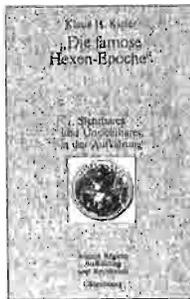


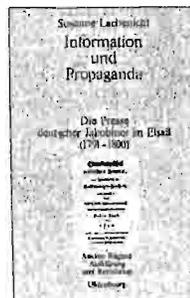
Der Kosmos der Frühen Neuzeit



Band 35: Peter Burschel
Sterben und Unsterblichkeit
Zur Kultur des Martyriums in der
frühen Neuzeit
2004. XII, 371 Seiten
85 Abbildungen s/w
€ 49,80
ISBN 3-486-56815-9



Band 36: Klaus H. Kiefer
»Die famose Hexen-Epoche«
Sichtbares und Unsichtbares
in der Aufklärung
Kant – Schiller – Goethe – Swedenborg –
Mesmer – Cagliostro
2004. 354 Seiten
20 Abbildungen s/w
€ 44,80
ISBN 3-486-20013-5



Band 37: Susanne Lachenicht
Information und Propaganda
Die Presse deutscher Jakobiner im Elsaß
(1791–1800)
2004. 543 Seiten
€ 59,80
ISBN 3-486-56816-7

Ihre Bestellung richten Sie bitte an Ihren Fachbuchhändler
oder direkt an: verkauf-f@verlag.oldenbourg.de

Soziologische Revue

Besprechungen neuer Literatur

Begründet von Heinz Hartmann
Herausgegeben von
Richard Münch, Gertrud Nunner-Winkler,
Werner Rammert, Hans-Georg Soeffner

Jahrgang 28

Heft 1

Januar 2005

Editorial

Hans-Georg Soeffner 1

Essay

Markus Pohlmann, Die neue Kulturtheorie und der Streit um Werte 3

Sammelbesprechung

Astrid Jacobsen / Joachim Kersten, Die Verlockungen des Essentialismus
und das Ende von sozialer Kontrolle? 15

Doppelbesprechung

Johannes Angermüller, Diskursanalyse – ein Ansatz für die interpretativ-
hermeneutische Wissenssoziologie? 29

Einzelbesprechungen

ARBEIT

Frank Kalter, Chancen, Fouls und Abseitsfallen. Migranten im deutschen
Ligenfußball (Thomas Faist) 35

Holger Lengfeld, Mitbestimmung und Gerechtigkeit. Zur moralischen
Grundstruktur betrieblicher Verhandlungen (Britta Rehder) 38

Walther Müller-Jentsch / Hansjörg Weitbrecht (Hrsg.), The Changing
Contours of German Industrial Relations (Martin Höpner) 41

ESSAY



Die neue Kulturtheorie und der Streit um Werte*

MARKUS POHLMANN

Kulturen bewegen die Sozialwissenschaften nicht erst seit *Huntington* sie mit einem Paukenschlag neu auf ihre Agenda setzte. Dennoch macht sich die Reichweite des „cultural turn“ der 80er Jahre erst heute in den Sozialwissenschaften richtig bemerkbar. Er hinterlässt nun auch in der Entwicklungs- und Wirtschaftssoziologie deutliche Spuren. Wurde in einigen ihrer traditionellen Großtheorien die Bedeutung von Kulturen gerne negiert, so sind sie heute ein anerkannter Erklärungsfaktor. Sie werden nicht mehr – wie früher oft geschehen – aus der Verantwortung für Entwicklungsdefizite entlassen oder diese nur als Folge der Zerstörung von Kulturen gesehen. Kulturen werden nun sowohl für Fort- als auch für Rückschritte verantwortlich gemacht. Dies geschieht mit einer Konsequenz, die neu ist. Aller „Ballast“ politischer Korrektheit wird dabei über Bord geworfen. So lautet es bei *Huntington*: „Südkoreaner schätzen Sparsamkeit, Investitionen, harte Arbeit, Bildung, Organisation und Disziplin. Ghanaer orientieren sich an anderen Werten“ (*Huntington*, 7). Welche anderen Werte dies sind, lässt er vielsagend offen. Vielleicht findet in solchen Aussagen die gewagte Transformation des englischen Titels des von *Huntington* und *Harrison* herausgegebenen Sammelbandes von „Culture matters“ in „Streit um Werte“ noch am ehesten seine Berechtigung. Jedenfalls kann man an solchen und anderen Aussagen ablesen, dass in den USA die Arbeit am Paradigma einer kulturzentrierten Erklärung von wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung wieder aufgenommen wurde. Was bei *de Toqueville*, *Banfield* und *Max Weber* begann (*Harrison*, 324), wird nun auf andere Weise in den USA fortgesetzt. Kultur kommt dabei nicht mehr ungefähr, als Rest- oder Sammelkategorie für Unaufgeklärtes ins Spiel, sondern als klar konturierter, dominant erachteter Erklärungsfaktor. Dafür steht der Sammelband, der hier ausführlicher besprochen werden soll. Er hat Schlüsselcharakter für diese Perspektive einer *kulturzentrierten Erklärung* wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung.

* Essay zu: SAMUEL P. HUNTINGTON / LAWRENCE E. HARRISON (Hrsg.), *Streit um Werte. Wie Kulturen den Fortschritt prägen*. Hamburg/Wien: Europa Verlag 2002, 335 S., gb. EUR 19,90

1. Die neue Kulturtheorie und das Paradigma einer kulturzentrierten Erklärung von Entwicklung

„Kulturen zählen“ – so beginnt *Samuel P. Huntington* sein Vorwort mehrdeutig. Gemeint ist damit nicht nur, dass Ihnen eine *entscheidende* Bedeutung in der Erklärung von Entwicklung zukommt, sondern auch, dass sie statistisch vermessbar werden können und sollen. Dieser Aufforderung zu mehr Berechnung kommen denn auch die meisten Autoren nach. Die Effekte der Kultur auf die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung werden in Pro-Kopf-Einkommen, Bruttosozialprodukten, Export- und Investitionsvolumina oder Entwicklungskennzahlen gemessen, Kirchenzugehörigkeiten und Einstellungsitems gezählt. Durch dieses selbstbewusste Ja zur Kultur und der Vorstellung ihrer mehr oder weniger exakten Berechnung gewinnt das hier vorzustellende Paradigma seine spezifischen Konturen.

Es nimmt dabei explizit von klassischen Ansätzen der Entwicklungs- und Wirtschaftssoziologie Abstand. Erklärungen, die sich auf Kolonialismus, Rassismus und Dependenz berufen, so der Tenor, sind heute nicht mehr triftig. Denn die Dekolonialisierung und der demokratische Umgang mit unterschiedlichen Ethnien habe an den Problemen der Unterentwicklung nichts geändert. Trotz eines halben Jahrhunderts an Entwicklungshilfe lebten noch über vier Milliarden Menschen, so *Harrison* in seiner Einleitung, mehr oder weniger in Armut. Dasselbe gelte für die schwarze Minderheit in den USA, die trotz aller formaler Gleichberechtigung und ökonomischer Aufholprozesse im Bereich von Bildung, Einkommen und Gesundheit immer noch weit zurückliege. Alle Erklärungen, die national oder international auf Dependenz verweisen, sind den Autoren schon deshalb fragwürdig, weil sich auch unter Bedingungen von Dependenz zahlreiche Länder und zahlreiche Ethnien erfolgreich entwickeln konnten. *Grondona* formuliert diese Absage an äußerliche Entwicklungsfaktoren im ersten Kapitel zum Zusammenhang von kulturellen Werten und wirtschaftlicher Entwicklung sehr deutlich, wenn er schreibt: „Letzten Endes werden Entwicklung und Unterentwicklung einer Gesellschaft nicht von außen aufgezwungen; vielmehr ist es die Gesellschaft selbst, die ihre Entwicklung oder Unterentwicklung gewählt hat“ (*Grondona*, 78f.). Damit spielen endogene Faktoren die Hauptrolle (*Sachs*, 69f.). Doch auch bei diesen sind die Abgrenzungen gegenüber anderen Paradigmen deutlich. Sie richten sich zum einen gegen die neoklassische Vorstellung, dass eine richtige Wirtschaftspolitik Prosperität schaffe, ganz gleich mit welcher Kultur sie es zu tun habe. Dagegen sprechen nach *Sachs* die Unterschiede in der ökonomischen Entwicklung bei gleichen oder ähnlichen Wirtschaftspolitiken. Zum anderen erweise sich der Relativismus einiger Vertreter der Anthropologie gegenüber dem Faktor „Kultur“ nicht als tragfähig, so *Harrison* in seiner Einleitung (22f.). Die gegen Fortschrittsannahmen gerichtete Vorstellung, dass jede Kultur einzigartig und ihre Entwicklung nur an eigenen Maßstäben bemessbar sei, werde durch einen von vielen Menschen in aller Herren Länder geteilten Wertekanon widerlegt, der zeige, dass für die meisten Menschen Gesundheit besser als Krankheit, Freiheit besser als Knechtschaft und Wohlstand besser als Armut sei.

Mit Hilfe dieser Abgrenzungen ist für die Autoren einer kulturzentrierten Erklärung der Weg geebnet, die am Bewertungsmaßstab gesellschaftlichen Fortschrittes festhält. Sie wird in der Folge dann aus ökonomischer, politikwissenschaftlicher, anthropologischer und sozialstruktureller Perspektive (bezogen insbesondere auf geschlechtsspezifische Differenzen) weiter entwickelt und diskutiert. Ihr Ausgangspunkt ist eine Konferenz zum Zusammenhang von kultu-

rellen Werten und menschlichem Fortschritt, die am 23. bis 25. April 1999 in Harvard im Rahmen eines gleichnamigen Harvard-Projekts durchgeführt wurde. Eine Auswahl ihrer im Sammelband zusammengetragenen Früchte steht im Folgenden im Mittelpunkt.

1. „Culture makes almost all the difference“, das ist der Tenor des neuen Paradigmas und so ist folgerichtig der in der deutschen Fassung bedauerlicher Weise ausgesparte, programmatische Auftaktartikel von *David Landes* überschrieben. *Landes'* bekannte These lautet, dass Kultur eine entscheidende Rolle dafür spielt, ob Entwicklung stattfindet oder nicht. Starke Wirtschaftsethiken und -kulturen, das zeigt für ihn das Beispiel der Auslandschinesen, setzen sich überall auf der Welt erfolgreich durch. Umgekehrt lasse sich auch die Zurückgebliebenheit einer ganzen Weltregion, z. B. jener Lateinamerikas, auf deren Schwäche zurückführen. Er folgt darin den Worten *Harrisons*, dass Unterentwicklung zuallererst eine Frage der Mentalität bzw. der kulturell verankerten Werte ist (*Harrison* 1985). Für dieses Credo der neuen Kulturtheorie liefert *Michael E. Porter* dann die ökonomische Fundierung. Weil hoch entwickelte Produkte und Technologien heute von vielen Wettbewerbern einfach eingekauft werden könnten und weltweit verfügbar seien, rückt für ihn das Wissen in den Vordergrund, diese gewinnbringend und mit Wettbewerbsvorteilen einzusetzen (*Porter*, 41). Es komme heute auf das „Wie“, auf die „competitive advantages“ an – also darauf, wie Firmen Methoden der Rationalisierung anwenden, die besten Qualifikationen bündeln und die besten Mitarbeiter und Technologien nutzen, um auf ein höheres Produktivitätsniveau zu gelangen. Eine politische Förderung von Zielindustrien sei in diesem Zusammenhang eine obsolete, veraltete Ideologie. Statt dessen rücken lokale und regionale Wirtschaftskulturen auch bei *Porter* in den Brennpunkt ökonomischer und industriepolitischer Aufmerksamkeit.

2. Im Rahmen dieser neuen Kulturtheorie wird Kultur von der Mehrzahl der Autoren auf Werte, Einstellungen, Glaubensannahmen und Orientierungen bezogen, die unter den Menschen einer Gesellschaft vorherrschen. Für *Porter* z. B. gehören zur Wirtschaftskultur ein ökonomisches Paradigma, an das die Menschen glauben, ein mikroökonomischer Kontext, der produktive Handlungen belohnt oder bestraft sowie Politiken sozialer Absicherung, die unmittelbar Einstellungen zur Arbeit berühren (*Porter*, 50). Für *Jeffrey Sachs* stehen in ähnlicher Weise Glaubenssysteme und konfessionelle Bindungen im Vordergrund. *Landes* schließlich schreibt, dass es letztlich darauf ankommt, dass „self-empowerment“ stattfindet und sich Werte harter, fleißiger Arbeit, wissbegieriger Bildung, ehrlicher und geduldiger Lebensführung etablieren (*Landes* 2000, 12f.). Ein Gleichklang, der beabsichtigt ist. Er orientiert zum einen an operationalisierbaren Werten, Einstellungen und Glaubensformen und sieht sich zum anderen von der Theorietradition *Webers* inspiriert.

„Max Weber was right“ lautet denn auch der erste Satz von *Landes'* Abhandlung. *Weber* hatte nach *Landes* mit seinem Erklärungsansatz nicht nur im Falle der Protestantischen Ethik recht, sondern generell. Gerade im internationalen Vergleich zeige sich, dass der Kultur und der Wirtschaftsethik eine entscheidende Rolle als Bestimmungsgrund von wirtschaftlicher Entwicklung und Produktivität zukomme. Er schreibt auf Japan bezogen: „Here was a Japanese version of Weber's Protestant Ethic. Along with government initiatives and a collective commitment to modernization, this work ethic made possible the so-called Japanese economic miracle. Any serious understanding of Japanese performance must build on this phenomenon of culturally determined human capital“ (*Landes* 2000, 10). Dies gilt auch für andere Wirtschaftsethiken. Sie werden

als funktionales Äquivalent zur protestantischen Ethik betrachtet und wo dieses fehlt, geht es den Kulturen buchstäblich schlecht.

3. Auch für *Inglehart*, der sonst in seinen Schriften einen kulturentübergreifenden Wertewandel postuliert, hat diese neue, von *Weber* inspirierte Kulturtheorie „made in Harvard“ Plausibilität. Zwar gibt es seines Erachtens ein Bündel vorhersagbarer Veränderungen von traditionellen, absoluten sozialen Normen zu zunehmend rationalen, toleranten postmodernen Werten, aber dieser Wertewandel findet trotzdem im Rahmen von Kulturen, also pfadabhängig statt (*Inglehart*, 123). Seine Analysen zum Wertewandel weisen hier auf Kulturkreise rückführbare Unterschiede aus, die sich mit jenen *Huntingtons* weitgehend decken. An sie schließen Formen politischer Entwicklung an, insbesondere die Durchsetzung von demokratischen Regierungsformen und demokratischen Orientierungen (*Inglehart*, 137ff.). Dies weisen *Seymour Martin Lipset* und *Gabriel Salman Lenz* auch am Beispiel der Bedeutung von Korruption in Politik und Wirtschaft nach: die prägende Bedeutung der verschiedenen Kulturkreise. Leistungs- und Familienorientierungen spielen hierbei ebenso als Erklärungsfaktoren eine Rolle wie der Anteil von Protestanten und Katholiken.

4. Gegenüber dem Kulturrelativismus der Anthropologen beharrt die neue Kulturtheorie aus den USA darauf, dass sich unterschiedliche Kulturkreise nach demselben Maßstab fortschrittsförderlicher Werte bemessen lassen. Der Diskussion dieser Fortschrittskomponenten der neuen Kulturtheorie ist das dritte Kapitel gewidmet. *Edgerton* führt in diesem zunächst den bekannten Nachweis, dass nicht alle Riten und Gebräuche von Kulturen ihrer Anpassung dienen und für die Menschen funktional wichtig sind. Vielmehr weist er „sick societies“ mit Fehlanpassungen nach, die sich seines Erachtens auch nicht durch einen radikalen Kulturrelativismus verteidigen lassen. Der „glückliche Wilde“ in den „folk societies“ sei nur ein Mythos der Anthropologen. Er lasse sich heute nur noch schwer rechtfertigen (*Edgerton*, 166f.). Kulturelle Anpassungen, so sagt es *Edgerton* in seinem Schlusssatz mit den Worten von *Roy Ellen*, sind selten die bestmögliche Lösung und nie vollkommen rational (*Edgerton*, 180). Dem kann sich auch *Shweder* anschließen, der sich in fulminanter Weise gegen einfache Ideen gemeinsamen Fortschritts wendet, aber gleichwohl einem kulturellen Pluralismus im Fortschreiten das Wort redet (*Shweder*, 215ff.) und damit trotz aller Kritik einen Kern der neuen Kulturtheorie trifft. Die salomonische politische Lösung vor diesem Hintergrund bietet dann *Weisner* an, der universell wirksame Unterstützungsmöglichkeiten zur Verfügung stellen möchte, ohne aber Kulturen direkt zu verändern (*Weisner*; 194, 202f.). Damit expliziert er eine politisch-normative Komponente der neuen Kulturtheorie, die in der Folge weitere Zuspitzungen erfährt.

5. Weniger zurückhaltend wird diese Perspektive der politischen Förderung von „unterentwickelten Kulturen“ denn auch in der Frage der geschlechtsspezifischen Unterschiede behandelt. *Barbara Crossette* und *Mala Hun* brechen hier einmal mehr die Lanze für einen universellen Fortschritt in der Frage der Menschenrechte, der auch eine Gleichbehandlung der Geschlechter sowohl in Afrika als auch in Lateinamerika kulturell befördere. In der Frage der ethnischen Unterschiede, also auch bei ethnischen Minderheiten in den USA wird in den Artikeln von *Orlando Patterson* und *Nathan Glazer* Kultur als wichtige Erklärungsvariable vorsichtig und differenziert wieder eingeführt und ein weiteres Credo der neuen Kulturtheorie herausgearbeitet, dass Menschen kulturelle Kontinuitäten durchbrechen und kulturelle Muster verändern können, wenn sie nur wollen. Dieser Vorstellung der Machbarkeit des kulturellen Wandels ist dann auch der Schlusssatz von *Lawrence E. Harrison* gewidmet, der noch-

mals resümiert, wie Kultur den Fortschritt beeinflusst und beispielhaft einige Initiativen auflistet, wie wiederum der Fortschritt von Kulturen oder progressive Kulturen gefördert werden können. Damit treibt er schlussendlich die normative Komponente des Harvard-Paradigmas auf die Spitze und gibt unbedarft der Hoffnung Ausdruck, dass die gewonnenen Lehren der großen Mehrheit der Weltbevölkerung den Weg in den Fortschritt weisen mögen.

2. Kulturtheorie und Entwicklungssoziologie US-amerikanischer Prägung – Zur Einordnung der neuen Kulturtheorie

Die neue Kulturtheorie ist nicht zufällig in den USA, insbesondere in Harvard entwickelt worden. Sie wird zu einer Zeit formuliert, in der nicht nur die Herausforderungen des Neoliberalismus, sondern auch der globale Trend zur Entsäkularisierung und zur Erneuerung der Religion verstärkt thematisiert werden. Das Schreckgespenst des Fundamentalismus ließ die internen „culture wars“ in den USA verblassen und warf mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion die Frage auf, ob die Welt nun im „clash of civilizations“ versinken werde (siehe dazu *Huntington* 1993; 1997). Zum Flugschiff dieser Diskussion wurden in den 90er Jahren *Samuel Huntingtons* Aufsatz und Buch zum „Kampf der Kulturen“ (vgl. *Huntington* 1993; 1997). Der „Großmeister“ des Harvard-Paradigmas gestand den Kulturen dabei einen zunehmenden Einfluss auf die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung zu und verband mit dieser Entwicklung große weltpolitische Spannungen (vgl. *Huntington* 1993; 1997, 369ff.).

Im Fahrwasser dieser Arbeiten entwickelten sich die Konturen des kulturzentrierten Paradigmas neu. Ihr Entwurf ist vom Gedanken eines „rebirth“, also einer weltweiten kulturellen Erneuerung (die gleichwohl nicht als Verwestlichung oder Vereinheitlichung gedacht wird) ebenso getragen wie von der Überzeugung, dass ein harmonisches Miteinander von Wirtschaft und Kultur möglich ist (vgl. zu dieser Tradition der Kulturtheorie in den USA auch *Hansen* 1990, 380ff.). Damit kombiniert die neue Kulturtheorie „made in Harvard“ eine differenzierte Fortschrittstheorie wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung mit einem positivistischen und kulturalistischen Bezug auf Kultur als zentralen Erklärungsfaktor für fortschrittliche Entwicklung. Die Faszinationskraft der neuen Kulturtheorie liegt darin, dass sie Kulturunterschiede als Strukturunterschiede anerkennt, ohne deswegen die Vorstellung einer gemeinsamen progressiven wirtschaftlichen Entwicklung aufzugeben. Diese findet eben nur auf unterschiedlichen Pfaden statt. Dabei brechen ihre Autoren Kultur und Religion relativ umstandslos auf in Völkern vorherrschende, abfragbare und messbare Werte und Einstellungen herunter, welche dann bei der Erklärung wirtschaftlicher Entwicklung ins Spiel gebracht werden. Erkennbar wird hierin nach *Boudon/Bourricaud* ein Kulturalismus, der „kulturesentialistische“ Auffassungen (die bereits bei *Huntington* zurecht festgestellt wurden) mit Vorstellungen einer bruchlosen Verinnerlichung von Kultur verbindet – welche offenbar alle Subjekte „mit Ähnlichkeit schlägt“. Dem Harvard-Konzept einer kulturzentrierten Erklärung liegen (mehr implizit als explizit) modernisierungstheoretische Vorstellungen zugrunde, die zwar jeden Systembezug aussparen, gleichwohl aber implizite differenzierungstheoretische Annahmen nicht aufgeben. Der Blickwinkel aber eines gleichzeitig entstehenden Systems einer höheren Systemebene, das Mechanismen kultureller Globalisierung und kultureller Lokalisierung als Mechanismen des eigenen Strukturaufbaus nutzt (vgl. *Stichweh* 2000, 14), bleibt in der Perspektive des kulturzentrierten Paradigmas ausgeblendet. Ihre Modernisierungstheorie erweist sich als unsystemisch angelegt, ihr Ge-

stus ist mehr oder weniger unverblümt *anti-systemisch*. Trotzdem nimmt sie klammheimlich, wie für Modernisierungstheorien üblich, eine differenzierungstheoretische Perspektive ein, ohne aber eine Systemperspektive zu entwickeln. Sie ist also *postparsonianisch* in dem Sinne, dass ihre Anlage noch an *Parsons* erinnert, aber dessen differenzierungstheoretisches Fundament ausgeblendet und in seinen Konsequenzen unbearbeitet bleibt.

Der vordergründigste Zug ihrer Modernisierungstheorie ist jedoch die Beanspruchung einer *neoweberianischen* Perspektive. *Max Weber* wird als Gewährsmann für die Argumentation ausgewiesen und die Wiederbelebung des mit ihm verbundenen Paradigmas zum Programm gemacht. Der religiöse Einfluss wird bei den Autoren der „neuen Kulturthese“ im Regelfall nach dem historischen Vorbild der „protestantischen Ethik“ zu konzipieren versucht und die anderen Weltreligionen daraufhin geprüft, inwieweit sie ein „funktionales Äquivalent“ zur protestantischen Ethik sein könnten. Es ist die Darstellung neuer, funktional äquivalenter Ethiken des Kapitalismus, die den empirischen Kern der „neuen Kulturtheorie“ ausmachen. Sie besagt in ihrer weitreichendsten Formulierung, dass Kultur – und hier insbesondere religiös geprägte Werte und Einstellungen – „bestimmte Formen des wirtschaftlichen Verhaltens hervorbringe“ (so z. B. bei *Fukuyama* 1995) und die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung von Weltregionen, ja des globalen Systems maßgeblich bestimme. Trotz der Markierung einiger Ausnahmen, werden viele der Vorzeichen, die *Weber* in der Interpretation der historischen Bedeutung unterschiedlicher Weltreligionen für die kapitalistische Entwicklung gesetzt hatte, umgedreht. *Weber, so der Tenor der Diskussion, lag theoretisch richtig, aber inhaltlich falsch*. Ebenso wie *Deepak Lal* (1998) und *John Adams* (2001) die wirtschaftsförderliche Rolle des Hinduismus in Indien aufzuzeigen versuchen, werden auch die *Weberschen* Vorzeichen in der Interpretation des Zusammenhangs von Konfuzianismus und Kapitalismus geändert. Nicht als Hemmnis erscheint er nun (vgl. RSI; siehe weiter unten), sondern als „volkstümlicher Konfuzianismus“ wirtschaftsförderlich (so z. B. *Berger* 1986).

3. Zur Kritik der neuen Kulturtheorie

Die Autoren der neuen Kulturtheorie, insbesondere *Huntingtons* Schriften, sind viel kritisiert worden (vgl. nur *Müller* 1998; *Senghaas* 1998; *Caglar* 2002; *Schluchter* 2003). Ich möchte an dieser Stelle diese Kritik nicht wiederholen, sondern das kulturzentrierte Paradigma daran messen, wie stark es sich tatsächlich auf die *Webersche* Theorie rückbeziehen lässt und durch einen solchen Rückbezug gewinnen kann. Um den Bezugspunkt meiner Kritik klarzumachen, ist es wichtig, zwei Varianten einer Kulturthese grundlegend zu unterscheiden. Die erste Variante ist als historisch-genetische These bzw. Theorie von *Max Weber* formuliert worden. Sie führte ihn zu seinem bis heute umstrittenen Urteil (vgl. nur *Schluchter* 1983 oder *Roth* 1987), dass neben allen sonstigen fehlenden Entstehungsbedingungen der Konfuzianismus in China, der Hinduismus in Indien oder der Buddhismus einer Entstehung des Kapitalismus nicht förderlich waren (vgl. *Weber* RSI-RSIII; dazu ausführlich *Schluchter* 1991). Die „historische Kulturthese“ darf nun aber nicht (wie häufig geschehen) mit jener zweiten Variante der These verwechselt werden, die von den aktuellen Auswirkungen der „volkstümlichen Religion und Kultur“ auf die Wirtschaftsentwicklung handelt – also nachdem der moderne rationale Kapitalismus bereits entstanden und weltweit diffundiert ist. Sie wird von mir deswegen als „neue Kulturthese“ bezeichnet.

Diese zweite Variante, so möchte ich im Folgenden zeigen, lässt sich *nicht* auf *Webers* Erklärungsprogramm zurückführen und hat große Probleme mit der Grundstruktur der Erklärung und ihrer empirischen Absicherung. Ein ernst gemeinter Rückbezug, so meine These, lässt eher die Schwächen in der Begründung der neuen Kulturthese erkennbar werden als sie zu stärken. *Weber* taugt gerade nicht als Standbein der neuen Kulturtheorie, sondern lässt viel eher eine ihrer Achillesfersen sichtbar werden.

1. *Weber* vertrat *nicht*, damit lässt sich ganz grundlegend beginnen, die allgemeine Aussage¹, dass Kultur bestimmte Formen wirtschaftlichen Verhaltens hervorbringe, sondern hat sich gegen die Unterstellung einer solch „töricht-doktrinäre[n] These“ immer wieder gewandt (PI: 77; ebenso FN 84; vgl. auch WL: 166f. und weiter unten). In einer ersten Annäherung an sein Werk kann man vielmehr sagen: Im Zentrum stand die Aussage, dass unter genau bestimmten historischen Voraussetzungen die protestantische Ethik als ein später, zeitlich begrenzter „push“-Faktor für die weitere Entwicklung des modernen rationalen Kapitalismus ins Spiel kam, die Entwicklung des kapitalistischen Geistes beförderte, die ihrerseits notwendig (aber keineswegs hinreichend) war, den modernen rationalen Kapitalismus zu einem kulturbedeutsamen System im Okzident werden zu lassen. Damit ist keineswegs das Gleiche auf umständlichere Weise gesagt, sondern ein Erklärungsprogramm angedeutet, das die neue Kulturthese – soweit sie in Analogie zur protestantischen Ethik-These bei *Weber* formuliert ist – theorietechnisch aus den Angeln hebt. Dies soll im Folgenden durch einen kurzen Blick auf *Webers* Erklärungsprogramm erläutert werden.

Der Kern *Webers* Argumentation in der Frage der Heraufkunft des Kapitalismus ist schnell und einfach skizziert. *Weber* beschreibt 1909 in seinen Abhandlungen zu den Agrarverhältnissen im Altertum ausführlich, wie die Verkehrsregeln in der mittelalterlichen Wirtschaft, wie Lehensstaat, Stadt und Kirche, zur „Stütze des Kalküls“ des modernen rationalen Kapitalismus werden. Allerdings sieht *Weber* dessen notwendige Verankerung in der alltäglichen Lebenspraxis vieler erst gewährleistet, als der Schub der protestantischen die allerweltliche „kapitalistische“ Berufsethik aus der Taufe hob und damit Handlungsmaximen als kulturell bedeutsame etablierte, deren der Kapitalismus als Massenerscheinung zu seiner Verankerung als System bedurfte. In der Umwandlung vom punktuell verankerten Kapitalismus zum systemischen Charakter des modernen rationalen Kapitalismus gewinnt die protestantische Ethik für *Weber* eine entscheidende „push“-Funktion. Der protestantische Asketismus, so fasst es *Schluchter* gegenüber *Collins* zusammen, erhält in der „autonomen mittelalterlichen Produzentenstadt als einem konfessionellen Verband gläubiger Individuen und in dem dort entstandenen Bürgertum seinen sozialen Träger“ (*Schluchter* 1980, 98f.). Gegen die „töricht-doktrinäre These, [...] dass der ‚kapitalistische Geist‘ [...] nur als Ausfluss bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen können, oder wohl gar: dass der Kapitalismus als Wirtschaftssystem ein Erzeugnis der Reformation sei“, spreche schon, so *Weber*, „dass gewisse wichtige Formen kapitalistischen Geschäftsbetriebs notorisch erheblich älter sind als die Reformation“ (PI, 77; Hervorhebungen im Original). Die Entstehung der Form, der Vorform des modernen Kapitalismus, und der Schicht, die ihn später sozial trägt und vorantreibt, datiert daher wesentlich weiter zurück als diejenige seines „Geistes“ (vgl. *Schluchter* 1996, 190).

Weber zeigt in seiner Abhandlung zu den Agrarverhältnissen im Altertum, dass eine sozio-genetische Kapitalismustheorie zuallererst auf zwei strukturelle Erklärungsfaktoren rekurren muss, die für die Entstehung der Eigenart des modernen Kapitalismus verantwortlich zeichnen: die Entwicklung des Marktes

und die Ordnung der Produktion² (vgl. SWG, 263). Webers Erklärung der Herkunft des Kapitalismus ist also zuallererst aus der ökonomischen Entwicklung selbst heraus formuliert. An diesen wichtigen Baustein der Erklärung der Ausdifferenzierung der Wirtschaft lassen sich dann andere Bausteine anschließen und eher nicht ökonomische Erklärungsfaktoren benennen, die zu einem Gesamtbild von Webers historisch-genetischer Theorie führen. So half das historisch einzigartige Zusammentreffen der Rationalisierung von Wissenschaft, Technik, Recht, Regierung, Verwaltung und Religion daran mit, das moderne Wirtschaftssystem zu schaffen.³ Dessen Rationalisierung konnte sich entfalten, weil in den anderen gesellschaftlichen Handlungssystemen die Grundlagen dafür entwickelt und die Abhängigkeiten von diesen Teilsystemen im Wirtschaftssystem beschränkt und damit selbst kalkulierbar wurden. Die Triebkräfte des höchst voraussetzungsvollen kulturellen „push“-Faktors der protestantischen Ethik verloren sich aber in der säkularisierten Berufsethik des alltäglichen praktischen Handelns wieder. Der einmal etablierte „mechanische Zwang“ des kapitalistischen Systems bedurfte ihrer – nach Webers Ansicht – nicht mehr. Die „anethische“ Qualität des modernen rationalen Kapitalismus stellt eines seiner besonders hervorzuhebenden Merkmale dar, weil sie die Freisetzung eines leistungsgesteigerten, rationalisierten Teilsystems signalisiert, das nur um den Preis der Regression in einer funktional differenzierten Gesellschaft konsequent an ethische Maximen rückgebunden werden kann.⁴ Die viel diskutierte These des Einflusses der „protestantischen Ethik“ ist also nur vor dem Hintergrund seiner Theorie der Ausdifferenzierung der Wirtschaft richtig zu verstehen.

2. Die Herangehensweise Max Webers unterscheidet sich in sehr vielen Aspekten, dies sollte der kurze Einblick in sein Werk zeigen, von jener der Vertreter der neuen Kulturthese, die sich in ihrer Argumentationsweise gleichwohl auf ihn berufen. Sie lässt erkennen, dass der Zusammenhang zwischen Protestantismus, kapitalistischem Geist und kapitalistischer Entwicklung auf eine komplexe Theorie der Ausdifferenzierung der Wirtschaft und anderer institutioneller Formen verweist, welche das Harvard-Konzept einer kulturzentrierten Erklärung ausspart. Weber entfaltet darüber hinaus in seinem Ansatz eine kulturtheoretische Perspektive, die sehr deutlich macht, dass jeder positivistische, am Leitbild exakter Naturwissenschaften orientierte Zugang in die Irre führt. Vielmehr drehte es sich für ihn doch darum, die individuelle Eigenart der modernen Kultur zu verstehen und mit Hilfe der rationalen Begriffs-, Typen- und Systembildung zu erklären (vgl. die Zusammenfassung bei Schluchter 1991, 61-63). Weber ging von der historischen Einmaligkeit einer solchen Entwicklung aus. Damit wird ein direkter Analogieschluss zur Protestantismusthese ebenso sinnlos wie die Ableitung eines generellen Arguments (z. B. dass Kultur wirtschaftliches Verhalten hervorbringe) zweifelhaft. Der Rückbezug auf Weber lässt also das *methodologische und methodische* Fundament der neuen Kulturthese als fragwürdig erscheinen.

Aber auch in der *historischen* Einordnung des modernen, rationalen Kapitalismus liegt die Pointe seiner Argumentation darin, dass der moderne Kapitalismus, einmal als System etabliert, einer spezifisch religiösen Ethik nicht mehr bedarf und sich durch Auslese jener Werthaltungen bedient oder sie erzeugt, die er für seine moderne Produktion benötigt. Seit der „siegreiche Kapitalismus“ auf mechanischer Basis beruhe, so Webers bekannte Worte, bedürfe er dieser ethischen „Stütze“ nicht mehr (PI 188). „Dies mag man heute bezweifeln. Doch dann muß man zeigen, warum der Kapitalismus nicht seine eigene Kultur hervorbringt, sondern auf einer religiös fundierten basiert. Dieser Nachweis wird im Rahmen des hier vorgestellten kulturzentrierten Paradigmas nicht geführt.

Zum Preis der un-systemischen, postparsonianischen Anlage des Harvard-Konzepts gehört es aus einer *institutionentheoretischen Perspektive* auch, dass die materialen Sonderbedingungen in der Wirtschaftsentwicklung, die ein solches Greifen einer Wirtschaftsethik erst ermöglichten, fehlen. Diese tauchen in der um institutionelle Faktoren halbierten Fassung der neuen Kulturthese nicht mehr auf. Und seltsamerweise sind auch die zentralen Voraussetzungen einer begleitenden Systemdifferenzierung und Rationalisierung in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen unterschlagen. Die Autoren verzichten damit auf ein differenzierungstheoretisches Fundament, ohne das – nach Weber und der ihm darin folgenden neueren Modernisierungstheorien – die Wirkweise von Kulturen gar nicht adäquat einschätzbar ist. Die Entscheidung, kapitalistische Strukturen und weltwirtschaftliche Konstellationen ebenso auszublenden wie die institutionellen Konfigurationen, in denen sich Gesellschaften entwickeln, lässt das Harvard-Konzept zumindest als entwicklungssoziologisches prekär erscheinen. Aber auch eine wirtschaftssoziologische Herangehensweise kann heute nur überzeugen, wenn sie Brüche und Komplementaritäten der Entwicklung in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen wie z. B. dem Rechtssystem, der Wissenschaft, der Politik systematisch mit einbezieht.

3. Meine letzte Anmerkung bezieht sich auf die – bereits bei Weber schwierige – Verbindung von Handlungs- und Strukturebene in der Formulierung der neuen Kulturthese. Webers These ist als historisch-genetische These bzw. Theorie formuliert worden und hatte in der historischen Ausführung dieser Verbindung bereits ihre Schwierigkeiten. Die neue Kulturthese bezieht sich auf den Einfluss modernisierter, mehrfach transformierter religiöser Werthaltungen. Damit multiplizieren sich die Probleme. Als bestimmende Kraft individueller Lebensführung hat die Religion trotz ihrer Renaissance – von den Vertretern der neuen Kulturthese selbst zugestanden – in der Moderne sehr stark an Profil verloren. Zu sehr ist sie in den je spezifischen Alltagskulturen aufgegangen. Zwar lassen sich distinkte Rituale und Überzeugungen unterscheiden, die praktiziert oder vertreten werden. Aber der distinkte, dominante Charakter der Religion als bestimmende Kraft der individuellen Lebensführung ist für die Vertreter der neuen Kulturthese – selbst im Falle des Islam – selten hinreichend identifizierbar. Für einen Nachweis der Religion als bestimmende Kraft der Lebensführung erscheint die neue Kulturthese denn auch viel zu wenig handlungstheoretisch und auf der Handlungsebene empirisch fundiert. Das „Erwerben um des Erwerbens willen“, so kann man diese Kritik vor dem Hintergrund der Weberschen Argumentation weiter qualifizieren, war ursprünglich in der protestantischen Ethik nicht Poiesis, sondern Praxis, also Teil einer Lebensführung, bei der es nicht um Erfolgs-, sondern um *Geltungsvorstellungen* ging (vgl. dazu auch Schluchter 1996, 210). Ein Äquivalent für diese auf Geltung bezogene Praxis des „Erwerbens um des Erwerbens willen“ im Protestantismus kann schon die historische Kulturthese nicht feststellen. Ein heutiger Nachweis dieses Äquivalents erscheint indes für die Vertreter der neuen Kulturthese besonders schwierig. Zumal die von den Autoren der Kulturthese bisweilen gepflegte, einfache Vorstellung einer individuellen oder kollektiven Wählbarkeit von Werten mit einem unmittelbaren ökonomischen Nutzen hier nicht weiter führt. Webers Argumentation zeigte im Gegenteil auf, dass religiöse und andere Werte weder wählbar sind noch ihr unmittelbarer ökonomischer Nutzen von Bedeutung war. Vielmehr sind es bei Weber doch die unbeabsichtigten Folgen von kollektiv reproduzierten, auf das Jenseits gerichteten Verpflichtungswerten, die wirtschaftliches Handeln prägten. Wie sehr und wie unfreiwillig zynisch bleibt davor eine Erklärung zurück, die den Unterschied in der Entwicklung zwischen z. B. Süd-

korea und Ghana nach „geschätzten Werten“ wie Sparsamkeit, Investitionen, harte Arbeit, Bildung, Organisation und Disziplin erklärt (Huntington, 7). Dieser unfreiwillige Zynismus wird von *Etounga-Manuelle* (dem einzigen, aus Afrika stammenden Autor des Sammelbandes) noch auf die Spitze getrieben, wenn er schreibt: „Was den Rang eines Menschen in Afrika ausmacht, sind sein innerer Wert und seine Geburt. Wenn der Afrikaner nicht besonders sparsam ist, dann darum, weil den finanziellen und wirtschaftlichen Belangen des Lebens in seiner Weltsicht wenig – zu wenig – Bedeutung zukommt“ (*Etounga-Manuelle*, 112).

Aber auch eine Verbindung zur beanspruchten strukturtheoretischen Erklärung fehlt. Im Regelfall wird von Institutionen, Strukturen oder Organisationsmerkmalen ausgehend auf eine Ursache, die Religion, geschlossen, ohne die Mechanismen zu benennen, die dieser Ursache zu der außerordentlichen Wirkkraft verhelfen, oder nachzuweisen, dass sie tatsächlich ein – unter vielen anderen möglichen Gründen – entscheidender Faktor für die Etablierung und Aufrechterhaltung der so geschilderten Institutionen, Strukturen oder Organisationsmerkmale war. Den angenommenen allgemeinen Wertehorizont einer konfuzianischen oder islamischen Ethik zu konstatieren (wie z. B. die Betonung von Familie und Bildung) und dann auf der Strukturebene z. B. auf eine hohe Anzahl von Familienbetrieben zu verweisen (die es auch in ganz anders religiös fundierten Gesellschaften gibt oder die in den westlichen Wirtschaften ein Jahrhundert zuvor genauso dominierten und heute noch eine Rolle spielen), bleibt so lange kurzschlüssig, wie die Wege der Vermittlung zwischen religiösem Wertehorizont, wirtschaftlichem Handeln und der Etablierung und Aufrechterhaltung wirtschaftlicher Strukturen nicht nachgewiesen werden. Und genau dieses notwendige Zwischenstück einer sozialwissenschaftlichen Erklärung lässt die Diskussion um die neue Kulturthese vermissen. Damit fehlen ihr gegenüber einer strukturalistischen oder modernisierungstheoretischen Sichtweise die Argumente.

4. Kapitalismus und Kultur – Wege und Irrwege in der Konzeption ihres Zusammenhangs

Doch trotz dieser Kritik sollte man das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Denn kulturelle Unterschiede sind und bleiben relevant. Sie lassen sich nur nicht einfach mit Wirtschaftsstrukturen kurzschließen. Die neue Kulturthese ist zu eng und zu einseitig, als dass sie hier wesentlich weiter helfen könnte. Statt zu versuchen, Religion als Maxime individueller Lebensführung im Sinne *Webers* einzuführen, könnte man z. B. an kollektiven Alltagskulturen ansetzen und diese nach *Schütz* als unhinterfragten Hintergrund lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten thematisieren (vgl. *Schütz/Luckmann* 1979/94). Jedes soziale System ist auf diesen Fels des „immer schon Vertrauten“ gebaut (vgl. *Habermas* 1993, 39f.). Auf einer hintergrundigen Ebene spielen Alltagskulturen eine wichtige Rolle. Sie sorgen für eine alltägliche kulturelle Einbettung wirtschaftlicher Handlungsweisen. Sie prägen den Horizont wirtschaftlicher Entscheidungen, ohne diese jedoch direkt zu bestimmen. Eine solche Herangehensweise würde jedenfalls einige Probleme einer Verbindung von Handlungs- und Strukturebene umgehen, da sie mit Alltagskulturen bereits auf einer Kollektivebene ansetzt und Kultur in der Form kollektiv tradierter Werte ins Spiel bringen könnte. Auch könnte die These einer *kulturell begründeten Diversität* wirtschaftlicher Entwicklung an Schlagkraft gewinnen, wenn man diese Vorstellung von der hintergrundigen Prägung wirtschaftlicher Entwicklung durch Alltagskulturen

ergänzt durch den Hinweis auf kulturverstärkende Mechanismen auf der Systemebene. Diese werden von den Vertretern der „neuen Kulturthese“ in der Regel ausgeblendet. Die Wirkungen des globalen Kapitalismus sind aber keineswegs nur oder zuallererst kulturell gleichmacherisch. Es zeigt sich ja vielmehr, dass das Wirtschaftssystem kulturelle Unterschiede selbst in verstärkter Form zur internen Differenzierung nutzt. Kapitalströme orientieren sich an kulturellen Unterschieden, weil die dadurch bestimmte institutionelle Einbettung der Wirtschaft über Profitchancen und die Beweglichkeit des Kapitals entscheidet. Die Verfügbarkeit von Wissen, Arbeit, staatlichen und rechtlichen Regulationen, aber auch die Transaktionskosten variieren maßgeblich mit der Kultur eines Landes oder einer Region. Zugleich ermöglicht die Subjektivierung der Arbeit (Moldaschl / Voß 2003, Sauer 2004) eine verstärkte Reproduktion kulturellen Eigensinns, ja fordert diesen in spezifischer Weise sogar ein. Denn das Arbeitsvermögen, das subjektiv zur Geltung gebracht und eingefordert wird, basiert auf spezifischen kulturellen Kompetenzen bzw. ist von diesen abhängig. Auf diese Weise werden nicht die kulturellen Besonderheiten zerstört, sondern sie reproduzieren sich auf neue, veränderte Weise. Mit einer solchen Argumentation, wie sie hier nur angedeutet werden konnte, kann man m. E. die Engfassung der neuen Kulturthese, ihren Zuschnitt auf ein distinktes Set an religiösen Werten, das auf individueller Ebene identifizierbar die Lebensführung bestimmen, aufgeben und die Wirkung von tradierten Werten auf der Ebene der Kommunikation, Organisations- und Wirtschaftsstruktur, also auf der Ebene sozialer Systeme untersuchen – und damit einige der Argumentationsfallen vermeiden, in die sich die neue Kulturtheorie US-amerikanischer Prägung in der vorliegenden Fassung hineinmanövriert hat. Die normative Schubkraft eines „Ex Harvard lux“, die einmal mehr Aufklärung und Weltbeglückung verbindet und zum neuen „Staaten bauen“⁴⁵ aufruft, wird darunter nicht allzusehr leiden.

Literatur

- Adams, John* (2001): Culture and Economic Development in South Asia. *Annals of the American Academy of Political & Social Science*, Vol. 573, No.1: 52-76
- Berger, Peter L.* (1986): *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*. New York: Basic Books
- Caglar, Gasi* (2002): *Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Der Westen gegen den Rest der Welt*. Frankfurt a. M.: Unrast
- Fukuyama, Francis* (1995): *Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*. München: Kinkler
- Habermas, Jürgen* (1993): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Hansen, Olaf* (1990): Jenseits des Pragmatismus? Zur Tradition der literarisch-sinnkritischen Kulturtheorie in Amerika. In: *Brackert, Helmut / Fritz Wefelmeyer* (Hrsg.): *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (368-397)
- Huntington, Samuel P.* (1993): The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*: 22-49; 187-194
- Huntington, Samuel P.* (1996/97): *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilization. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München/Wien: Europaverlag
- Lal, Deepak* (1998): *Unintended Consequences – The Impact of Factor Endowment, Culture, and Politics on Long Run Economic Performance*. Cambridge/Mass.: MIT Press
- Landes, David A.* (2000): *Culture Makes Almost All the Difference*. In: *Huntington, Samuel P. / Lawrence E. Harrison* (Hrsg.): *Culture Matters How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books (2-13)
- Moldaschl, Manfred / G. Günther Voß* (2003): *Subjektivierung der Arbeit*. Mering: Hampp
- Müller, Harald* (1998): *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*. Frankfurt a. M.: Fischer

- Roth, Günther (1987): Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Sauer, Dieter (2004): Arbeit im Übergang. Hamburg: VSA
- Schluchter, Wolfgang (1980): Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schluchter, Wolfgang (1983): Einleitung. Max Webers Konfuzianismusstudie – Versuch einer Einordnung. In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus Interpretation und Kritik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schluchter, Wolfgang (1991): Religion und Lebensführung, Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schluchter, Wolfgang (1996): Unversöhnte Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schluchter, Wolfgang (2003): Kampf der Kulturen? In: ders. (Hrsg.): Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg. Weilerswist: Velbrück
- Schütz, Alfred / Thomas Luckmann (1979/94): Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Senghaas, Dieter (1998). Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Stichweh, Rudolf (2000): Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Weber, Max (1910/82): Die protestantische Ethik I, hg. v. Johannes Winckelmann, 4. erw. Aufl. Gütersloh: Mohn (zit. PI)
- Weber, Max (1920/1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 9. unv. Aufl. Tübingen: Mohr (zit. RSI)
- Weber, Max (1922/85): Wissenschaftslehre, 6. erneut durchgesehene Auflage, hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr (zit. WL)
- Weber, Max (1924/88): Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 2. Aufl., hg. v. Marianne Weber. Tübingen: Mohr (zit. SWG)

Anmerkungen

- 1 Er vertrat sie weder generell noch in Bezug auf die Rolle der protestantischen Ethik bei der Entstehung des modernen Kapitalismus. So schreibt er in seinem Objektivitätsaufsatz 1904, dass es fruchtbar bleibt, Kulturvorgänge auf ihre ökonomische Bedingtheit zu untersuchen (vgl. WL, 166). Fukuyamas Interpretation ist bei einem weiten Kulturbegriff, der natürlich Formen wirtschaftlichen Verhaltens einschließen würde, also entweder tautologisch oder vor dem Hintergrund von Webers Werk nicht nur einseitig, sondern in seiner Einseitigkeit falsch.
- 2 Er sah weder in den besonderen Gewinnchancen durch die Deckung des königlichen Finanzbedarfs noch in der Akkumulation großer Geldvermögen das Neue des in der zweiten Hälfte des Mittelalters entstehenden modernen rationalen Kapitalismus' (vgl. SWG, 263). Als Beleg dafür galt ihm u. a. China, wo die Geldwirtschaft zu einer Stärkung des Traditionalismus und nicht zu einer Entwicklung des rationalen Kapitalismus geführt hatte.
- 3 Die Geschichte des Rationalismus ist deswegen aber keineswegs, so Weber, als „eine auf den einzelnen Lebensgebieten parallel fortschreitende Entwicklung“ zu verstehen (PI, 65; Hervorhebung im Original). Der Übergang zur Moderne setze u. a. voraus, so Schluchter, „dass mehrere nicht notwendigerweise gleichzeitige und aufeinander reduzierbare Teilentwicklungen mit unbeabsichtigten Konsequenzen in dieselbe allgemeine Entwicklungsrichtung weisen“ (Schluchter 1979, 226; Hervorhebung im Original).
- 4 Für Weber ist der einmal etablierte moderne rationale Kapitalismus ein anethisches Gebilde. Es ist die „unpersönliche, anethische ökonomische Kapitalherrschaft“ in der modernen großindustriellen Massenproduktion, die Weber vor allem anderen im Blick hatte (WuG, 211, 382f., 709).
- 5 Francis Fukuyama hat in Harvard promoviert. Sein neues, jüngst auf deutsch erschienenes Buch trägt den Titel „Staaten bauen“.