelfahrt (Dorn/Eberts 1996: 65). Das zweite Vatikanische Konzil bestätigte die Lehre des ersten Vatikanischen Konzils und die Stellung des Papstes als Primat. Allerdings nicht nur als „Ehrenprimat“, sondern als „Jurisdiktionsprimat“, was bedeutet, dass ihm das Recht zugebilligt wird, „verbindliche Regelungen“ zu treffen (Dorn/Eberts 1996: 170).

¹¹⁷ Als Paul III. das Konzil zum 1.11.1542 nach Trient berief, kamen nur wenige Bischöfe, da das Projekt, ein „ökumenisches Konzil“ einzuberufen, bei seinen Vorgängern auf wenig Engagement stieß. Warum? Gefordert wurde ein „freies und christliches Konzil in deutschen Landen, worunter z. T. ein dem Papst übergeordnetes, sich nur nach der hl. Schrift richtendes und auch Laien die Mitarbeit gestattendes Konzil verstanden wurde“ (RGG 2004: 33546). Daher zeigte sich auch Paul III. erst distanziert. Er berief das Konzil zum 23.5.1537 nach Mantua, verschob die Eröffnung viermal aufgrund politischer Unstimmigkeiten und verlegte letztlich auch noch den Versammlungsort nach Vicenza, um schließlich zwei Jahre später das Konzil „ohne Terminangabe zu suspendieren“ (RGG 2004: 33547). Die Protestanten folgerten aus diesen organisatorischen Unstimmigkeiten fehlendes Interesse für einen Dialog und lehnten es ab, diese „päpstliche Synode“ zu besuchen. Als das Konzil am 15.12.1545 letztlich eröffnet wurde, waren nur 34 Stimmberechtigte anwesend: „Das ursprünglich so stürmisch geforderte Konzil brachte jetzt fast niemanden mehr in Bewegung“ (RGG 2004: 33547).

In der katholischen Kirche war die durch Gregor VII. begonnene, durch das Tridentinum und Vaticanum und zuletzt die Verfügungen Pius' X. abgeschlossene Beseitigung zuerst der feudalen, dann auch aller selbständigen lokalen Zwischenmächte und ihre Verwandlung in reine Funktionäre der Zentralinstanz (verbunden mit stetiger Steigerung der – vor allem durch die politische Parteiorganisation des Katholizismus begründeten – faktischen Bedeutung der formell gänzlich abhängigen Kapläne) ein Vormarsch der Bürokratie also und zugleich der in diesem Fall sozusagen ‚passiven‘ Demokratisierung, d.h. der Nivellierung der Beherrschten (Hanke/Kroll 2005: 205).

Mit anderen Worten sei demnach:

nicht etwa das vielberedete Unfehlbarkeitsdogma, sondern das Universalepiskopat der prinzipiell wichtige Abschluß [des vatikanischen Konzils im Jahre] 1870 [war]. Er schuf die ‚Kaplanokratie‘ und machte im Gegensatz zum Mittelalter den Bischof und Pfarrer zu einem einfachen Beamten der kurialen Zentralgewalt (Weber 1980: 825).¹¹⁸

Max Weber erinnert mit dieser Unterscheidung an die Ursprünge des Kirchenwesens und ihre geschichtliche Entwicklung von der Bischofs- zur Papstkirche¹¹⁹. Die Auseinandersetzungen im 14. Jahrhundert zeigten, dass die Superiorität des Papstes in Frage gestellt und die Vormachtstellung der Konzilien¹²⁰ beansprucht wurde. Für einunddreißig Jahre, von 1378 bis 1409, regierten zwei Päpste, Clemens VII., und Urban VI., die beide ihre Rechtmäßigkeit beanspruchten. Ihre Nachfolger – Benedikt XIII. folgte Clemens, Bonifaz IX. besetzte das Amt Urbans – fühlten sich ebenfalls als Päpste legitimiert und diesem Amt gegenüber verpflichtet, was die Aussichten auf eine Beendigung des Schismas in weite Ferne rücken ließ¹²¹. Nach den gescheiterten

¹¹⁸ Die gleiche These wiederholt Weber in *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Gesammelte Politische Schriften* 1988, S. 29. Hier: Weber 2001: 10333.

¹¹⁹ Die historischen Details ausführlich zu erläutern würde zu weit führen. Zu Schisma und Reform im 14. Jahrhundert: Schimmelpfennig, Bernhard (1996): *Das Papsttum*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. S. 246-265. Der heutige Forschungsstand wird zugunsten der damaligen Debatte vernachlässigt. Um die geschichtliche Betrachtungsweise zu Max Webers Zeiten nachvollziehen zu können, siehe Haller, Johannes (1903): *Papsttum und Kirchenreform*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin. Außerdem Vigener, Fritz (1913): *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum*. Verlag R. Oldenbourg, München.

¹²⁰ Gegenwärtig läßt zu dieser Kirchenversammlung der Papst alle „rechtmäßigen Bischöfe als Träger der kirchlichen Lehr- und Regierungsgewalt“ ein. Die gefassten Beschlüsse müssen von dem Papst als gültig bestätigt werden, das Konzil „besitzt nach katholischem Verständnis in seinen Glaubensentscheidungen Unfehlbarkeit. Die unfehlbare Lehre muß aber in der Form und im Inhalt als solche gekennzeichnet sein“ (Dorn/Eberts 1996: 123). 1406 beschloss das Konzil, dass ein „Allgemeines Konzil eine höhere Gewalt besitze als der Papst“ (Schimmelpfennig 1996: 254). 1417 wurde im Dekret ‚Frequens‘ festgelegt, dass „regelmäßige Konzilien stattfinden sollten [...] das erste nach fünf Jahren, das zweite sieben Jahre später, weiter alle zehn Jahre; der jeweilige Papst durfte die Fristen lediglich verkürzen, nicht aber verlängern“ (Schimmelpfennig 1996: 256).

¹²¹ Das Pisaner Konzil setzte sich zum Ziel, die beiden amtierenden Päpste abzusetzen und einen neuen Papst zu wählen: 1409 wurden Benedikt XIII. und Gregor XII. als „Schismatiker, Häretiker und Eidbrecher exkommuniziert und ihnen die Obödienz entzogen“ (Schimmelpfennig 1996: 252). Aus

Versuchen, zwischen den Päpsten zu vermitteln, hoffte man in der Einberufung eines Generalkonzils die entsprechende Lösung zu finden. „Schon Kanonisten des 12. und 13. Jahrhunderts hatten ein Allgemeines Konzil als mögliche Korrektivinstanz gegenüber dem Papsttum angesehen“ (Schimmelpfennig 1996: 251). Die Befürworter der Konzilien nahmen nicht nur zu, „sie wiesen diesen zum Teil auch schon als Repräsentation der Gesamtkirche eine höhere Stellung als dem Papsttum zu“ (Schimmelpfennig 1996: 251). Die Ereignisse und Streitigkeiten bündelten sich dementsprechend in der Frage, ob das Konzil als „Repräsentationsorgan der Universalkirche“ (Schimmelpfennig 1996: 252) erstens über dem Papst anzusiedeln sei und autonom, also ohne Zustimmung des Papstes, als unfehlbar anerkannt werden müsse.

Johannes Haller, mit dem Max Weber in Rom am Historischen Institut „disputiert“ oder „gar fast 3 Stunden [...] geplaudert hat“ (Weber, Marianne 1989: 266), hob in seinem 1903 erschienenen Werk *Papsttum und Geschichte der Kirchenreform* hervor, dass es sich hier um zwei polarisierende Standpunkte hinsichtlich der Stellung des Papstes innerhalb der Kirche handle: „Erst wenn man im Auge behält, daß es bei der Erörterung über Union und Obedienz¹²² sich in letzter Linie um zwei sich ausschließende Anschauungen vom Wesen der Kirche handelt“ (Haller 1903: 333). Das Schisma zeigte, dass „der Widerspruch gegen die ultrapäpstliche Lehre“ (Haller 1903: 323) nicht erstickt war und führte dementsprechend exemplarisch vor, dass

unter der glatten Eisdecke des Schweigens die Quellen der Opposition nie erstarrt waren. Kaum ist die Decke gebrochen, so schießen sie auch schon empor, und nicht lange dauert es, so kocht an derselben Stelle, die noch eben im tiefsten Winterfrieden erstorben schien, der wilde Strudel des Meinungskampfes (Haller 1903: 323).

Nach Hallers Einschätzung sind diese Ereignisse in der Geschichtsschreibung „nicht genug gewürdigt worden“. Der Aspekt, dass es sich hier um

unvereinbare Ideen über Kirche und Papsttum handelt, um die erste Phase des Kampfes, der von nun an fast vier Jahrhunderte der Kirchengeschichte durchziehen soll und – trotz dem vatikanischen Dogma, wer weiß es? – vielleicht noch heute nicht ganz ausgefochten ist (Haller 1903: 332f.).

dem anschließenden Konklave ging Alexander V. als Papst hervor. Der deutsche König Ruprecht als auch die spanischen Herrscher erkannten diesen in Pisa gekrönten Papst nicht an, was zur Folge hatte, dass vorerst drei statt zwei Männer den Titel des Papstes trugen und sich als Nachfolger Petri sahen. (vgl. Schimmelpfennig 1996: 253f.).

¹²² In der katholischen Kirche der „kanonische Gehorsam der Kleriker“ gegenüber den geistlichen „Oberen“ in der Hierarchie (Duden 1996: 532).

Der „Kampf“ wurde also durch einen innerkonfessionellen Konflikt eröffnet, der sich in der episkopalistischen Bewegung des Katholizismus und dem Papsttum niederschlug¹²³. Die Superiorität des allgemeinen Konzils anzuerkennen hieße, die Entscheidungs- und Regierungsgewalt des Papstes abzulehnen und seine Unfehlbarkeit bei Entscheidungen „ex cathedra“ zurückzuweisen. Demnach hätte das Episkopat ein grundsätzliches Mitwirkungsrecht bei Regierungs- und Lehrfragen der Kirche beanspruchen können. Dies zu fordern heißt in der Tat, den römischen Primat abzulehnen. Max Weber interpretiert das Durchsetzen der „kurialen Zentralgewalt“ als Bürokratisierungsprozess, der das Amt des Bischofs als auch das des Priesters degradierte und mit dem ersten Vatikanischen Konzil besiegelt wurde.

In dem vor kurzem erschienenen vierten Teilband *Herrschaft* aus dem Gesamtwerk *Wirtschaft und Gesellschaft* äußern die Herausgeber die Vermutung, Weber orientiere sich in diesem Punkt an der These Ulrich Stutz'. Stutz interpretierte in seinem 1918 erschienenen Werk *Der Geist des Codex iuris canonici*, die Bemühungen von Pius X. als „Versuch der päpstlichen Kurie [...], die letzten Reste des Eigenkirchenwesens bei der Besetzung der niederen Kirchenämter zu beseitigen“ (Hanke/Kroll 2005: 205). Im *Codex iuris canonici* wurde dieser Anspruch unter Pius X. formuliert, allerdings erst nach seinem Tod veröffentlicht. Ohne diese Vermutung von vornherein ausschließen zu wollen, ergeben sich dennoch einige Unstimmigkeiten. Der *Editorische Bericht* zur Entstehung des Textes zum *Bürokratismus* nennt mehrere „Anhaltspunkte“, die die Niederschrift des Textes auf das Jahr 1908/1909 datieren. Ob Weber dieser These, die zehn Jahre später formuliert wurde, „offenbar folgt“, müsste eingehender geprüft werden (Hanke/Kroll 2005: 151).

Das erste Vatikanum „hat nicht von einer ‚primatsfreien‘ Voraussetzung aus den Primat definiert, sondern in seiner Struktur und Praxis bereits den Primat vorausgesetzt, den es definierte“ (Schatz 1994: 171) – so lautet der Standpunkt der heutigen Forschungsdebatte in der Diskussion um die ‚Freiheit‘ des ersten Vatikanischen Konzils, was im Grunde die Auffassung Webers widerspiegelt.

Vigener verwies seinerzeit auf die „protestantische Polemik“, die die Stellung zwischen Bischof und Papst aufgegriffen hatte, und sich „widerspruchsvoll“ und „wechselnd“ zu positionieren wusste: „Ihre Tendenz im Kampfe wider die lehrende Kirche des Katholizismus ist keineswegs einhellig“ (Vigener 1913: 6). Dies liege weder an der

¹²³ Bezogen auf Deutschland, so Vigener, hat „die große Glaubensspaltung mit ihren staats- und kirchenpolitischen Folgen diese episkopalistische Bewegung im Katholizismus zurückgedrängt, fast vernichtet. Im Leben wie in der Literatur. Die Kämpfe der Reformationszeit greifen auf beiden Seiten zu tief, als daß der Streit über das Verhältnis von Primat und Episkopat, von Papsttum und unfehlbarer Kirche mehr als nur nebenbei hätte hervortreten können [...]“ (Vigener 1913: 5f.).

„Unklarheit in der Erfassung katholischer Glaubensprinzipien“, noch könne man eine grundsätzliche „polemische Absicht“ unterstellen:

Es ist vielmehr das Ungeklärte, Unausgeglichene, Umstrittene in der katholischen Anschauung selbst, das sich hier äußert. Der Anspruch des Papstes war gewiß, wie Luther einmal sagt [...], der, daß er Herr und Richter sein solle über das Concilium. Aber die Frage nach der Superiorität von Papst oder Konzil war weder durch eine allgemein anerkannte dogmatische Entscheidung [...] förmlich gelöst, noch in der Auffassung der Gläubigen endgültig erledigt (Vigener 1913: 6f.).

Gerade die Reaktionen der katholischen Reformbewegung sind Zeugnis dieser Problematik¹²⁴, die durch scharfe innerkonfessionelle Auseinandersetzungen geprägt ist. Manning, der die Unfehlbarkeit des Papstes als vom Episkopat unabhängig bezeichnete, deutete in der Debatte auf die interkonfessionellen Differenzen mit dem Protestantismus hin, „eine Vereinigung mit den anderen Christen könne, um stabil zu sein, nicht auf einem verschieden interpretierbaren Minimalkonsens aufgebaut sein. Die Rückkehr der Protestanten werde am meisten retardiert durch die von außen schwer begreifliche innerkatholische Differenz in der Frage nach dem genauen Träger der Unfehlbarkeit, welche dazu führe, daß die Unfehlbarkeit der Kirche selbst verunklart werde“ (Schatz 1992: 263).

Eingeschränkte Nächstenliebe oder die „Uneinheitlichkeit“ der katholischen Kirche

Die „Ketzer strafend, doch den Sündern mild“ (Weiß/Lichtblau 2000: 3) – mit dieser Formel beschreibt Max Weber in der *Protestantischen Ethik* die Herrschaft der katholischen Kirche, die er als „höchst bequem“ und „wenig fühlbar“ darstellt (Weiß/Lichtblau 2000: 2f.). Die Reformation habe diese angenehme Variante der „formalen Herrschaft“ (Weiß/Lichtblau 2000: 3) nicht beseitigt, sondern ersetzt „durch eine im denkbar weitestgehenden Maße in alle Spären des häuslichen und öffentlichen Lebens eindringende, unendlich lästige und ernstgemeinte Reglementierung der ganzen Lebensführung“ (Weiß/Lichtblau 2000: 3). Die „Milde“ des Katholizismus gegenüber den Sündern und die Härte gegenüber den Nichtkatholiken bemängelte auch Kardinal Manning, der die katholische Nächstenliebe in den Grenzen des Katholizismus eingeschränkt sieht: „In der Theorie lasse man den Nichtkatholiken die Hoffnung des

¹²⁴ Siehe Schatz, Klaus (1992): Konziliengeschichte I. Schatz geht auf die Kontroversen im deutschsprachigen Raum ein, die ihren Niederschlag in der literarischen Auseinandersetzung finden. Das Bonner *Theologische Literaturblatt* kann beispielsweise als Forum „liberalerer Positionen“ betrachtet werden, während die ultramontane Stimmung in dem Mainzer *Katholik* oder der *Stimmen aus Maria Laach* ihren Ausdruck fand (vgl. Schatz: 1992).

Heiles, in der Wirklichkeit halte man deren Rettung für höchst unwahrscheinlich und notdürftig“ (Schell 1897: 70). Manning kritisiert, dass der Katholik „der Gnade Gottes und den Sakramenten außerhalb der Kirche nicht recht“ traue. Er gehe davon aus, dass „Nichtkatholiken die Unschuld und die Taufgnade durch Sünden verlieren und dann nicht mehr gewinnen, weil man sie einer wahrhaft übernatürlichen Buße nicht für fähig halte“ (Schell 1897: 70). Die Werke der Humanität und der Nächstenliebe seien im Protestantismus hingegen nicht zu übersehen, wobei er an die „Abschaffung der Sklaverei und des Sklavenhandels“ erinnert, die vom englischen Protestantismus unterstützt wurde, während katholische Länder wie Frankreich oder Portugal ihre Hilfe versagten. Der Katholik halte diese Taten aber nicht für „gut und wertvoll“, sondern er „vermute weltliche, eitle oder selbstische Beweggründe“ (Schell 1897: 70) hinter dem sozialen Engagement der Protestanten. Die Katholiken müssten umdenken:

Nicht jene Nächstenliebe ist christlich, welche einen demütigen Bettler oder gedrückte Hilflosigkeit vor sich sehen will, um ihr zum Notwendigsten zu helfen, sondern jene, welche solches Elend nach Kräften durch Bemühungen im großen Stil verhindert und möglichst viel selbstständige Menschen schafft, die des Bettelns und des frommen Mitleids nicht bedürfen (Schell 1897: 71).

IV. SCHLUSSBETRACHTUNG

„Ein runder Geburtstag zwingt zu Reaktionen, auch wenn es vielleicht nicht viel Neues zu sagen gibt“ (Breuer 2005: 37) – einleitend wurde diese Aussage zum Jubiläum der *Protestantischen Ethik* in Frage gestellt. Abschließend kann diese Bemerkung mit Blick auf den Katholizismus verneint werden:

Die akteursbezogene Analyse seines Elternhauses hat bestätigt, dass Max Weber im Umkreis seiner Familie mit antikatholischen Ressentiments konfrontiert wurde, die das öffentliche Meinungsbild des konfessionell geprägten 19. Jahrhunderts bestätigten. Vorurteile gegenüber dem Katholizismus können an Aussagen einzelner Akteure, beispielsweise bei seinem Vater, Treitschke, Mommsen oder Baumgarten, nachgewiesen werden. Die Exklusion des römischen Katholizismus wirkte als konstituierendes Merkmal der Moderne und spielte im Identifikationsprozess der Nation eine wesentliche Rolle. Vornehmlich die römische Ausrichtung des Katholizismus wurde mit Antimodernismus in Verbindung gebracht und der Fortschrittlichkeit des Protestantismus gegenübergestellt. Vor dem Hintergrund dieses kollektiven Bezugsrahmens, auf der Ebene der Mentalitätsstruktur, wurden die Einstellungen einzelner Akteure mit den Aussagen Webers konfrontiert. Hier zeigte sich, dass Max Weber die internalisierten Wissensordnungen im Hinblick auf Polen reproduziert, die Ausgrenzung der polnischen Bevölkerung aus nationalstaatlicher Perspektive begründet und im öffentlichen Diskurs unterstützt. Die Codierung „polnisch“ gleich „katholisch“ entspricht einer Stereotypisierung, der er im sozialen Milieu seines Elternhauses begegnet ist und die Max Weber unreflektiert trotz gegenteiliger Erfahrungen anwendet. In exemplarischer Weise hat sich dies an seinem Vokabular und seinen Reisebeschreibungen nachweisen lassen. Die polnische Inferiorität wird aufgrund der nationalen als auch konfessionellen Komponente begründet und ihre Ausgrenzung als „Fremde“ und „Reichsfeinde“ legitimiert.

Die Konstruktion von „Reichsfeinden“ und ihre funktionelle Wirkung im nationalen Identifikationsprozess konnte auch im Hinblick auf den römischen Katholizismus festgestellt werden. Sie kennzeichnet ein strukturelles Muster im antikatholischen Diskurs und kann als Regel der Bedeutungsproduktion bezeichnet werden. Die vergleichende Untersuchung Italiens im Nationalbildungsprozess veranschaulicht das Fehlen dieser Bedeutungsregel. Da der Katholizismus die absolute Mehrheit darstellte, konnte auf die Mechanismen der Exklusion nicht zurückgegriffen werden, was die

Stigmatisierung von „Reichsfeinden“ unmöglich machte und nach einer anderweitigen Kompensation verlangte.

Max Webers Ablehnung kollektiver Sinnproduktionen wurde an zwei Beispielen verdeutlicht – dem Ausgang des Kulturkampfes und der Gegenreformation. Weber erklärte, dass ihm Bismarcks Friedensschließung missfiel, weil das Unrecht gegenüber den Katholiken eingestanden, politische Gründe in den Vordergrund geschoben und die ideelle Grundlage als rechtfertigende Motivation ausgeblendet wurde. Er verurteilte Bismarcks Realpolitik und betonte, dass sich in diesem Kampf konfessionelle Gewissen gegenüberstanden: Das Protestantische gekennzeichnet durch „geistige Freiheit“ im Gegensatz zum Katholischen, dessen Freiheit darin besteht, dem Papst gehorchen zu dürfen. Der bedingungslose Anstaltsgehorsam des Jesuitenordens und die Ausformung ihrer rationalisierten methodischen Lebensführung ist die höchste Form der Askese, die im Katholizismus verwirklicht werden kann. Ihre Effektivität und die dezidierte Realisierung ihrer Ideale wurden von Max Weber positiv hervorgehoben. Die Akzentsetzung seines persönlichen Bewertungsschemas zeigt deutliche Differenzen zum zeitgenössischen Meinungsbild, wie es im familiären Milieu vertreten wurde.

Diese Beispiele machten den Vorteil der angewendeten Methode deutlich, da Widersprüche und Diskontinuitäten aufgezeigt werden konnten und nicht hinter dem kollektiven Bezugsrahmen zurückgetreten sind beziehungsweise aufgrund pauschaler Verallgemeinerungen verloren gingen.

Den politischen Standpunkt verlassend, wurden an die anfänglich diskutierten Dissonanzen der Kernfamilie zwischen der religiösen Mutter und dem säkularen Vater angeknüpft. Während diese familiären Spannungen im bürgerlichen Zeitalter keine Ausnahme darstellten, endeten sie in Max Webers Familie in einer heftigen Auseinandersetzung, die als eine Ursachenkomponente für seine spätere Nervenkrankheit verantwortlich gemacht werden kann. Max Webers Mutter versuchte ihren Sohn mit religiösen Fragestellungen in Kontakt zu bringen, was sich beispielsweise in Literaturvorschlägen angelsächsischer liberaler Theologen äußerte, die Max Webers theologisches Grundwissen nachhaltig beeinflussten. Seine Einstellung zum Christentum und die zentrale Frage nach der Kulturbedeutung der Religion wurden anhand des Gratulationsbriefes anlässlich Alfred Webers Konfirmation verdeutlicht und mit seinen späteren Grundthesen in der *Protestantischen Ethik* konfrontiert. Die umfassende und universale Macht des Christentums wurde in diesem Brief von Weber dezidiert hervorgehoben, wobei die kulturbringende Wirkung im wissenschaftlichen und politischen Bereich postuliert wurde. Dieser Aspekt leitet zu der abschließenden Frage über, ob Max Weber als Kulturprotestant bezeichnet werden kann, oder nicht.

Hier wurden, aufgrund der bestehenden Uneinigkeit in der Forschungsliteratur, Argumente und Perspektiven aufgezeigt, die Webers Exklusion beziehungsweise Inklusion im kulturprotestantischen Milieu rechtfertigen können. Dabei wurde deutlich, dass auch hier eine differenziertere Betrachtungsweise angebracht ist, da Webers Einstellung nicht ohne Einschränkungen mit diesem unklaren Begriff beschrieben werden kann. Eine Gegenüberstellung der Thesen Ernst Troeltschs, die als eindeutig „kulturprotestantisch“ bezeichnet werden, hat gezeigt, dass Max Weber insbesondere der These skeptisch gegenübersteht, der Rationalisierungsprozess könne durch eine Synthese des protestantischen Christentums mit den Werten der modernen Kultur aufgehalten oder verlangsamt werden. Diese Annahme wird von Max Weber abgelehnt. Die „Entzauberung der Welt“ (Weber 2002: 510) ist unser Schicksal – entweder man findet sich damit ab, und lernt mit dieser Tatsache umzugehen, oder aber man opfert seinen Intellekt „zugunsten einer religiösen Hingabe“ (Weber 2002: 511) und wird beispielsweise von der katholischen Kirche freudig empfangen. Im Gegensatz zur „Katheders prophetie“ (Weber 2002: 511), die sich einer letzten Stellungnahme und intellektuellen Rechtfertigung zu entziehen versucht, erscheint ihm diese Variante ehrlich und akzeptabel.

Webers Fortschrittsskepsis, die er am Ende der *Protestantischen Ethik* äußert, ist nicht zuletzt auf seine Italienreise zurückzuführen. Hier wurde ihm eine weitere Option vor Augen geführt, die sich dem Entzauberungsprozess seinerzeit zu entziehen vermochte. In diesem Zusammenhang wäre die Untersuchung der italienischen Rezeptionsgeschichte der *Protestantischen Ethik* interessant, da beispielsweise Antonio Gramsci die Webersche These auf seine soziale Wirklichkeit überträgt und kritisiert. Er sieht im „Geist des Katholizismus“ einen entscheidenden Grund für jene „seelischen Hemmungen“ und „Obstruktionen“ zur Entwicklung wirtschaftlich rationaler Lebensführung“ (Cappai 1994: 11). Das ist für ihn mehr als ein „Objekt historischer Gelehrtenneugier“ (Cappai 1994: 11). Was bei Gramsci heftigste Kritik auslöste, scheint Weber in Italien als angenehm zu empfinden. Die Inferiorität des Katholizismus, die den Ausgangspunkt der *Protestantischen Ethik* darstellte, konnte Weber in Italien, im Gegensatz zu Polen, durchaus positive Seiten abgewinnen. Der Traditionalismus als Gegner des rationalen Betriebskapitalismus, das „liberium arbitrium“ (Weber 2000: 18) und der geringe Erwerbstrieb der italienischen Bevölkerung, die nichts wollen als glücklich sein im „Genuss der „sonnenumflossene[n] Daseinsfreude des Südens“ (Weber, Marianne 1989: 368), erschien ihm durchaus als Alternative. In Rom hätte er sich vorstellen zu können, für immer zu leben, um dem nordischen Druck, und nicht zuletzt dem bewölkten Himmel, für immer zu entweichen.

Die Bedeutung Roms für die *Protestantische Ethik* wurde auch im Hinblick auf die dortigen Gesprächspartner deutlich. Von Johannes Haller über Aloys Schulte, Schellhaß und jene, die noch ausfindig gemacht werden müssen, kann die These vertreten werden, dass ihm hier, umgeben vom italienischen Katholizismus und der Präsenz der preußischen Enklave auf dem Kapitol, die Unterschiede evident wurden.

Die Differenzen zwischen dem deutschen und dem italienischen Katholizismus spielen dabei eine wichtige Rolle. Besonders durch Pietro Pisani wurde er mit dem italienischen Katholizismus konfrontiert, der mit der deutschen Variante nichts zu tun hatte. Es wurde bereits angedeutet, dass sich die Unterschiede zwischen dem deutschen und italienischen Katholizismus hauptsächlich auf konnotativer Ebene nachvollziehen lassen. Diese Differenzen, die Max Weber in Vercelli 1902 bemerkte, können bis heute nachempfunden werden, wie beispielsweise in einem Artikel der „Zeit“ vom 21. Dezember 2005 deutlich wurde. Es geht um den „volto santo“, das Schweiß Tuch Jesus, das sich angeblich in Rom befindet und alljährlich im Vatikan gezeigt wird. Nun wurde herausgefunden, dass diese „heiligste Relique“ (Vastano 2005: 15) eine Fälschung sein könnte und das „echte“ Schweiß Tuch seit 400 oder 500 Jahren in einer kleinen Kirche in den Abruzzen, in Manoppello aufbewahrt wird. „Manoppello braucht keine Beweise“ (Vastano 2005: 15), so der Reporter der sich aufgemacht hat, um dieses Rätsel zu lüften:

Zehntausende pilgern herbei, um il *volto santo* zu sehen – und die wundersamen Wandlungen des heiligen Antlitzes im flatterhaften Frühlingslicht. Ziehe eine Wolke auf oder der Pilgerzug durch eine schattige Gasse, verändere es seinen Ausdruck, sagt ein Mann im Lu Gattone. Nein, das Gesicht des Herrn sei nie dasselbe auf seinem Weg durch Manoppello. Es sei, sagt er, als gehe da ein Lebendiger vorbei (Vastano 2005: 15).

Auf die Frage, wie das Tuch in das kleine Dorf gekommen sei, werden zwei Versionen erzählt: „Ein Engel habe den Schleier mit dem Bild Christi nach Manoppello gebracht. Oder aber ein mysteriöser Pilger, der dann spurlos verschwand, nachdem er das Bild einem Bürger gegeben habe“ (Vastano 2005: 15). Diese Begebenheit fand auf einer „Steinbank“ statt und diese ist bis heute zu sehen. „Den Leuten von Manoppello war das Erklärung genug“ (Vastano 2005: 15). Seit vielen Jahren hat sich niemand für den Schleier interessiert – die Bewohner von Manoppello haben alljährlich das Tuch durchs Dorf getragen und die Veränderung bewundert. Dies hat sich geändert. Nun wird das Tuch im Vatikan in Frage gestellt und Beweise für die Echtheit des *volto santo* in Manoppello gesucht. Aber wen interessiert, ob das Tuch nun echt ist oder nicht, fragte Stefano Vastano im Vatikan:

Es seien doch alles Deutsche, die den Wirbel um Manoppello machten, sagt ein anderer vatikanischer Herr, auch er ein Deutscher. Die große katholische Welt interessiere sich nicht für ein kleines Tuch in einem entlegenen Ort in den Abruzzen. In der Tat: ein deutscher Professor und Jesuit, ein deutscher Buchautor, eine deutsche Nonne. Und ein deutscher Kardinal hat auch schon den Weg in die Abruzzen gefunden [...]. Der Kleriker hat Recht: nur Deutsche (Vastano 2005: 18).

Max Webers Verständnis des Katholizismus – welche Aussagen können abschließend getroffen werden? In erster Linie zeigte sich, dass Max Webers Verständnis stets vom Blickwinkel teilweise vom Standort abhängt, was der Vergleich zwischen Polen und Italien deutlich machte. Außerdem scheint er den größten Respekt vor schlichtem Glauben zu haben – Rechtsansprüche im Zusammenhang mit Glaubensangelegenheiten, lehnt er ab. An einzelnen Beispielen konnte seine Position im Rahmen dieser Arbeit deutlich gemacht werden – generelle Aussagen zu treffen, fällt hingegen schwer. Die anfängliche These, Max Weber kennt sich gut im Katholizismus aus, konnte belegt werden. Mit zunehmendem Alter, so könnte eine abschließende These lauten, verändert sich sein Ton hinsichtlich des Katholizismus und er öffnet sich der sinnlichen Komponente des Glaubens. So schreibt er am 10. April 1914 an Marianne Weber:

Gestern Abend war hier die Oster-Prozession, mit Lampions, getragenen Christus-Bildern u.s.w., Alles mit Lichtchen und Lämpchen illuminiert, lebende Bilder der ‚Verkündigung‘ *auf der Straße* vor dem Café Sport – dabei Vollmond! Es war zauberhaft (Weber 2003: 608).

Nachbemerkung

Max Webers Verständnis des Katholizismus zu untersuchen, beinhaltet auch die Frage nach den „Voraussetzungen der Verstehbarkeit“, die Weber in den „Methodischen Grundlagen“ der Soziologie formulierte:

„man braucht nicht Cäsar zu sein, um Cäsar zu verstehen“. Die volle ‚Nacherlebbarkeit‘ ist für die Evidenz des Verstehens wichtig, nicht aber absolute Bedingung der Sinndeutung. Verstehbare und nicht verstehbare Bestandteile eines Vorgangs sind oft untermischt und verbunden (Weber 1980: 2).

Die Gelegenheit, meine Arbeit an dem Ort zu schreiben, an dem Max Weber über das Wesen des Katholizismus sinnierte, sich der Lektüre katholischer Werke widmete, umgeben von der Präsenz des Papstes und der Sonne Italiens – dies hat mich „einführend nacherleben“ lassen und dafür möchte ich allen, die dies ermöglicht haben, an dieser Stelle danken.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Theodor W. (1973): Studien zum autoritären Charakter. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Baedecker (2001): Italien. Verlag Karl Baedeker, Ostfildern.
- Balz, Horst Robert/Cameron, James K./Härle, Wilfried (Hrsg.) (1990): Theologische Realenzyklopädie. Walter de Gruyter, Berlin, New York.
- Bastgen, Hubert (1929): Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI. I. Teil. Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Bauer, Clemens (1964): Deutscher Katholizismus. Knecht, Frankfurt am Main.
- Bauer, Franz J. (2004): Das „lange“ 19. Jahrhundert. Reclam, Stuttgart.
- Baumeister, Martin (1987): Parität und katholische Inferiorität. Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Baumgarten, Eduard (1964): Max Weber – Werk und Person. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Baumgarten, Hermann (1880): Ignatius von Loyola. Vortrag. Zum Besten der Überschwemmung Spaniens. Gehalten am 17. November 1879. Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg.
- Bautz, Friedrich Wilhelm (1990): Adalbert von Prag. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band I; Spalten 26-27; Hier: www.bautz.de/bbkl/s/s1/schell_H.shtml. (Stand 1. 02. 2006). S. 1-2.
- Becker, Winfried (1983): Liberale Kulturkampf-Positionen und politischer Katholizismus. In: Pflanze, Otto (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches. R. Oldenbourg Verlag, München. S. 47-71.
- Bertelsmann (1996): Die neue deutsche Rechtschreibung. Bertelsmann Lexikon Verlag, Gütersloh.
- Besier, Gerhard (1990a): Kulturkampf. In: Balz, Horst Robert/Cameron, James K./Härle, Wilfried: Theologische Realenzyklopädie. Walter de Gruyter, Berlin, New York. S. 209-230.
- Besier, Gerhard (1990b): Die Mittwochs-Gesellschaft im Kaiserreich. Protokolle aus dem geistigen Deutschland 1863-1919. Siedler Verlag, Berlin.
- Beurath, Franz (1908): Ultramontanismus. In: Hauck, Albert (Hrsg.): Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Band 20. S. 213-225.
- Bily, Lothar (1990): Die Religion im Denken Max Webers. Eos-Verlag, Erzabtei St. Ottilien.

- Blackbourn, David (1983): Die Zentrumspartei und die deutschen Katholiken. In: Pflanze, Otto (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches. Oldenbourg Verlag, München. S. 73- 91.
- Blaschke, Olaf (2000): Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?. In: Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, 26. S. 38-75.
- Blaschke, Olaf/Kuhlemann, Frank-Michael (Hrsg.) (1996): Religion im Kaiserreich: Milieus – Mentalitäten – Krisen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Bongaerts, Ursula (Hrsg.) (2005): Heinrich und Thomas Mann in Italia. Casa di Goethe, Roma.
- Borutta, Manuel (2001): Das Andere der Moderne. In: Rammert, Werner (Hrsg.): Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen: ethnologische, soziologische und historische Studien. Leipziger Universitätsverlag, Leipzig. S. 59-75.
- Braubach, Max (1965): Aloys Schulte in Rom (1901-1903). Ein Beitrag zur deutschen Wissenschaftsgeschichte. In: Iserloh, Erwin/Repgen, Konrad (Hrsg.): Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin. Aschendorff, Münster, Westfalen. S. 509-557.
- Breuer, Stefan (2005): Man beachte auch die Speisenfolge. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 04. Juli. S. 37.
- Brockhaus-Enzyklopädie (1988): In 24 Bänden. Brockhaus, Mannheim.
- Buchberger, Michael (1930) (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Herder, Freiburg im Breisgau.
- Buchner, Rudolf/Baumgart, Winfried (1978): Quellen zum Politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Bulle, Oscar/Rigutini, Giuseppe (1900): Nuovo Dizionario Italiano-Tedesco e Tedesco-Italiano. Bernhard Tauchnitz, Lipsia.
- Cappai, Gabriele (1994): Modernisierung, Wissenschaft, Demokratie. Untersuchungen zur italienischen Rezeption des Werkes Max Webers. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden Baden.
- Christliche Welt (1900): Die Verhältnisse der deutschen Evangelischen in Rom. In: Christliche Welt, 10. S. 22-24.
- Conze, Werner (Hrsg.) (1986): Deutschland-Ploetz. Deutsche Geschichte zum Nachschlagen. Verlag Ploetz, Freiburg.
- David, Jakob Julius (1901): Die Troika. Erzählungen. Schuster und Loeffler, Berlin. Hier: www.gutenberg.spiegel.de/david/Troika/Druckversion_troika.htm
- De la Barca, Calderón (2003): Der Richter von Zalamea. Reclam, Stuttgart.
- Demm, Eberhard (1983): Alfred Weber und sein Bruder Max. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 35. S. 1-28.

- Depkat, Volker (2005): Rezension zu: Pilger, Kathrin: Der Kölner Zentral-Dombauverein im 19. Jahrhundert. Zur Konstituierung des Bürgertums durch formale Organisation. Köln 2004. In: H-Soz-u-Kult, 12.01.2005, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2005-1-026>>.
- Dorn, Anton Magnus/Eberts, Gerhard (1996): Redaktionshandbuch Katholische Kirche. Paul List Verlag, München.
- Dorn, Luitpold A. (1989): Der Papst und die Kurie. Herder, Freiburg im Breisgau.
- Duden (1998): Rechtschreibung der deutschen Sprache. Dudenverlag, Mannheim, Leipzig.
- Dülmen, Richard van (1988): Protestantismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren Sozialgeschichte. Gneuss, Christian/Kocka, Jürgen (Hrsg.): Max Weber. Ein Symposium. Deutscher Taschenbuch Verlag, München. S. 88-101.
- Eisermann, Gottfried (1993): Max Weber und die Nationalökonomie. Metropolis-Verlag, Marburg.
- Elze, Reinhard (1988): Deutsches Historisches Institut Rom 1888-1988. Armellini, Roma.
- Ernst, Fritz (1949): Johannes Haller. Gedenkrede anlässlich einer Feier im Historischen Seminar der Universität Heidelberg. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- Esch, Arnold (2004): Wege nach Rom. Verlag C.H. Beck, München.
- Esch, Arnold/Esch, Doris (1995): Anfänge der evangelischen Gemeinde in Rom 1819-1870. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, 75. S. 366-426.
- Esch, Doris/Uhl, Hans-Michael (1999): Evangelisch-lutherische Christuskirche Rom. Schnell & Steiner, Regensburg.
- Faber, Richard (2005): Libertäre Katholizität statt traditioneller Katholizismus. In: Faber, Richard (Hrsg.): Katholizismus in Geschichte und Gegenwart. Königshausen und Neumann, Würzburg. S. 9-28.
- Fehrenbach, Elisabeth (2001): Bismarck und die politische Kultur im deutschen Reich. In: Gall, Lothar (Hrsg.): Otto von Bismarck und die Parteien. Schöningh, Paderborn. S. 1-16.
- Fuchs-Heinritz, Werner/Lautmann, Rüdiger et al (1996) (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. Westdeutscher Verlag, Wiesbaden.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (1998): Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft, 24. 476-497.
- Goldberg, Hans-Peter (1998): Bismarck und seine Gegner. Droste Verlag, Düsseldorf.

- Graf, Friedrich Wilhelm. (1988): Fachmenschenfreundschaft. In: Mommsen, Wolfgang J./Schwentker, Wolfgang (Hrsg.): Max Weber und seine Zeitgenossen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. S. 313-336.
- Graf, Friedrich Wilhelm (1990): Kulturprotestantismus. In: Balz, Horst Robert/Cameron, James K./Härle, Wilfried et al (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Walter de Gruyter, Berlin, New York. S. 230-242.
- Graf, Friedrich Wilhelm (1992): Kulturprotestantismus. In: Müller, Hans Martin (Hrsg.): Kulturprotestantismus: Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. S. 9-77.
- Graf, Friedrich Wilhelm (1993): Schule des Asketismus. In: Lutherische Monatshefte, 3, 3. S. 18-22.
- Graf, F.W. (1995): Die „kompetentesten“ Gesprächspartner? Implizite theologische Werturteile in Max Webers „Protestantische Ethik“. In: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): Religionssoziologie um 1900. Ergon Verlag, Würzburg. S. 209-248.
- Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang (2005): Einführung. In: Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus. Mohr Siebeck, Tübingen. S. 1-7.
- Gramley, Hedda (2001): Propheten des deutschen Nationalismus. Campus, Frankfurt am Main.
- Grenzboten (1851): Polnische Dörfer. In: Schmidt, Julian/Freytag, Gustav: Die Grenzboten, Nr. 16. S. 81-145.
- Grenzboten (1861): Die polnische Bewegung und die Deutschen. In: Schmidt, Julian/Freytag, Gustav (Hrsg.): Die Grenzboten, Nr. 4. S. 81-91.
- Gundlach, Gustav (1927): Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. Herder, Freiburg im Breisgau.
- Gürster, Eugen (2003): Gedanken zu Calderóns „Richter von Zalamea“. In: de la Barca, Calderón: Der Richter von Zalamea. Reclam, Stuttgart. S. 3-6.
- Haller, Johannes (1903): Papsttum und Kirchenreform. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Hanke, Edith/ Kroll, Thomas (2005): Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Heinen, Armin (2003): Umstrittene Moderne. Die Liberalen und der preußisch-deutsche Kulturkampf. In: Geschichte und Gesellschaft, 29, S. 138-156.
- Hennis, Wilhelm (1996): Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Mohr Siebeck Tübingen.
- Hennis, Wilhelm (2003): Max Weber und Thukydides. Mohr Siebeck, Tübingen.

- Hersche, Peter (1996): Max Weber, Italien und der Katholizismus. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. QFIAB, 76. S. 362-382.
- Hersche, Peter (2006): Die Protestantismus-Kapitalismus-These. In: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. Herder, Freiburg im Breisgau.
- Hertling, Georg Freiherr von (1897): Zeitgeschichte und Politik. Herder, Freiburg im Breisgau.
- Hirschmann, Guenther (1978): Kulturkampf im historischen Roman der Gründerzeit 1859-1879. Wilhelm Fink Verlag, München.
- Honigsheim, Paul (1963): Erinnerungen an Max Weber. In: König, René (Hrsg.): Max Weber zum Gedächtnis. Westdeutscher Verlag, Köln, Opladen. S. 161-271.
- Hübinger, Gangolf (1994): Kulturprotestantismus und Politik. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hübinger, Gangolf (1999): Drei Generationen deutscher Kulturprotestanten. In: Dantine, Johannes (Hrsg.): Protestantische Mentalitäten. Passagen-Verlag, Wien. S. 181-193.
- Hübinger, Gangolf (2001): Intellektuelle, Intellektualismus. In: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“. Mohr Siebeck, Tübingen. S. 297-313.
- Hübinger, Gangolf (2003): Kirchen und Staat im Kaiserreich. In: Lehmann, Hartmut/Ouédraogo, Jean Martin (Hrsg.): Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. S. 17-49.
- Iseli, Andrea/Kissling, Peter (2005): Säkularisierung – der schwierige Umgang mit einem grossen Begriff. In: Blickle, Peter/Rudolf Schlögl (Hrsg.): Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas. Bibliotheca academica Verlag, Pfendorf. S. 563-572.
- Kaesler, Dirk (1989): Der retuschierte Klassiker. In: Weiß, Johannes (Hrsg.): Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 29-54.
- Kaesler, Dirk (1997): Der kranke Mann am Neckarstrand. Eine Psychohistorie über die Entstehung von Max Webers „Protestantischer Ethik“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24. Februar. S. 9.
- Kaesler, Dirk (1998): Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung. Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Kaesler, Dirk (2004a): Vorwort des Herausgebers. In: Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Kaesler. Verlag C.H. Beck, München. S. 7-64.
- Kaesler, Dirk (2004b): Sonnig, gegenwartsfroh, katholisch. In: Schönemann, Friederike/Maaßen, Thorsten (Hrsg.): Prüft alles, und das Gute behaltet! Festschrift für Hans-Martin Barth. Lembeck, Frankfurt am Main. S. 271-296.

- Keller, Reiner (2004): Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hrsg.) (2001): Max Webers „Religionssystematik“. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie. Walter de Gruyter, Berlin, New York.
- Konno, Hajime (2004): Max Weber und die polnische Frage (1892-1920). Eine Betrachtung zum liberalen Nationalismus im wilhelminischen Deutschland. Nomos Verlag, Baden Baden.
- Körber, Esther Beate (2005): Gegenreformation oder: Wie der Katholizismus zur Konfession wurde. In: Faber, Richard (Hrsg.): Katholizismus in Geschichte und Gegenwart. Königshausen und Neumann, Würzburg. S. 79-96.
- Kraus, Franz Xaver (1957): Tagebücher. Herausgegeben von Hubert Schiel. Verlag J. P. Bachem, Köln.
- Kuhlemann, Frank-Michael (2002): Bürgerlichkeit und Religion. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Kuhlemann, Frank-Michael (2005): Protestantische ‚Traumatisierungen‘. Zur Situationsanalyse nationaler Mentalitäten in Deutschland 1918/19 und 1945/46. In: Gailus, Manfred/Lehmann, Hartmut (Hrsg.): Nationalprotestantische Mentalitäten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. S. 45-78.
- Lachner, Raimund (1995): Schell, Hermann. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band IX; Spalten 88-99; Hier: www.bautz.de/bbkl/s/s1/schell_H.shtml. <Stand 21. 11. 2005>. S. 1-6.
- Landwehr, Achim/Stockhorst, Stefanie (2004): Einführung in die europäische Kulturgeschichte. Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Lehmann, Hartmut (1988): Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-These nach zwei Generationen. In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 529-553.
- Lehmann, Hartmut (1996): Max Webers 'Protestantische Ethik' als Selbstzeugnis. In: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): Max Webers „Protestantische Ethik“. Beiträge aus der Sicht eines Historikers. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. S. 109-127.
- Lehmann, Hartmut (2005): Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus. In: Schluchter, Wolfgang/Graf, F. W. (Hrsg.): Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus. Mohr Siebeck, Tübingen. S. 33-47.
- Lehmann, Hartmut (2005): Von der ‚Babylonischen Gefangenschaft‘ des deutschen Protestantismus. In: Gailus, Manfred/Lehmann, Hartmut (Hrsg.): Nationalprotestantische Mentalitäten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. S. 7-15.

- Leicht, Robert (2005): Empfindsames Genie. Joachim Radkaus monumentale Max-Weber-Biografie erhellt das Persönliche, weniger das Werk und seine Wirkung. In: Die Zeit: Literaturbeilage im Oktober.
- Lill, Rudolf/Traniello, Francesco (Hrsg.) (1992): Il „Kulturkampf“ in Italia e nei paesi di lingua tedesca. Società editrice il Mulino, Bologna.
- Lindt, Andreas (1963): Der Katholizismus und die Welt des Neunzehnten Jahrhunderts. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. EVZ-Verlag, Zürich.
- Lönne, Karl-Egon (1986): Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Maurer, Golo (2005): Preußen am Tarpejischen Felsen. Chronik eines absehbaren Sturzes. Schnell & Steiner, Regensburg.
- Mehring, Reinhard (2005): Rezension zu: Radkau, Joachim: Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München 2005. In: H-Soz-u-Kult, 09.12.2005, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2005-4-152>>. <Stand 10.12.2005>.
- Mitzmann, Arthur (1987): The iron cage: an historical interpretation of Max Weber. Transactions Books, New Brunswick.
- Mommsen, Wolfgang J. (1959): Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Mommsen, Wolfgang J. (2001): Die Familie, eine terroristische Vereinigung. Lieber reich und mit Max Weber verwandt als arm und in der Provinz verkannt: Guenther Roth erzählt von der internationalen Familie des Soziologen. In: Süddeutsche Zeitung, 10. Oktober, V3/20.
- Mommsen, Wolfgang J./Aldenhoff, Rita (1993): Einleitung. In: Weber, Max: Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Rita Aldenhoff. MWG I/4. Mohr Siebeck, Tübingen. S. 1-68.
- Mommsen, Wolfgang J./Schwentker, Wolfgang (Hrsg.) (1988): Max Weber und seine Zeitgenossen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Müller, Hans Martin (1992): Einleitung. In: Müller, Hans Martin (Hrsg.): Kulturprotestantismus: Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. S. 9-17.
- Nagel, Anne Christine (1996): Martin Rade - Theologe und Politiker des Sozialen Liberalismus. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Niehl, Franz (2005): Kölner Dom. Ein Ereignis, vergleichbar mit dem Jubel um die Dresdner Frauenkirche: Vor 125 Jahren wurde die Kathedrale am Rhein vollendet. In: Rheinischer Merkur 22. Dezember. Rheinischer Merkur. Die Magazinzeitung für Deutschland jede Woche 2005_51_Erstes Symbol der.htm. <Stand. 1.01.2006>.

- Nipperdey, Thomas (1990): Der Kölner Dom als Nationaldenkmal. Nachdenken über die deutsche Geschichte. Verlag C.H. Beck, München. S. 189-207.
- Nipperdey, Thomas (1991): Deutsche Geschichte 1866-1918. Arbeitswelt und Bürgergeist. Band I. Verlag C.H. Beck, München.
- Noack, Friedrich (1912): Das deutsche Rom. Verlag von Frank & Co, Rom.
- Noack, Friedrich (1927): Das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, Berlin.
- Oexle, Otto Gerhard (2003): Max Weber und das Mönchtum. In: Lehmann, Hartmut/Ouédraogo, Jean Martin (Hrsg.): Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. S. 311-334.
- Pleitner, Berit (2000): So steht der Deutsche zum Polen. Zur Funktion von Stereotypen in Nationsbildungsprozessen am Beispiel des Polenbildes in den Grenzboten 1849-1862. <http://docserver.bis.uni-oldenburg.de/publikationen/bisverlag/uni-reden/2000/ur101/pdf/pleitn.pdf> <Stand. 18.11.2005>.
- Radkau, Joachim (2005): Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens. Hanser, München.
- Riumi, Giorgio (1998): Die Rolle des Papsttums in der Geschichte des Italienischen Einheitsstaates. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, 78. S. 509-521.
- Romano, Sergio (1998): Storia d'Italia dal Risorgimento ai nostri giorni. Longanesi, Milano.
- Roth, Guenther (1989): Marianne und ihr Kreis. In: Weber, Marianne (1989): Ein Lebensbild. Piper, München. S. IX-LXXII.
- Roth, Guenther (1992): Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von Max Webers „Protestantischer Ethik“. In: Kaufhold, Heinrich (Hrsg.): Vademecum zu einem Klassiker der Geschichte ökonomischer Rationalität. Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf. S. 43-68.
- Roth, Guenther (1993): Weber the Would-be Englishman: Anglophilia and Family History. In: Roth, Guenther/Lehmann, Hartmut (Hrsg.): Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts. University Press, Cambridge. S. 83-122.
- Roth, Guenther (2001): Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Roth, Guenther/Lehmann, Hartmut (Hrsg.) (1993): Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts. University Press, Cambridge.
- Schatz, Klaus (1997): Allgemeine Konzilien-Brennpunkte der Kirchengeschichte. Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Schell, Hermann (1897): Der Katholicismus als Princip des Fortschritts. Andreas Göbel's Verlagsbuchhandlung, Würzburg.

- Schimmelpfennig, Bernhard (1996): *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Schmidt, Julian (1877): *Aus dem katholischen Leben.* In: *Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes*, 1. S. 561-570.
- Schmidt-Volkmar, Erich (1962): *Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890.* Musterschmidt-Verlag, Göttingen.
- Schwentker, Wolfgang (1988): *Leidenschaft als Lebensform.* In: Mommsen, Wolfgang J./Schwentker, Wolfgang (Hrsg.): *Max Weber und seine Zeitgenossen.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. S. 661-681.
- Simon, Helene (1928/29): *Elisabeth Gnauck-Kühne.* Volksvereinsverlag, Mönchen Gladbach.
- Sombart, Werner (1988): *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen.* Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg.
- Stark, Werner (1968): *The Place of Catholicism in Max Weber's Sociology of Religion.* In: *Sociological Analysis*, 29. S. 202-210.
- Swartout, Lisa (2004): *Culture Wars.* In: Geyer, Michael/Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Religion und Nation/Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte.* Wallstein, Göttingen. S. 157-175.
- Ther, Philipp (2005): *Soll und Haben. Warum das deutsche Kaiserreich kein Nationalstaat war.* In: *Le monde diplomatique* vom 13. Mai. www.taz.de/pt-/2005/05/13.1/mondeText.artikel,a0050.idx, 15. <Stand 23.01.2006>.
- Traniello, Francesco (1998): *Katholische Kultur und katholische Bewegung in Italien im 19. Jahrhundert.* In: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 78. S. 522-538.
- Treitschke, Heinrich von (1872): *Die Aufgaben des neuen Cultusministers.* In: Treitschke, Heinrich von/Wehrenpfennig, Wilhelm: *Preußische Jahrbücher.* Band 29. S. 229-239.
- Treitschke, Heinrich von (1882): *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert.* Band 1. Verlag von Hirzel, Leipzig.
- Troeltsch, Ernst (1911): *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.* R. Oldenbourg, München.
- Tyrell, Hartmann (1995): *Max Weber, Bismarck und der Kulturkampf.* In: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): *Religionssoziologie um 1900.* Ergon Verlag, Würzburg. S. 365-377.
- Vastano, Stefano (2005): *Ist er es?* In: *Die Zeit*, 52. 15-18.
- Vigener, Fritz (1913): *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum.* R. Oldenbourg, München.
- Vossler, Otto (1955): *Briefwechsel Croce Vossler.* Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Wahrig, Gerhard (1985): Deutsches Wörterbuch. Mosaik Verlag, München.
- Ward (1988): Max Weber und die Schule Albrecht Ritschls. In: Mommsen, Wolfgang J/Schwentker, Wolfgang (Hrsg.): Max Weber und seine Zeitgenossen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. S. 296-312.
- Weber, Christoph (1980): Der „Fall Spahn“. Herder Editrice, Roma.
- Weber, Christoph (1983): Liberaler Katholizismus. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Weber, Christoph (1990): Deutscher Katholizismus und protestantischer Bildungsanspruch. In: Koselleck, Reinhard (Hrsg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II. Bildungsgüter Bildungswissen. Klett-Cotta, Stuttgart. S. 139-167.
- Weber, Marianne (1926): Ein Lebensbild. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weber, Marianne (1948): Lebenserinnerungen. Johs. Storm Verlag, Bremen.
- Weber, Marianne (1950): Ein Lebensbild. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg.
- Weber, Marianne (1989): Ein Lebensbild. Piper, München.
- Weber, Max (ohne Jahr): Jugendbriefe. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weber, Max (1982): Antikritisches Schlusswort zum „Geist des Kapitalismus“. In: Winckelmann, Johannes (Hrsg.): Die Protestantische Ethik Band II. Kritiken und Antikritiken. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. 283-345.
- Weber, Max (1984): Max Weber. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Gangolf Hübinger. MWG I/15. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weber, Max (1990): Max Weber Briefe 1906-1908. Herausgegeben von Rainer M. Lepsius und Wolfgang J. Mommsen. MWG II/5. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weber, Max (1993): Max Weber: Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Rita Aldenhoff. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weber, Max (1994): Briefe 1909-1910. Herausgegeben von Rainer M. Lepsius und Wolfgang J. Mommsen. MWG II/6. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weber, Max (1998): Briefe 1911-1912. Herausgegeben von Rainer M. Lepsius und Wolfgang J. Mommsen. MWG II/7. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weber, Max (2000): Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05. Herausgegeben und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß. Beltz Athenäum, Weinheim.

- Weber, Max (2002): Schriften 1894-1922. Ausgewählt von Dirk Kaesler. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
- Weber, Max (2003): Max Weber Briefe 1913-1914. Herausgegeben von Rainer M. Lepsius und Wolfgang J. Mommsen. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weber, Max (2004): Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Kaesler. Verlag C.H. Beck, München.
- Weiß, Johannes (1992): Max Webers Grundlegung der Soziologie. K.G. Saur, München, London, New York.
- Weiß, Johannes (1992): Troeltsch, Max Weber und das Geschichtsbild des Kulturprotestantismus. In: Müller, Hans Martin: Kulturprotestantismus: Beiträge zur Gestalt des modernen Christentums. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. S. 230-244.
- Weiß, Johannes/Lichtblau, Klaus (2000): Einleitung der Herausgeber. In: Weber, Max: Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05. Herausgegeben und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß. Beltz Athenäum, Weinheim. S. VII-XXXV.
- Wesseling, Klaus-Gunther (2002): Hertling, Georg Friedrich Freiherr. Band XX, Spalten 737-757. Hier: www.bautz.de/bbkl/h/hertling_g_f.shtml <Stand 21. November 2005>, S. 1-10.
- Winckelmann, Johannes (Hrsg.) (1982): Die Protestantische Ethik Band II. Kritiken und Antikritiken. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Zeeden, Ernst Walter (1985): Konfessionsbildung. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Zöller, Michael (1996): Kulturprotestantismus als Religionssoziologie. Weber, Troeltsch und der Katholizismus. In: Politik-Bildung-Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag. S. 589-596.

Primärquellen:

- Max Webers Briefe: GStA PK, VI. HA Familienarchive und Nachlässe, Nachlass Max Weber, Nr.30 Band. 4.
- Dokumente aus dem Künstlerverein: KV Schachtel/Blatt.
- Vechtel, Anne: Nachlass Elisabeth Gnauck-Kühne: Findbuch. S. 1-17.
- Haller, Johannes (1944/45): Lebenserinnerungen. Teil IV: Im Strom der Zeit. Tübingen, UAT 305/li.

Internetquellen:

www.phf.uni-rostock.de/institut/igerman/forschung/litkritik/litkritik/start.htm?/-institut/igerman/forschung/litkritik/litkritik/Kritiker/AgSchmidt.htm <Stand 18. 11.2005>

www.bautz.de

www.politikwissen.de/lexikon

www.kath.de

www.wikipedia.com

www.gutenberg.spiegel.de

Digitale Quellen:

Religion in Geschichte und Gegenwart (2004): Digitale Bibliothek. Verlag Directmedia, Publishing GmbH, Berlin.

Weber, Max (2001): Gesammelte Werke. Mohr Siebeck, Tübingen.

ASGAR, UT HA 14 05

L O Ny 31/5 19

Liebe Eltern!

Wen das! Voller ist mit r
 Pfaffen, Lärchen, & Pfaffen, & r
 Jahr, wenn ich die als die r
 2. Stellen rufen, & r
 v. Belos, wie r? r
 eigene, & r, & r (r, r), r
 große, r, & r (r, r, r, r)
 an r, & r, & r, & r, & r
 an r, & r, & r, & r, & r

*) Wenn ich r, & r, & r
 für r, & r, & r, & r, & r
 O die r, & r, & r, & r, & r

[illegible][illegible]

-44-

Verchelli, 18.4.1902.

78

Lieber Schnauz! Ich habe allerdings mit Veronal - erträglich geschlafen, trotzdem die demokratische Zutunlichkeit der guten Leute hier gestern etwas strapazierend war. Ich sollte durchaus auch bei ihnen schlafen, was ich aber doch nicht tat, um lange im Bett liegen zu können. Der ziemlich zapplige konstant sprechende Kollege Pisani, zweitens dessen schon etwas 88 jähriger Vater, ein wandelndes Skelett, Schuster seines Zeichens, jetzt im Ruhestand, drittens der Bruder, jetzt Inhaber der Schusterei, die eine Schuhwarenhandlung wird, viertens die Schwester mir Brille, sehr einfach, fast immer in der Küche, waren um meine Ernährung bemüht mit Hilfe von allerhand ihnen offenbar etwas ungewohnten, komplizierten Gerichten, bei konstanter lebhafter Unterhaltung. Kein Mensch würde sie für Katholiken halten, der ganze Typus ist anders als bei uns, - sie sind sich aber auch der Ueberlegenheit des deutschen Katholizismus sehr bewußt, - die Duckmäuserigkeit imponiert ihnen, sie finden alles so viel "frommer" in deutschen katholischen Familien. Mir war die Sache im Ganzen recht erquicklich, nur wie gesagt etwas kühl. Er bat übrigens sehr um Zusendung Deines Buchchens, sprachen über Gott und die Welt, die römische Frage, Kooperation, Papst, Franz Xaver Kraus Spahn, Index etc., etc.. Wenn er so erzählte, wie einem seiner Kollegen einem Prete, molto grasso auf ihrer Pellegrinachio in Rom alle Knöpfe der schlechten Hose, die Bocconi ihm verkauft, abgesprungen und er, da es für einen Priester doch unschicklich sei, dieserhalb die Ragazze des Hauses zu bemühen, sich Bindfaden verschafft und die Hose über seinem Bauch zusammengeschnürt habe - alles im Beisein der Schwester, so wußte man, daß man in Italien war. - Ich bleibe heute hier, die Kirche St. Anna? ist nächst dem Dom von Pisa und Santa Croce die schönste, die ich je gesehen habe - und fahre morgen früh nach Belinsona oder Lugano je nachdem Deine Nachrichten, die ich gleich holen werde, lauten.

GSTA PK, VI HA Km. 20 R. 1

Webers Ausleihen im Künstlerverein KV 56

Wer	Was	Signatur	Dauer
Frau Weber	Gregorovius, Ferdinand. [evt. Alle Titel spekulativ!] (1886): Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter: Vom V, bis zum XVI. Jahrhundert. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart. Band 1-7.	M 84 de (?)	
Weber, M	Zola	Ce 26 g	
Weber, M	Durm, Josef(1885) : Die Baukunst der Etrusker. Diehl, Darmstadt.	K 6 f	4.10.01-4. 3.02
Weber, M.	1. Knille, Otto (1897): Wollen und Können in der Malerei. F. Fontane &C, Berlin.	J 51 a	11.10.01-04.03.02
Weber, M.	2. Semper, Gottfried (1851): Die vier Elemente der Baukunst: ein Beitrag zur vergleichenden Baukunde. Vieweg, Braunschweig.	G 43 a	11.10.01-4.03. 02
Weber, M	3. Wölfflin, Heinrich (1899): Die klassische Kunst. Eine Einführung in die italienische Renaissance. Bruckmann,München.	G 1/3	11.10.01-4.03.03
Weber, M	Rosengarten, A. (1874): Die architektonischen Stylarten : eine kurze, allgemeinfassliche Darstellung der	G 58	29.10.01-4.03.02

	charakteristischen Verschiedenheiten der architektonischen Stylarten; zur richtigen Verwendung in Kunst und Handwerk; für Architekten, Maler, Bildhauer. Vieweg, Braunschweig.		
Weber, M	Grisar, Hartmann [evt]: Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. Olms, Hildesheim, Zürich.	M 582	1.11.01
Weber,M	Wendt, Amadeus / Philippi, Ferdinand (1819-1826): Taschenbuch zum geselligen Vergnügen. Voß Leipzig. 2. Bd. (?)	G 83	2.11.01
Prof. Weber	Justi, Carl (1900): Michelangelo: Beiträge zur Erklärung d. Werke u. des Menschen. Breitkopf & Härtel, Leipzig.		9.11.01
Max Weber	Friedjung, Heinrich [evt.] (1901): Der Kampf um die Vorherrschaft in Deutschland. Stuttgart, Berlin.	M5 3.5 3a	
Prof. Weber	Kraus, Franz Xaver (18XX): Essays. Paetel, Berlin.	Hc 276	gemahnt
M. Weber	1. Taine	C21 f	Im/nach Dez. 1901- 4.03.02
M. Weber	2. Stael	Ce 91	15.03.02
M. Weber	1. Aristophierus	Ca II13	1901/2- 8.3.02
M. Weber	2. Schleiermacher	K132	1901/2- 8.03.02

M. Weber	3. Proust	Cf230	1901/2- 8.03.02
M. Weber	Hexion	Ca 5	1902-7.03.02

PHILIPPS-UNIVERSITÄT MARBURG

FACHBEREICH GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN UND PHILOSOPHIE

**MAX WEBERS VERSTÄNDNIS DES KATHOLIZISMUS.
EINE WERKBIOGRAPHISCHE ANALYSE**

MAGISTERARBEIT IM FACH SOZIOLOGIE

VORGELEGT VON SILKE SCHMITT

IM FEBRUAR 2006

ERSTGUTACHTER: PROF. DR. DIRK KAESLER

ZWEITGUTACHTER: PROF. DR. THORSTEN BONACKER