
Der Traum von der Herrschaft der Literaten: Max Weber über China

Vermutlich im Jahr 1913– vor also 101 Jahren – beschließt der Heidelberger Privatgelehrte und entpflichtete Universitätsprofessor Dr. Max Weber sich mit China zu beschäftigen. Er tut dies aus einem ganz einfachen Grund: Es ist nicht das ferne Riesenreich im Orient, das diesen Wilhelminischen Gelehrten interessiert, es ist der Okzident, dessen Charakteristika er schärfer herausarbeiten möchte. So heißt es in einem Brief an den Historiker Georg von Below vom 21. Juni 1914: „das, was der mittelalterlichen Stadt **spezifisch** ist [...] ist doch nur durch die Feststellung: was **andern** Städten (antiken, chinesischen, islamischen) **fehlte**, zu entwickeln.“ (MWG II/8, S. 724)

Wohin begibt sich ein deutscher Professor jener Zeit, wenn er sich mit China befassen möchte? Nicht etwa, dass er das Dampfschiff besteigt, seinen Tropenhelm aufsetzt und vorher eine der Sprachen lernt, die die Menschen dort sprechen. Nein, er begibt sich „auf die Bibliothek“, wie man zu jener Zeit sagte. Er setzt sich in den Lesesaal der Universitätsbibliothek der Ruprecht-Karls-Universität und lässt sich Bücher bringen um seine intellektuelle Reise in und durch das ferne Land zu beginnen.

Durch jenen Großen Krieg, der uns alle seit über einem Jahr medial zutiefst zu beschäftigen hat, unterbricht Max Weber seine Lektüre und erweist sich als alter aber kämpferischer Löwe, der Blut geleckt hat. Nachdem er die Uniform des Hauptmanns der Reserve im Oktober 1915 wieder ausgezogen hat, setzt er seine China-Studien fort, wird jedoch immer wieder unterbrochen. Erst im Frühsommer des Jahres 1918, als er für drei Monate an der Universität Wien lehrt, setzt er die systematische Lektüre fort, nun sehen wir ihn fast täglich im Lesesaal der dortigen Universitätsbibliothek, wo er sich in Literatur über die Religionssysteme Chinas vertieft. (Kaesler 2014b, Kapitel 11 und 12)

Ergebnis seiner Lektüre sind jene Texte, die wir heute als Teilstück seines Großunternehmens „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ kennen. (Kaesler 2014a, S. 132–194) Bei den gedruckten Texten handelte es sich ursprünglich um Notate, die Max Weber während der Lektüre erstellte. Gerade diese belegen sowohl die besondere Begabung Max Webers, sehr umfangreiche Stoffmengen in sich aufzunehmen und zu synthetisieren, als auch die undisziplinierte Weise, in der er das tat, indem er völlig unfertige Exzerpte in voller Länge – und häufig genug ohne Quellenangabe – und ohne auf den Punkt seiner Argumentation zu kommen, als vorläufige Aufsätze im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ veröffentlichte. Sie zeigen zudem, wie häufig er seine Fragerichtung – nämlich die nach der Wirtschaftsethik der jeweiligen Weltreligion – vollkommen aus den Augen verlor.

Warum beschäftigte sich Max Weber so intensiv mit Religion, könnte man fragen. Max Weber war kein gläubiger Christ. Aber er hatte ein schlechtes Gewissen angesichts seines fehlenden Glaubens, nicht zuletzt beim Gedanken an seine Mutter, die ihm von Kindesbeinen an vorgelebt hatte, wie sich ein gläubiger Christ alltäglich am Wort Gottes ausrichtet. Ich meine jedoch, dass die Frage nach der Gläubigkeit Max Webers an der eigentlichen Fragestellung seiner Studien über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen vorbeiführt. Es ging ihm nicht um Religion, es ging ihm nicht einmal um China, es ging ihm vor allem um die Frage, was den Okzident, das christliche Abendland so welteinmalig gemacht hat.

Wie konnte es kommen, so fragte er sich, dass „der Westen“ alle anderen großen Zivilisationen „überholen“ und zeitweise sogar dominieren konnte? Eine große Zahl von Wissenschaftlern stellt diese Frage bis in unsere Tage hinein. Schon darum sollte es von Interesse sein, zu welchen Antworten Max Weber gelangte.

In seiner „Einleitung“ zu den „Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie“, in deren erstem Band wir die China-Studien finden, definiert Weber ganz allgemein die begrifflichen Konzepte und die Forschungsabsicht seiner Untersuchungen und formuliert bereits einige ihrer vorläufigen Ergebnisse. Unter „Weltreligionen“ versteht Weber „jene fünf religiösen oder religiös bedingten Systeme der Lebensreglementierung [...] welche besonders große Mengen von Bekennern um sich zu scharen gewußt haben: die konfuzianische, hinduistische, buddhistische, christliche, islamitische religiöse Ethik.“ (MWG I/19, S. 83) Als sechste erwähnt er das Judentum, für die Behandlung des Christentums verweist er auf seine Abhandlungen über die Protestantische Ethik, auf die er sich in den folgenden Passagen wiederholt bezieht. Unter „Wirtschaftsethik“ versteht Weber nicht „die ethische Theorie theologischer Kompendien [...], sondern die in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen gegründeten **praktischen Antriebe zum Handeln**.“ (MWG I/19, S. 85)

Um die Determinanten dieser so gefassten Wirtschaftsethik bestimmen zu können, wendet Weber sich der religiösen Bestimmtheit der Lebensführung jener sozialen Schichten zu, „welche die praktische Ethik der betreffenden Religion am stärksten bestimmend beeinflusst und ihr die charakteristischen [...] Züge aufgeprägt haben.“ Seine These dabei ist, „daß zwar für jede Religion der Wandel der sozial ausschlaggebenden Schichten tiefgreifende Bedeutung zu haben pflegte, daß aber andererseits der einmal geprägte Typus einer Religion seinen Einfluß ziemlich weitgehend auch auf die Lebensführung sehr heterogener Schichten auszuüben pflegte.“ (MWG I/19, S. 86 ff.)

Weber orientiert sich am Kriterium der „Theodizee“, d. h. der Wertung des Leidens in der jeweiligen religiösen Ethik und den eventuellen Wandlungen dieser Wertung, und unterscheidet eine „Theodizee des Glückes“ von einer „Theodizee des Leidens“. Insbesondere die „Erlösungsreligionen“, wesentlich geprägt von der Letzteren, richteten sich in erster Linie nicht an die Glücklichen, Besitzenden und Herrschenden – welche eines Erlösers und Propheten nicht bedurften –, sondern an die Bedrückten oder die von Not Bedrohten. In dem darauf aufbauenden „Heilandsmythos“ sieht Weber eine „rationale Weltbetrachtung“ im Keim vorgebildet, d. h. eine „rationale Theodizee des Unglücks“. Diese Idee erfuhr eine gewaltige Steigerung „durch das mit zunehmender Rationalität der Weltbetrachtung zunehmende Bedürfnis nach einem ethischen ‚Sinn‘ der Verteilung der Glücksgüter unter den Menschen.“ (MWG I/19, S. 94) Weber sieht bei den „Erlösungsreligionen“ also ein grundlegendes Misstrauen gegen Reichtum und Macht, das zur Ausgangsposition einer rationalen religiösen Ethik wurde, die von den unteren sozialen Schichten ausging und auf deren „innere Lage“ erhebliche Auswirkungen hatte.

Die Konzeption einer „Erlösung“ war abhängig davon, „wovon“ und „wozu“ man „erlöst“ sein wollte. Weber zählt die unterschiedlichsten Antworten darauf auf und fasst zusammen: „Stets steckte dahinter eine Stellungnahme zu etwas, was an der realen Welt als spezifisch ‚sinnlos‘ empfunden wurde und also die Forderung: daß das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller ‚Kosmos‘ sei.“ (MWG I/19, S. 102) Welche der Möglichkeiten gesellschaftlich und historisch bedeutsam wurden, „das gerade ist es nun, was in zum mindesten sehr starkem Maße rein historisch und sozial bestimmt wurde durch die Eigenart, das heißt aber hier: die äußere, sozial, und die innere, psychologisch, bedingte **Interessenlage** derjenigen Schichten, welche Träger der betreffenden Lebensmethodik in der entscheidenden Zeit der Prägung derselben waren.“ (MWG I/19, S. 103)

Weber unterscheidet verschiedene solcher sozialen Träger voneinander: Beamte, Krieger, Bauern, Bürger, Intellektuelle. Dabei betont er: „wenn [...] die Art der erstrebten Heilsgüter stark beeinflusst war durch die Art der äußeren Interessenlage und der ihr adäquaten Lebensführung der herrschenden Schichten und also durch

die soziale Schichtung selbst, so war umgekehrt auch die Richtung der ganzen Lebensführung, wo immer sie planmäßig rationalisiert wurde, auf das tiefgreifendste bestimmt durch die letzten Werte, an denen sich diese Rationalisierung orientierte.“ (MWG I/ 19, S. 109) Diese „letzten“ Werte sind nach Weber in aller Regel religiös bedingte Wertungen, sie sind jedoch nicht universell gültig, sondern müssen verbunden werden mit der wichtigen „Erfahrungstatsache der **ungleichen** religiösen **Qualifikation** der Menschen.“ (MWG I/19, S. 110) Daraus ergibt sich gesellschaftlich eine „Art von **ständischer** Gliederung gemäß den charismatischen Qualifikationsunterschieden.“ (MWG I/19, S. 110) Weber unterscheidet zwischen einer „Virtuos“-Religiosität und einer „Massen“-Religiosität, wobei ihn dabei besonders das jeweilige Verhältnis zum Alltag als der „Stätte der Wirtschaft“ interessiert. Dieses gestaltete sich in den verschiedenen religiösen Entwürfen höchst unterschiedlich und ist das eigentliche Thema der Weberschen Studien über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen.

Als erster Weltreligion wendet Max Weber sich dem Konfuzianismus und Taoismus zu, den zwei großen religiösen Ordnungen des traditionellen China.

Der erste Abschnitt behandelt die begriffliche Trias: Stadt, Fürst und Gott. Nach Weber war China ein Land der großen ummauerten Städte und ein Land des Binnenhandels, mit überragender Bedeutung der agrarischen Produktion. In diesem Zusammenhang betreibt er viel Aufwand für die Darstellung der chinesischen Geldwirtschaft und benennt zwei „eigentümliche Tatsachen“: Die starke Vermehrung des Edelmetallbesitzes führte zwar zu einer Verstärkung der Geldwirtschaft, begünstigte jedoch keineswegs eine kapitalistische Entwicklung, sondern eher eine Steigerung des „Traditionalismus“. (MWG I/19, S. 147)

Um dies zu erklären, verfolgt Weber zunächst die historische Genese der chinesischen Stadt. Sie sei primär „Fürstenresidenz“ gewesen, ohne städtisches Marktmonopol. Insbesondere fehlte in China der „politische Sondercharakter“ der Stadt, d. h., sie war keine „Gemeinde“ mit eigenen politischen Sonderrechten, wie Weber das für die okzidentale Stadt herausgearbeitet hatte. Die chinesische Stadt war nicht Heimat eines Bürgertums, niemals wurden in China „die Bande der **Sippe** abgestreift“, es fehlte „der politische Schwurverband von wehrhaften Stadtinsassen“, und es gab „wesentlich weniger rechtlich garantierte ‚Selbstverwaltung‘“ in den chinesischen Städten. (MWG I/19, S. 150 ff.) Als Gründe für diese Verschiedenheit der städtischen Entwicklungen nennt Weber die folgenden: China war vorwiegend Binnenwirtschaftsgebiet, das chinesische kaiserliche Beamtentum war sehr alt, die Stadt war vorwiegend ein rationales Produkt der Verwaltung, die bestehenden Gilddenmonopole waren primär durch Sippen und Stämme bestimmt, es fehlte eine systematische Stadtpolitik der Zünfte und eine eigene politisch-militärische Macht der Städte und Gilden.

Als Voraussetzung für das Entstehen einer kaiserlichen Zentralgewalt und eines damit verbundenen „Patrimonialbeamtentums“ nennt Weber die Notwendigkeit der Flussregulierung „als Voraussetzung aller rationalen Wirtschaft“, d. h. wesentlich den Überschwemmungsschutz durch Deiche und den Kanalbau für die Binnenschifffahrt. (MWG I/19, S. 158 f.) Die Stromregulierungsbeamten und die Polizei bildeten den „Keim der präliterarischen, reinen Patrimonialbürokratie“. (MWG I/19, S. 159) Im Anschluss an diese Skizze historischer Entwicklungsprozesse stellt Weber reichlich unvermittelt folgende Frage: „Es fragt sich, inwieweit diese Verhältnisse Konsequenzen nicht nur [...] politischer, sondern auch religiöser Natur gehabt haben.“ (MWG I/19, S. 159)

Damit wendet Weber sein Forschungsinteresse der historischen Stellung des chinesischen Kaisers zu. An dieser Stelle taucht erstmals eine politisch gefärbte Anwendung des Begriffs „Charisma“ auf, den er in der „Protestantischen Ethik“ noch rein theologisch, d. h. bezogen auf die Begnadung des Predigers, gebraucht hatte und den er nun vor allem politisch definiert. Er befasst sich insbesondere mit dem zentralen Problem der Bewährung charismatischer Qualitäten, im „soziologischen“ Sinn von „außeralltäglich“. Die Grundlagen charismatischer Herrschaft und ihrer Bewährung konnten von unterschiedlicher Art sein: „Entscheidend für die Kulturentwicklung war wesentlich Eins: die Frage, ob das **militärische** Charisma des Kriegsfürsten und das **pazifistische** Charisma des [...] Zaubersers beide in einer Hand lagen oder nicht.“ (MWG I/19, S. 175) In China ging das Kaisertum nach Webers Interpretation aus dem magischen Charisma hervor: „Der chinesische Monarch blieb so in erster Linie ein Pontifex, d. h. ein Monarch von Gottes Gnaden.“ (MWG I/19, S. 176 f.) Diese Herrschaft war abhängig vom Kriterium der Bewährung, d. h. nach Webers Definition vom „Erfolg“. Wenn dieser ausblieb, durfte man, d. h. insbesondere die hohe Beamtenschaft, den Kaiser im Extremfall sogar töten.

Im zweiten Abschnitt versucht Weber eine Gegenüberstellung des feudalen Staates im Okzident und des Systems der Pfründenwirtschaft in China. Das politische Lehenswesen war in China nicht primär mit der Grundherrschaft verknüpft, sondern aus dem „Geschlechterstaat“ erwachsen, d. h., es kam zu einer „politischen Feudalisierung“. Bei der Besetzung der Herrschaftspositionen wurden ausschließlich die bereits herrschenden Sippen berücksichtigt, d. h., das für diese Positionen benötigte „Charisma“ haftete nicht am einzelnen Individuum, sondern an seiner Sippe. Das „Erbcharisma“ der Sippe war die Grundlage für einen „erbcharismatischen Feudalismus“.

Weber schildert im Detail die Stellung der kaiserlichen Sippe innerhalb der sozialen Schichtung der chinesischen Gesellschaft und die Konkurrenzkämpfe der Fürsten, Beamten und Literaten. Ein Hauptergebnis dieser komplexen Prozesse

war die schrittweise Auflösung des Feudalismus und die Entstehung des chinesischen Patrimonialismus mit seiner Bürokratie: Die „Patrimonialbürokratie“ war, wie im Okzident, „der feste Kern, an dessen Entfaltung die Bildung des Großstaats anknüpfte. Das Auftreten von Kollegialbehörden und die Entwicklung von ‚Resorts‘ waren dabei hier wie dort die typischen Erscheinungen. Aber der ‚Geist‘ der bürokratischen Arbeit war hier und dort [...] ein überaus verschiedener.“ (MWG I/19, S. 208 f.)

Diese Verschiedenheit begründet Weber u. a. mit dem unterschiedlichen Steuersystem, wie es sich auf der Grundlage der chinesischen Geldwirtschaft herausgebildet hatte. Und an dieser Stelle stößt er wiederum auf sein „Zentralproblem“: das Fehlen auch nur des geringsten Ansatzes „zu einer modern-kapitalistischen Entwicklung“. Dafür müssten nach Weber sowohl „ökonomische wie geistige Ursachen“ angeführt werden, die jedoch beide „aus der Eigenart der führenden Schicht Chinas: des Beamten- und Amtsanwärterstandes (der ‚Mandarinen‘) hervorgingen.“ (MWG I/19, S. 218) Das Beamtentum als Ganzes habe zwar über ein gewaltiges Pfründeneinkommen verfügt, der einzelne Beamte war jedoch gezwungen, in der zumeist nur kurzen Amtszeit „soviel als möglich aus dem Amt herauszuwirtschaften“. (MWG I/19, S. 222) In dieser materiellen Abhängigkeit sieht Weber einen wesentlichen Grund für den extremen administrativen und wirtschaftspolitischen Traditionalismus des chinesischen Beamtentums.

Der dritte Abschnitt über die soziologischen Grundlagen der chinesischen Gesellschaft befasst sich im Wesentlichen mit der Agrarverfassung Chinas. Zu den bereits angeführten, relativ günstigen Voraussetzungen (Bevölkerungswachstum, Vermehrung der Edelmetallvorräte, Ansätze rationaler Wirtschaft und Verwaltung) rechnet Weber noch eine weitere: den unerreichten Fleiß und die Arbeitsfähigkeit der Chinesen, die zu einer „ganz außerordentliche[n] Entwicklung und Intensität des chinesischen **Erwerbstrieb**s“ führten. (MWG I/19, S. 227) Auf der Suche nach den Ursachen für das Nichtentstehen eines chinesischen Kapitalismus stößt Max Weber noch auf einen weiteren – in seinen Augen den entscheidenden – Gegensatz zwischen der chinesischen und der okzidentalen Entwicklung: die ungeheure Zunahme der bäuerlichen Bevölkerung seit Beginn des 18. Jahrhunderts in China. Als Spezialist für Agrargeschichte beschäftigt Weber sich mit den historischen Entwicklungen der chinesischen Agrarverfassung und dabei insbesondere der Herausbildung des Privateigentums an Grund und Boden. Entscheidend war hier, dass – nach Weber – keine größeren landwirtschaftlichen, „rationalen“ Betriebseinheiten entstanden und dass die altbäuerlichen Sippen die Träger des Bodeneigentums waren und blieben.

Der vierte Abschnitt fasst die bis hierher angeführten Beobachtungen zusammen. Dabei hält Weber fest, was seiner Ansicht nach für eine kapitalistische Ent-

wicklung fehlte: ein interessenbewusstes Bürgertum sowie „Rechtsformen und [...] die soziologischen Unterlagen des kapitalistischen ‚Betriebs‘ mit seiner rationalen Versachlichung der Wirtschaft.“ (MWG I/19, S. 257) Dagegen hatte sich als Folge des Pfründensystems „ein wenn auch labiles Patriziat und ein Bodenmagnatentum [...] entwickelt, welches weder feudales noch bürgerliches Gepräge trug, sondern auf Chancen rein politischer Ämterausbeutung spekulierte. Es war [...] vor allem innenpolitischer Beutekapitalismus.“ (MWG I/19, S. 258)

Für diese Entwicklung macht Weber insbesondere die Institution der Sippenverbände verantwortlich und den dahinter stehenden Ahnenkult. Diese beiden Momente seien es gewesen, die eine der okzidentalen vergleichbaren Entwicklung der Stadt verhinderten und dafür das Dorf zum Ausgangs- und Bezugspunkt der Entwicklungsprozesse Chinas machten. Die mit dem Sippengedanken auf das Engste verbundene „patrimoniale Staatsstruktur“ verhinderte zudem die Entwicklung eines rational kalkulierbaren Funktionierens von Verwaltung und Rechtspflege – beides notwendige Voraussetzungen für ein sich entwickelndes Gewerbe. Die „Irrationalitäten“ dieser Regierungsform verhinderten das Entstehen der politischen Vorbedingung für einen „rationalen Betriebskapitalismus“.

Behandelte Weber bis dahin im Wesentlichen die ökonomischen, politischen und sozialstrukturellen Gegebenheiten, so wendet er sich im fünften Abschnitt deren „**gesinnungsmäßigen** Grundlagen“ (MWG I/19, S. 284) zu, die er als sein „eigentliches Thema“ bezeichnet: „In China bestimmte seit zwölf Jahrhunderten, weit mehr als der Besitz, die durch **Bildung**, insbesondere: durch Prüfung, festgestellte Amtsqualifikation den sozialen Rang.“ (MWG I/19, S. 285) Die Tatsache, dass literarische Bildung zum Maßstab sozialer Wertschätzung in China gemacht wurde, bewirkte, dass die „Literaten“ die herrschende Schicht Chinas wurden. Diese führende Intellektuellenschicht, herausgewachsen aus ritueller Schulung, war im Wesentlichen eine vornehme Laienschaft. Die Zugehörigkeit zu dieser Literatenschicht war weder erblich noch exklusiv, sie hing allein von der Anzahl der Examina und der Beherrschung der Fähigkeiten ab, die die chinesische Erziehung für diese Schicht forderte. Der Literatenstand betrachtete sich als Einheit, sowohl in seiner Standesehre als auch als einziger Träger der chinesischen Kultur. Die Literatenschicht stand durchgängig in der chinesischen Geschichte in einer besonders intimen Beziehung zu den Fürsten, insbesondere zum Kaiser. Die rituell geschulten Literaten, „politiker“ waren primär an den Problemen der „richtigen“ Staatsverwaltung orientiert. Dieser praktisch-politische Rationalismus führte zur Präzisierung eines „Amtes“, zur Schaffung eines Ethos der „Amtspflicht“ und zur Konzeption des „öffentlichen Wohls“. Mit der Befriedung des Reiches und der Schaffung eines Einheitsstaates hörten die Konkurrenzkämpfe der Fürsten um die Literaten auf: „Jetzt konkurrierten umgekehrt diese und ihre Schüler um die vor-

handenen Ämter, und es konnte nicht ausbleiben, daß dies die Entwicklung einer einheitlichen, dieser Situation angepaßten, orthodoxen Doktrin zur Folge hatte. Sie wurde: der **Konfuzianismus**.“ (MWG I/19, S. 292)

Zugleich war dies der entscheidende Punkt bei der Wendung zum Pazifismus und zum Traditionalismus: „an die Stelle des Charisma trat: die Tradition.“ (MWG I/19, S. 293) Der soziale Kern des Literatenstandes war der Stand der „Mandarine“, aus dem sich alle Klassen der chinesischen Zivilbeamten rekrutierten. Er war „eine Schicht diplomierter Pfründenanwälter [...], deren Amtsqualifikation und Rang nach der Zahl der bestandenen Prüfungen sich richtete. [...] ‚Wieviel Examina er bestanden habe?‘, war die Frage, welche an einen Fremden, dessen Rang unbekannt war, gestellt zu werden pflegte. Nicht: wieviele Ahnen man hatte, bestimmte also – trotz des Ahnenkults – den sozialen Rang.“ (MWG I/19, S. 297 f.)

Das vermeintlich Widersprüchliche dieser Tradition war, dass diese rein literarische Geistigkeit verbindlich war für eine Schicht von Beamten, die ein Riesenreich zu verwalten hatten: „mit bloßer Poesie verwaltete man auch in China nicht.“ (MWG I/19, S. 319) Diese Konzeption der chinesischen Erziehung hatte sich erst im Laufe eines längeren historischen Prozesses gegen mächtige Gruppen und Ideen durchsetzen müssen: die „großen Familien“ der Feudalzeit, die Amtskäufer, der „Sultanismus“ und die ihn stützende Eunuchenwirtschaft, die militärischen Mächte. „auf die Dauer blieben die Literaten immer wieder siegreich. Jede Dürre, Überschwemmung, Sonnenfinsternis, Niederlage, und jedes auftretende und bedrohliche Ereignis überhaupt spielte ihnen sofort wieder die Macht in die Hände, da es als Folge des Bruches der Tradition und des Verlassens der klassischen Lebensführung angesehen wurde, deren Hüter die Literaten [...] waren.“ (MWG I/19, S. 328)

Um diesen Siegeszug einer bestimmten Schicht und ihrer Gesinnung besser erklären zu können, fragt Weber: „Welches war nun der **materiale** Gehalt der orthodoxen Ethik dieses für den Geist der Staatsverwaltung und der herrschenden Schichten maßgebenden Standes?“ (MWG I/19, S. 331) Der sechste Abschnitt unter der Überschrift „Die konfuzianische Lebensorientierung“ ist der Beantwortung dieser Frage gewidmet. Die chinesische Patrimonialbürokratie war, nach Weber, nie von einer selbstständigen Priesterherrschaft, einer „Hierokratie“ bedroht gewesen. Im Gegensatz zur abendländischen, vorderasiatischen und indischen Entwicklung gab es in China niemals eine sozial machtvolle Prophetie, niemals ein machtvolles Priestertum, niemals eine eigene Erlösungslehre, Ethik und Erziehung durch autonome religiöse Mächte. „Es lebte sich also der intellektuelle Rationalismus einer Beamtenschicht frei aus, der hier wie überall im Innersten die Religionen **verachtete**, wo er ihrer nicht zur Domestikation benötigte.“ (MWG I/19, S. 333) Einzig eine staatlich vorgeschriebene „Laienreligion“, der Glaube

an die Macht der Ahnengeister und der damit verbundene Kult waren zugelassen, und der charismatische Charakter dieser Religion entsprach dem Selbsterhaltungsinteresse des Beamtentums. Entscheidend war dabei die primäre Ausrichtung dieser „Religion“ auf das Diesseits mit dem individuellen Hauptinteresse an einem langen Leben, Kindern und (mäßigem) Reichtum. Jeder Ansatz einer Eschatologie oder Erlösungslehre fehlte.

Der Gedanke einer Differenzierung nach dem jeweiligen „Gnadenstand“ der Einzelnen blieb dem Konfuzianismus fremd. Dagegen stand in der klassischen konfuzianischen Lehre der Gedanke einer prinzipiellen Gleichheit der Menschen als konstitutives Moment. Ein weiteres Moment der konfuzianischen Lebensorientierung war – nach Einschätzung des Juristen Max Weber – das Fehlen einer naturrechtlichen Entwicklung modern okzidentalen Gepräges und das dadurch mitbedingte Fehlen eines eigenen Juristenstandes. Es kam nicht zur Ausbildung eines kodifizierten Rechts und eines „modernen“ Rechtssystems, d. h., neben der philosophischen und theologischen fehlte auch die Entwicklung einer eigenen juristischen Logik.

Weber fasst diese einzelnen Aspekte zusammen, indem er schreibt: „Im Ergebnis konnte sich also hier die immanente Stellungnahme einer Beamtenschaft zum Leben [...] in dem **ihr** eigentümlichen praktischen Rationalismus ausleben und eine ihr kongruente Ethik schaffen, begrenzt nur durch die Rücksicht auf die Mächte der Tradition in den Sippen und im Geisterglauben. Es trat ihr keines der anderen Elemente spezifisch **modernen** Rationalismus, welche für die Kultur des Westens konstitutiv waren, zur Seite, weder konkurrierend noch unterstützend. Sie blieb aufgepfropft auf eine Unterlage, welche im Westen schon mit der Entwicklung der antiken Polis im Wesentlichen überwunden war. Es kann also die von ihr getragene Kultur annähernd als ein Experiment gelten: welche Wirkung rein von sich aus der **praktische** Rationalismus der Herrschaft einer Amtsprüdnerschaft hat. Das Resultat dieser Lage war: der orthodoxe Konfuzianismus.“ (MWG I/19, S. 344 f.)

Damit war der Konfuzianismus für Weber im Wesentlichen eine „innerweltliche **Laiensittlichkeit** [...] ein ungeheurer Kodex von politischen Maximen und gesellschaftlichen Anstandsregeln für gebildete Weltmänner.“ (MWG I/19, S. 345 f.) Alle Probleme der Gesellschaft waren letztlich Erziehungsprobleme, Probleme der Selbstentwicklung des Einzelnen. Es gab nicht „das Böse“ an sich, etwa im christlichen Sinne, sondern nur Fehler, insbesondere als Folge ungenügender Bildung. Die Bildungsideale dieser Sittlichkeit waren dabei „Schicklichkeit“, Höflichkeit und Anmut und insbesondere die Unterdrückung der Leidenschaft als der Störquelle des angestrebten harmonischen Gleichgewichtszustandes. Dazu kam die „soziale Grundpflicht“, die Kardinaltugend: die „Pietät“. Was dem Feudalismus die

Ehre, war dem Patrimonialismus die Pietät (*hiao*), verstanden als Unterordnung gegenüber den Eltern, Lehrern, den Vorgesetzten in der Amtshierarchie, dem Kaiser. Ziel dieser Ethik war die Erziehung zu unbedingter Disziplin: „Insubordination ist schlimmer als niedrige Gesinnung.“ (MWG I/19, S. 353)

Eine weitere Komponente dieser „Beamtenmoral“ war die Ächtung der Gewinnsucht, die als Quelle sozialer Unruhen verachtet wurde: „Das Gleichgewicht und die Harmonie der Seele wird durch die Risiken des Erwerbs erschüttert.“ (MWG I/19, S. 355) Das Ideal des allseitig gebildeten konfuzianischen Mannes war die „Selbstvollendung“, die nur durch ein nie aufhörendes Lernen, d. h. ein lebenslanges literarisches Studium der alten Klassiker, erreicht werden konnte: „Der ‚fürstliche‘ Mensch reflektiert und ‚studiert‘ über alle Dinge unausgesetzt und immer erneut. (MWG I/19, S. 359) Damit hatte Max Weber die Pietät als die Quelle der Disziplin und die literarische Bildung als das universelle und alternativlose Mittel der individuellen Vervollkommnung bestimmt. Den Konfuzianismus nannte er daher auch einen „Rationalismus der Ordnung“. Seinen Charakter beschreibt er zusammenfassend als „Pazifistisch, innerweltlich und nur an der Angst vor den **Geistern** orientiert.“ (MWG I/19, S. 368)

Den siebenten Abschnitt seiner Analyse verwandte Weber für die Beschäftigung mit dem heterodoxen Taoismus. Der Ausgangspunkt ist dabei ein eminent soziologischer: Der bisher geschilderte chinesische Staatskult ließ nach Weber „die typischen religiösen Bedürfnisse der Massen ganz beiseite“, so dass es zu einer „Lücke“ zwischen der Lehre der Mandarine und den religiösen Konzeptionen der Masse der Nicht-Mandarine kam, d. h. zwischen dem klassischen Konfuzianismus und einer „unklassischen Volksreligion“. (MWG I/19, S. 370 ff.) Max Weber interessiert in diesem Zusammenhang wesentlich, ob diese Volksreligion möglicherweise „Quelle einer abweichend orientierten Lebensmethodik werden konnte und geworden ist.“ (MWG I/19, S. 373) Bei der Beantwortung dieser Frage kommt er zum Ergebnis, dass die bestehenden volkstümlichen Kulte von der kanonischen, konfuzianischen Lehre zwar geduldet, aber wesentlich als „Privatangelegenheit“ betrachtet wurden. Solche „Privatkulte“ sahen sich dem Widerstand der konfuzianischen Bürokratie gegenüber: „Individuelle mystische oder asketische Heilsuche [...] war ein dem (**klassischen**) Konfuzianismus gänzlich fremdes Interesse. Sie hatte im chinesischen Beamtenrationalismus ganz natürlich ebensowenig eine Stätte, wie sie jemals der Lebensführung irgendeiner Bürokratie entsprochen hat.“ (MWG I/19, S. 376 f.)

Der Orthodoxie wie der Heterodoxie gemeinsam war die Duldung bzw. positive Pflege der Magie, die jede Art von Rationalisierung in die Richtung eines magischen Weltbildes bewegte. Weber „belegt“ diese These mit der enormen Bedeutung etwa der Astrologie, Arzneilehre und der Geomantik in der Wissenschafts-



<http://www.springer.com/978-3-658-07995-6>

Max Weber, China und die Medien
Zwei Studien zum 150. Geburtstag des Soziologen
Weischenberg, S.; Kaesler, D.
2015, VII, 27 S., Softcover
ISBN: 978-3-658-07995-6