

Von Schweinen im Kraut und Läufen mit Hindernissen: Ein Versuch über die Ironie in Max Webers *China-Studie*

(On Pigs in the Weeds and Obstacle Courses: Approaching Irony in Max Weber's *Study on China*)

Ironie als ein beherrschtes Moment zeigt sich
in ihrer Wahrheit gerade dadurch, daß sie lehrt,
die Wirklichkeit zu verwirklichen...

Sören Kierkegaard

Objektivität ist Ironie.

Thomas Mann

Einleitung

Bis jetzt ist das Studium von Webers erstem Teil der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus* (1911-1915, im Folgenden: Webers *China-Studie*) fast ausschließlich Angelegenheit von Sinologen und Soziologen gewesen. In der Regel geht es ihnen dabei um eine wohlwollende oder kritische Überprüfung der Frage, wie sich Weber - ein Nicht-Sinologe - China annäherte, wie gut er die Kultur Chinas geistig durchdrang, welche Fehler er dabei beging und was man trotz dieser Fehler von ihm lernen könnte.¹ Von Anthropologen ist dieses Werk bis jetzt kaum berücksichtigt worden. Dabei ist allgemein der Einfluß Webers auf die Anthropologie – vor allem durch seine methodologischen Arbeiten und *Die protestantische Ethik* – bereits mehrmals hervorgehoben worden: Charles F. Keyes wies 2002 auf die große Bedeutung hin, welche Weber beim Aufkommen der „interpretativen Anthropologie“ nach dem Zweiten Weltkrieg zukam, als sich der Fokus der anthropologischen Studien von den sogenannten primitiven vor-modernen Gesellschaften auf die sich unter dem Einfluß der modernen Nationalstaaten transformierenden Gesellschaften verlagerte. Zwar setzen sich Anthropologen selten schwerpunktmäßig mit Webers Kultur- und Gesellschaftstheorien auseinander, jedoch berufen sie sich zur Bekräftigung ihrer Thesen und Konzepte häufig explizit auf seinen Namen. So lautet etwa die inzwischen klassisch gewordene Definition der Kultur im Licht der interpretativen Anthropologie bei Clifford Geertz: „The concept of culture I espouse...is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber², that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.“³

Zu den seltenen anthropologischen Arbeiten, welche Webers *China-Studie* berücksichtigen, gehört das Werk David N. Gellners *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes* (2001). Wie der Titel nahelegt, geht es in diesem Werk um den zweiten – indischen - Teil der *Wirtschaftsethik der*

¹ Zu den Arbeiten, welche die Diskussionen um Webers *China-Studie* in Sinologie und Soziologie besonders nachhaltig prägten, gehören Arthur von Rosthorns „Religion und Wirtschaft in China“ (1923), Herbert Frankes „Max Webers Soziologie der ostasiatischen Religionen“ (1966), Arnold Zingerles *Max Weber und China* (1972), Thomas Metzgers *Escape from Predicament* (1977), Du Weimings 杜維明 *Xiandai jingshen yu rujia chuantong* 現代精神與儒家傳統 (*Der Geist der Moderne und die konfuzianische Tradition*, 1997.)

² Wie uneindeutig die Autorität Webers für Anthropologen ist, kann man z. B. daran erkennen, daß diese so berühmte Passage weder in ihren englischsprachigen Ausgaben der *The Interpretation of Cultures* (S. 5) noch in der deutschen Suhrkamp-Ausgabe (C. Geertz, *Dichte Beschreibung*, S. 9) noch in den Sekundärquellen, wo sie herangezogen wird (z.B. bei Ingo Mörrth und Gerhard Fröhlich in ihrem „geertz@symbolische-anthropologie.moderne“, S. 12), einen Hinweis darauf enthält, was genau Geertz mit „with Max Weber“ meint und an welche Texte von Weber er möglicherweise denkt. Zu Webers semiotischem Kulturbegriff siehe seinen Aufsatz „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, vor allem S. 108-114.

³ Geertz, Clifford, „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“, in: Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 1973, S. 3-30, hier S. 5.

Weltreligionen (Hinduismus und Buddhismus). Im ersten Kapitel geht Gellner aber auch kurz auf Webers *China-Studie* ein und liefert eine Beobachtung, welche für das Gesamtkonzept der *Wirtschaftsethik* aufschlußreich ist: „It is the development of the West...which is abnormal and in particular need of explanation. It is the development of the West that Weber was particularly concerned to explain.“⁴

Gellner vertieft sich nicht in weitere Klärung von Relationen zwischen dem Eigenen und dem Fremden, dem Okzidental und dem Orientalen in Webers *China-Studie*. Jedoch scheint die hier angesprochene Problematik von großer Tragweite zu sein. Im Folgenden soll versucht werden, die Konstellationen des Fremden und des Eigenen in Webers *China-Studie* etwas genauer unter die Lupe zu nehmen. Dafür erscheint eine vorläufige Klärung von einigen Begriffen notwendig, um die es sich hier schwerpunktmäßig handeln wird:

Anthropologie wird hier weiter gefaßt als Ethnographie: wenn man Ethnographie meistens durch ihre Methode der teilnehmenden Beobachtung des Fremden bei dessen Beschreibung während der Feldforschung definiert, liegt *hier* der Akzent auf der Subjekt-Objekt bzw. Subjekt-Subjekt Beziehung bei der Erschließung der eigenen sowie der fremden Kultur. Es ist also eine Anthropologie *in pragmatischer Hinsicht*, eine Anthropologie, die Kant als Erforschung dessen definierte, „was der Mensch als freihandelndes Wesen aus sich selbst macht oder machen kann und soll“⁵.

Kultur als Koordinatensystem des menschlichen Handelns wurde von Weber selbst vor allem als *Wertbegriff* konzipiert. In seinem Aufsatz „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ (1904)“ heißt es: „Die empirische Wirksamkeit *ist* für uns „Kultur“, weil und sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfaßt diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns *bedeutsam* werden, und *nur* diese.“⁶ Kultur sei somit ein begrenzter Ausschnitt von Wirklichkeit, denn nur einen Teil aus der „sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“ suche der Mensch, von seinen Wertideen geleitet, im Prozeß des Handelns aus, um zu der Welt Stellung zu nehmen und ihr „einen Sinn zu verleihen“⁷. Bei einer Kulturanalyse sei man also primär mit der Aufgabe konfrontiert, die Vorgänge zu ermitteln und in ihrer räumlich-zeitlichen Eigenart, dem „so-und-nicht-anders Gewordensein“ zu verstehen, die sich innerhalb dieser begrenzten Ausschnitte als *bedeutsame* Erscheinungen abspielen.

Da Wirklichkeit erst durch die vom Menschen an sie herangetragenen Wertideen zu einem bedeutsamen Kulturraum wird und der Forscher, der eine Analyse dieser Bedeutungen und Wertideen vornimmt, selber ja auch Träger von Kultur und somit von seinen eigenen Wertideen ist, stellt sich die Frage, ob es Kriterien einer objektiven, also *nicht wertenden* Erforschung von diesen Ideen gibt. Laut Weber gehört eine Durchsetzung der zu seiner Zeit aktuellen kultur- und sozialtheoretischen Arbeiten mit wertenden Raisonsments, eine ungesteuerte Vermischung von Gedanken und Gefühlen, zu den schädlichsten Fehlern, die behoben sein müssen⁸. Jedoch bedeutet das bei weitem nicht, daß der Forscher beim Erfassen der Kulturbedeutungen seine Gesinnung ausschalten soll, denn „*Gesinnungslosigkeit* und *wissenschaftliche* „Objektivität“ haben keinerlei innere Verwandtschaft.“⁹ Man soll zwar versuchen, Kulturercheinungen „nacherlebend zu verstehen“, nur setzt dieser Vorgang für Weber nicht voraus, eigene Wertideen preiszugeben, denn diese aus dem Geist der Zeit entsprungene Ideen sind keine bloßen Begleiterscheinungen: sie *beherrschen* den Forscher und *bestimmen* das, was er zum Gegenstand seiner Untersuchung macht und welche Fragen er an diesen heranträgt. Das Beschreiben einer Kultur ist hiermit notwendig mit Mitteilungen über den Beschreibenden selbst verbunden, die nicht weniger Aufmerksamkeit verdienen als das eigentliche Objekt der Beschreibung. Es scheint nicht weit hergeholt, hier eine Parallele mit Gadammers grundsätzlicher Rehabilitierung des Begriffes des Vorurteils zu ziehen,

⁴ Gellner, David N., *op. cit.*, S. 30.

⁵ Kant, Immanuel, Vorrede zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 3.

⁶ Weber, Max, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, S. 108.

⁷ Weber, Max, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, S. 114.

⁸ Weber, Max, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, S. 88.

⁹ Weber, Max, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, S. 88.

denn auch bei Weber handelt es sich um ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des menschlichen Bewußtseins¹⁰.

In seiner theoretischen Auseinandersetzung mit der Methodologie der Annäherung an ein Objekt in der kulturwissenschaftlichen Forschung berührt Weber einige zentrale Probleme, mit denen Anthropologie viel später konfrontiert sein sollte. Die sogenannte Krise der Repräsentationen wird gewöhnlich auf ein konkretes Ereignis zurückgeführt, nämlich auf das posthume Erscheinen der Tagebücher von Bronislaw Malinowski im Jahre 1967: In diesen bringt Malinowski seine Gedanken und Gefühle zu Papier, welche ihn während seiner Feldforschung in Neuguinea von 1914 bis 1918 beschäftigten. Sein Hauptanliegen war dabei, die Leidenschaften der Eingeborenen, die Gründe ihres Verhaltens, ihre tiefste Denkweise herauszufinden¹¹. Doch es stellte sich heraus, daß die Aufgabe schwieriger als gedacht war: die Eingeborenen teilten nicht immer gerne mit, was sie im tiefsten bewegte. Einige brachten ihm Nachsicht entgegen, andere waren mißtrauisch, wieder andere lachten ihn aus. Malinowski wurde das Gefühl nicht los, daß die Eingeborenen etwas vor ihm verbergen, ihn anlügen. In den Tagebüchern adressiert er sie deswegen immer häufiger als Niggers, die ihm langsam „auf die Nerven gehen“. Mit einem „Stich ins Herz“ muß er während dieser Feldforschung an die Zivilisation und das weit entfernte Zuhause denken; doch er bleibt seiner Aufgabe treu und widmet sich trotz des akuten Mangels an Sympathie für Eingeborene einem weiteren Beobachten und Beschreiben ihres Verhaltens.

Der Schock, welchen die Tagebücher unter Malinowskis Kollegen auslösten, rief eine Reihe von akademischen Studien ins Leben. Einer eingehenden Behandlung wurde er z.B. in den Arbeiten von Clifford Geertz unterzogen. Geertz verbindet heftige Reaktionen seiner oft „geradlinigdenkenden“ Kollegen auf Malinowskis mitunter äußerst derbe Äußerungen gegenüber den Eingeborenen mit einem steigenden anti-kolonialistischen Selbstbewußtsein sowie mit der Suche nach den Mitteln eines adäquaten Erfassens der fremden Kulturen. Zur Illustration dafür, wie komplex diese Suche verlief, sei an die Arbeit von Loring Danforth *The Death Rituals of Rural Greece* (1982) erinnert, welche in folgenden Sätzen eingeleitet wird:

„Anthropology inevitably involves an encounter with the Other. All too often, however, the ethnographic distance that separates the reader of anthropological texts and the anthropologist himself from the Other is rigidly maintained and at times even artificially exaggerated. In many cases this distancing leads to an exclusive focus on the Other as primitive, bizarre, and exotic. The gap between a familiar “we” and an exotic “they” is a major obstacle to a meaningful understanding of the Other, an obstacle that can only be overcome through some form of participation in the world of the Other.”¹²

Laut Danforth soll die Distanzierung zwischen dem Anthropologen und dem Anderen eliminiert werden, damit die Erforschung des Anderen das Ziel einer wahrhaftig humanistischen Anthropologie¹³ erreichen kann. Solange diese Distanzierung bestehen bleibt, ist eine Beschreibung des Anderen also nichts weiter als ein Lauf mit Hindernissen. Man meistert die Hindernisse, indem man sich in den anderen hineinversetzt und sich selbst in diesem anderen wiederfindet.¹⁴ Es stellt sich die Frage, inwiefern die so konzipierte humanistische Anthropologie, welche die Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden als Hindernis wahrnimmt, das Andere besser, also objektiver erfassen kann, wenn sie diese Grenze wegwischt und ob sie nicht eher ein eigenes Vorurteil erschafft, gerade dadurch, daß sie vorurteillos an das Andere herangehen will?

Unter den Anthropologen ist bereits mehrmals zur Sprache gebracht worden, daß die Krise der Repräsentationen nicht auf ethische Probleme allein reduzierbar ist. Erkenntnistheorie und stilistische Fragestellungen sind hier mit den ethischen aufs tiefste verknüpft. Wenn eine humanistische

¹⁰ Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, S. 260.

¹¹ Bronislaw Malinowski, *Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes*, S. 110.

¹² Danforth, Loring M., *The Death Rituals of Rural Greece*, S. 5.

¹³ Danforth, Loring M., *The Death Rituals of Rural Greece*, S. 6.

¹⁴ Danforth, Loring M., *The Death Rituals of Rural Greece*, S. 6. “The anthropologist sets out to investigate the Other, only to find the Other in himself and himself in the Other.”

Anthropologie die eigene Distanzierung vom Objekt der Beschreibung verwirft, will sie ihre Beschreibung dahingehend gestalten, daß das „ich“ und „sie“ bzw. „ich“ und „du“ harmonisch ineinanderfließen. Nun war sich Max Weber bereits viel früher dieser Problematik bewußt. Ohne seinerseits in eine Krise zu geraten, nahm er die Sache durchaus ernst. In seinem Aufsatz zur „Objektivität“ schieb er: „*Es gibt keine* schlechthin „objektive“ wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens oder...der „sozialen Erscheinungen“ *unabhängig* von speziellen und „einseitigen“ Gesichtspunkten, nach denen sie – ausdrücklich oder stillschweigend, bewußt oder unbewußt – als Forschungsobjekt ausgewählt, analysiert und darstellend gegliedert werden.“¹⁵

So wie er Kultur als einen *endlichen* Ausschnitt aus einer Unendlichkeit des Weltgeschehens begreift, macht er auf notwendige Einseitigkeit der Gesichtspunkte aufmerksam, mit denen sich ein Kulturwissenschaftler dem Objekt seines Studiums annähert. Beides – sowohl das Objekt als auch das Subjekt der Erkenntnis – wird also durch die Präsenz einer Grenze mitbestimmt. Der erste Teil der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* - seine *China-Studie*-, ist ein Werk, in welchem er das so erfaßte theoretische Bewußtsein der Grenze zum praktischen Einsatz bringt.

Schon lange bevor sich Weber an seine *China-Studie* (1911-1915) machte, fühlte er sich mit China innerlich konfrontiert. China galt für ihn nicht einfach als etwas anderes oder fremdes, als eine fremde Kultur unter vielen anderen genauso fremden, sondern als das Fremde an sich, als ein Kulturpol, welcher dem seiner europäischen Kultur diametral entgegengesetzt lag¹⁶. In der gerade erwähnten Arbeit zur „Objektivität“ (1904) wird diese Vorstellung – auch wenn nur am Rande – in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: „Endlos wälzt sich der Strom des unermesslichen Geschehens der Ewigkeit entgegen. Immer neu und anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme, welche die Menschen bewegen...Die Ausgangspunkte der Kulturwissenschaften bleiben damit wandelbar bis in die grenzenlose Zukunft hinein, solange nicht chinesische Erstarrung des Geisteslebens die Menschheit entwöhnt, neue Fragen an das immer gleich unerschöpfliche Leben zu stellen.“¹⁷ Diese Worte entstehen etwa zur selben Zeit, in welcher Weber an seinem Essay zur protestantischen Ethik arbeitet, einem Werk, das er später für einen der Schlüsseltexte zu seiner *China-Studie* erklären wird¹⁸. Doch Ansätze seiner skeptischen Haltung zu China finden sich auch früher, z. B. in der Arbeit „Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur“ von 1886, in welcher er sich Chinas als Kontrastelements bedient und sagt: „Ein heutiger Proletarier und ein antiker Sklave verstehen sich so wenig, wie ein Europäer und ein Chinese.“¹⁹ In beiden zitierten Fällen handelt es sich um chinesische Bilder, die zu rhetorischen Zwecken herangezogen werden: im ersten Fall ist es eine Metapher, im zweiten – eine Synekdoche. Der *korrekte Chinese*²⁰, der zu einem deklarierten Objekt der Untersuchung in der *China-Studie* werden sollte, hatte bei Weber also eine lange Vorgeschichte: sowohl als Gegenstand der Erkenntnis, als auch als rhetorische Figur. Und Ironie ist das verbindende Medium, welches beide Funktionen in ihrer Einheit erscheinen läßt.

Ironie wird hier weniger als eine Trope neben anderen verstanden, wie etwa bei Hayden White in seiner Studie zur historischen Einbildungskraft „zwischen Metapher und Ironie“ (*Metahistory*, 1973) oder bei Clifford Geertz, der in seinem *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (1988) den Stil von vier großen Anthropologen der Vergangenheit untersucht, indem er jeden von ihnen mit einer bestimmten Trope – Metonymie, Synekdoche, Metapher *oder* Ironie - als Hauptcharakteristikum deren persönlicher

¹⁵ Weber, Max, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, S. 103.

¹⁶ Es ist wohl kein Zufall, daß China in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* als erstes behandelt wird. Die Reihenfolge scheint in einer Regression der kulturellen Entfernung zur innerweltlichen Askese der Puritaner begründet zu sein, die für Weber im Fall China am weitesten ist, im Fall Indien etwas gemindert und im Judentum schon wesentlich reduziert erscheint. Vgl. *WdWS*. 21 FN 3, S. 125, S. 209, S. 233.

¹⁷ Weber, Max, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, S.118.

¹⁸ Weber, Max, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* (Schriften 1915-1920), im Folgenden: *WdW*, S. 1.

¹⁹ Weber, Max: „Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur“ (1886), in: Kaesler, Dirk (Hg.), Max Weber, *Schriften 1894-1922*, S.47-68, hier S. 49.

²⁰ *WdW*, S. 127.

Art zu denken und zu schreiben assoziiert²¹. Für beide erwähnten Autoren geht es um eine Ironie im Sinn der klassischen Rhetorik, also um eine Trope, die das Gegenteil des Gesagten intendiert²². Dagegen wird Ironie *hier* zur Bezeichnung einer Geisteshaltung verwendet, welche dem Bewußtsein einer zwischen Subjekt und Objekt bestehenden Grenze entspringt und die „einseitigen“ Gesichtspunkte des Forschers sowie den von ihm jeweils untersuchten Wirklichkeitsausschnitt in dessen *Endlichkeit* unterstreicht. Angesichts der gerade skizzierten methodologischen Einstellung Webers zu den Relationen von Subjekt und Objekt in Kulturforschung läßt sich diese ironische Geisteshaltung also als ein für seine Zwecke ausgesprochen geeignetes praktisches Mittel auffassen. Zwar setzt er sich in seinen theoretischen Werken nicht explizit mit Ironie auseinander, doch in seiner *China-Studie* greift er immer wieder auf dieses Mittel zurück.

Als ironisch gestimmter Autor tritt Weber aus diesem Werk ständig hervor: Er adressiert den Leser, fordert diesen zu besonderer Aufmerksamkeit gegenüber bestimmten geschilderten Ereignissen und Figuren auf. Er läßt seine Präsenz nicht von einem gleichmäßigen Informationsstrom verschlingen: Statt „objektiv“ an die Sache zu gehen und diese in möglichst vielen nahtlos zusammengebrachten Einzelheiten darlegen zu wollen, tritt er diesem Strom ständig entgegen und besteht darauf, daß sich der Leser seiner Rolle als Subjekt der Darlegung gewährr bleibt. Da solche Mitteilungen in der Regel als indirekte oder maskierte Äußerungen auftreten, läßt sich dieser Prozeß auch als Spiel mit dem Leser verstehen: um die „einseitigen“ Gesichtspunkte des Autors zu erfassen, muß der Leser nämlich imstande sein, die vom Autor gegebenen Hinweise wahrzunehmen und die versteckten Äußerungen aufzudecken.

In den Worten Friedrich Schlegels²³ wirkt eine solche Ironie als „Stimmung, welche alles übersieht, und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend, oder Genialität.“²⁴ Nun erreicht Ironie ihre erkenntnisbringende Wirkung, wenn sie als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck²⁵ begriffen ist. Hierin liegt auch ihr Unterschied zur Satire, denn Satire entsteht aus einem Bewußtsein von Mangelhaftigkeit des beschriebenen Objekts und aus einem Bedürfnis nach Korrekturen. Auch wenn beide auf Kontrasten beruhen, ist ein ironischer Kontrast nicht zum Bloßstellen da, sondern zum Erhellen von Eigenart der untersuchten Erscheinungen. Und es ist diese Kapazität des ironischen Mediums, welche Weber wahrnimmt und, wie nun gezeigt sein soll, – zur Erkenntnis der im Titel der *China-Studie* angekündigten Kultur sowie zur kontrastiven Paralleluntersuchung der Eigenart der okzidentalen Kultur, - einsetzt.

Ironie im Einsatz

In der *Vorbemerkung* zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* (1920) warnt Weber seine Leser davor, die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* als umfassende Kulturanalysen interpretieren zu wollen: ihm ging es in diesen Arbeiten vielmehr um eine akzentuierte Darstellung von Elementen nicht

²¹ Eine ausführliche Studie der benannten Tropen bei Hayden und Geertz bietet Lutz Ellrich in seiner Habilitationsschrift *Verschriebene Fremdheit: Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt* (1999). Einer der Schwerpunkte liegt bei Ellrich auf einer Rekonstruktion von Verbindungen, die zwischen Geertz einerseits und Northrop Frye (*Anatomy of Criticism*, 1957) sowie Kenneth Burke (*A Grammar of Motives*, 1969) andererseits bestehen. Zwar mache Geertz in seinem *Works and Lives* (1988) das Werk von Frye beinahe unsichtbar, doch übernehme er Fries Plotmuster (Tragödie, Komödie, Romanze, Ironie) und ordne diese den vier Kardinaltropen Burkes (Metonymie, Synekdoche, Metapher, Ironie) zu (S. 240-248). Ellrich bemerkt auch die genauen Korrespondenzen zwischen der Schematisierung von Plotmustern / Kardinaltropen bei Geertz und derjenigen in Whytes *Metahistory* (S. 248)

²² So wird Ironie bei Quintilian als „das Gegenteil von dem zu verstehen, was ausgesprochen wird.“ Quintilian, *Institutionis Oratoriae* IX, 2, 44, Bd. 2, S.289.

²³ Zur Begriffsgeschichte der Ironie siehe Behler, Ernst „Ironie“, in: G. Ueding (et al., Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4, Sp. 599-624 (1998) sowie Behler, Ernst, *Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie: Zum Ursprung dieser Begriffe* (1972).

²⁴ Schlegel, Friedrich, „Lyceums-Fragmente“, in: *Kritische Ausgabe*, Bd. 2, S. S. 147-163, hier S 152.

²⁵ In diesem Sinne macht Kierkegaard den erkenntnistheoretischen Wert der Ironie davon abhängig, daß sie als „beherrschtes Moment“, nicht als „Herrscher“ auftreten soll, Kierkegaard, Sören, *Über den Begriff der Ironie: Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, S. 321.

europäischer Kulturen, welche zur okzidental Entwicklung im *Gegensatz* standen²⁶. Bei dieser Schilderung kommt es ihm also vornehmlich auf eine Kontrastwirkung an. Eine Analyse von Ironiesignalen, die er zu diesem Zweck verwendet, könnte in der Form eines Katalogs vorgenommen werden, in welchem diese Signale als rhetorische Mittel aufgezählt, an einzelnen Textbeispielen vorgeführt und mit statistischen Angaben zu der Häufigkeit ihres Vorkommens in Webers Text versehen wären. Die nachstehende Schilderung der Ironie in Webers Annäherung an China verzichtet auf solch ein erschöpfendes Verzeichnis und verfolgt das Ziel, technische Mittel der ironischen Darstellung nur in ihrer Verbindung mit einigen zentralen Themen zu präsentieren, zwischen denen in Webers Werk bedeutende konzeptuelle Zusammenhänge bestehen.

Eine prominente Rolle kommt in der *China-Studie* den Begriffen *Sünde* und *Erlösung* zu. Im okzidental Kontext wurden beide von Weber in der *Protestantischen Ethik* behandelt. Da die Kontrastwirkung seiner Darstellung Chinas wesentlich durch einen Rückbezug auf diese Arbeit entsteht, soll zuerst auf einige zentrale Thesen aus der *Protestantischen Ethik* eingegangen werden: Im christlichen Okzident gehören das Bewußtsein von Sünde und die Suche nach Erlösung zu den Hauptmotiven menschlichen Handelns, welche unter bestimmten historischen Bedingungen – nämlich in der Epoche der Reformation – wesentlich zum Aufkommen des rationalen Betriebskapitalismus beitrugen. Die innerweltliche Askese der Puritaner diente zu einer Überwindung der Welt durch aktives Handeln in der Welt und förderte eine Akkumulation von Kapitalbesitz sowie eine darauf basierende weitere Entwicklung von rationalisierten Großbetrieben. Laut Weber hatten die im Akt der puritanischen innerweltlichen Askese entstandenen Kapitalgewinne für ihre Besitzer vor allem einen psychologischen – symbolischen - Wert: sie zeugten von deren besonderer religiöser Qualifizierung bzw. von einer erfüllten Bewährung vor Gott, welche eine künftige Erlösung und endgültige Überwindung der Sünde verhiess.

In folgenden Worten berührt Weber das Thema *Sünde* und *Erlösung* in seiner *China-Studie*: „von der würdelosen Barbarei der gesellschaftlichen Ungeschliffenheit, begehrte der Konfuzianer „erlöst“ zu werden. Und als „Sünde“ konnte ihm nur die Verletzung der einen sozialen Grundpflicht gelten: der Pietät.“²⁷ Beide Begriffe sind hier in Anführungszeichen gesetzt. Diese signalisieren, daß *Erlösung* und *Sünde* nicht neutral etwa in der Bedeutung von *Befreiung* und *Fehler*, sondern im Kontext der gerade skizzierten, von Weber in seinen früheren Schriften ausformulierten „einseitigen Gesichtspunkte“²⁸ zu lesen sind. An einer weiteren Stelle der *China-Studie* kommt er auf das Thema *Sünde* zurück, indem er dieses Wort wiederum zunächst in Anführungszeichen setzt und danach neutral, also ohne textuelle Hervorhebungen, erscheinen läßt:

„Ein gebildeter Chinese würde entschieden ablehnen, dauernd mit „Sünden“ behaftet zu sein, wie ja übrigens für jede vornehme Intellektuellenschicht dieser Begriff etwas Peinliches, als würdelos Empfundenes zu haben und durch konventionell oder feudal oder ästhetisch formulierende Abwandlungen (etwa: „unanständig“ oder „geschmacklos“) vertreten zu werden pflegt. Gewiß gab es Sünden, aber das waren auf ethischem Gebiet Verstöße gegen die überlieferten Autoritäten: Eltern, Ahnen, Vorgesetzte in der Amtshierarchie, also gegen traditionalistische Gewalten, im übrigen aber magisch bedenkliche Verletzungen der überlieferten Bräuche, des überlieferten Zeremoniells und endlich: der festen gesellschaftlichen Konventionen.“²⁹

²⁶ Weber, Max, „Vorbemerkung [zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*]“ (1920), in: Kaesler, Dirk (Hg.), *Max Weber Schriften 1894-1922*, S. 557-572, hier S. 569. Bei seiner Herausarbeitung von diesen Gegensätzen stützte sich Weber auf mannigfaltige Quellen in englischer, deutscher und französischer Übersetzung. Viele von diesen Übersetzungen wurden von soliden Sinologen (wie James Legge, Alfred Forke, Richard Wilhelm, Eduard Chavannes) vorbereitet und gelten auch heute als Standard. Ein Verzeichnis dieser Quellen liefert die Studienausgabe der *WdW* von 1991, S. 286-293.

²⁷ *WdW*, S. 146.

²⁸ Zu der Rolle der *Protestantischen Ethik* als konzeptuellen Rahmens für die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* siehe Webers *Einleitung* zu der letzten, S. 1.

²⁹ *WdW*, S. 194-195.

In beiden zitierten Fällen wird die Annäherung an das Fremde durch Mittel der Interpunktion als ironisch angekündigt. Zum einen basiert Webers Ironie auf einer semantischen Einschränkung der angeführten Begriffe und einem impliziten Verweis auf seinen eigenen Gesichtspunkt. Zum anderen ist es eine Annäherung, die keine Nähe sucht, was hier ironisch wirkt: Weber vollzieht sie nicht in der Absicht, sich in den gebildeten Chinesen hineinzusetzen und die Motivation seines sozialen Handelns durch neutrales Beobachten zu ermitteln, sondern indem er ihn mit etwas konfrontiert, was nach Webers Überzeugung in der chinesischen Kultur nicht gegeben ist, nämlich mit einer „dauernd haftenden“ Erbsünde und der Konzeption eines radikalen Bösen. Die imaginierte Reaktion des Konfuzianers auf diese Konfrontation, also seine Äußerung dazu, was er aus der Sicht seiner Kultur *entschieden ablehnen* bzw. *begehren* würde, ergibt ein Korrelat zu der *Sünde* in Anführungszeichen, die also im Kontext der ihm nicht bekannten „Erbsünde“ zu lesen ist, als *Sünde* ohne Anführungszeichen, d. h. als *chinesische Sünde*. Bei dieser handele es sich um einen Verstoß oder, wie es Weber an einer anderen Stelle sagt, um einen Fehler³⁰. Und es ist nicht Verstoß gegen irgendwelche abstrakt gedachten Regeln, sondern ganz konkret gegen das, was für Chinesen als Kardinaltugend gilt, nämlich die kindliche Pietät und Ehrfurcht vor der Autorität der Tradition.

Weber erkennt einen tiefen Zusammenhang zwischen Pietät und Tradition in der Kultur Chinas. Der chinesische Traditionalismus sei von patriarchalen Zügen gezeichnet. Alle konfuzianischen Grundpflichten, wie Offenheit und Loyalität, die ein gebildeter Konfuzianer im Laufe seiner Erziehung beherrschen soll, betrachtet Weber als solche, die von der Pietät abgewandelt sind. Vor allem ist es eine Pietät gegenüber den Eltern, dann eine Pietät gegenüber dem Herrn, immer ist es eine Pflicht gegenüber konkreten Menschen, nie – gegenüber einem überweltlichen Gott oder einer Idee. Unter anderem betrifft seine Interpretation der chinesischen Pietät die Begriffe von Ehre und Würde: wenn im Okzident Ehre und Würde zu den Konstituenten von Persönlichkeit gehören und diese letzte im „Streben zur Einheit von innen heraus“ entstehe³¹, sei die Ehre in der chinesischen Kultur vor allem mit überpersönlichen sozial determinierten Imperativen verbunden gewesen: sich zu opfern bedeutete nicht etwa primär, die eigene Ehre zu verteidigen, sondern die Ehre des Vaters, den Ruf des Herrn, das Charisma des Kaisers vor einer Kompromittierung bewahren und deren Fehler korrigieren zu sollen. Auch das Alltagsverhalten war diesen Imperativen unterworfen: „Der Kotau vor dem Vater, älteren Bruder, Gläubiger, Beamten, Kaiser war gewiß kein Symptom *feudaler* Ehre: vor einer *Geliebten* zu knien wäre dagegen für den korrekten Chinesen ganz perhorresziert gewesen. Alles umgekehrt wie bei Rittern und cortegiani im Okzident.“³²

Der korrekte Chinese tritt hier als eine idealtypische und gleichzeitig ironische Konstruktion hervor: idealtypisch ist an ihm das, was ihn aufgrund seiner besonderen, von Weber abstrahierten und in akzentuierter Form dargestellten Züge als Gegensatz zu dem in Webers Augen typisch Okzidentalen auszeichnet; ironisch ist diese Konstruktion, weil Weber hier im Akt des Beschreibens seine eigene Präsenz mehrfach unterstreicht: sowohl durch die Interpunktion, welche hervorhebt, daß es eine *Geliebte* ist, vor welcher er den korrekten Chinesen knien sehen will, als auch durch die Modalität seiner Aussage, die ja nichts als eine - wenn auch recht sichere - Vermutung ist. Ironisch ist außerdem die Schilderung der zugespitzten Reaktion, mit welcher der Chinese wiederholt auf Webers Kontraste reagiert: wenn er es oben „entschieden ablehnte“, dauernd mit „Sünden“ behaftet zu sein, ist diese neue Situation, in welcher Weber ihn zu einem ritterlichen Gestus auffordert, für ihn schon „ganz perhorresziert“.

Ritterliches Auftreten ist nicht die einzige Eigenschaft, deren Abwesenheit Weber beim korrekten Chinesen feststellt. Zu den wichtigsten weiteren davon gehören die Qualitäten des Chinesen als Demokraten. Chinesische Demokratie ist eines der Leitmotive der *China-Studie* und das Wort Demokratie setzt Weber hier in der Regel in – ironische – Anführungszeichen³³. In Webers Gesamtwerk ist chinesische Demokratie nicht die einzige, die in ihrer Spezifik behandelt wird. Eine ähnliche

³⁰ *WdW*, S. 144.

³¹ *WdW*, S. 199.

³² *WdW*, S. 127.

³³ Davon, wie breit das Spektrum seiner Untersuchung der chinesischen Demokratie war, zeugt etwa seine Schilderung der „Demokratisierung“ des Beamtentums unter Qin Shihuangdi (*WdW*, S. 62) im Vergleich mit der Analyse der „Demokratie“ in der ländlichen Selbstverwaltung der späten Qing-Zeit (*WdW*, S. 105.)

Untersuchung verdient für ihn z. B. auch die Demokratie in Amerika, welche er in der *Protestantischen Ethik* ebenfalls textuell hervorhebt: es sei „ein Merkmal der spezifisch amerikanischen *Demokratie*: daß sie *nicht* ein formloser Sandhaufen von Individuen, sondern ein Gewirr streng exklusiver, aber voluntaristischer, *Verbände* war.“³⁴ Um eine chinesische bzw. amerikanische Spezifik zu erkennen, braucht man zuerst eine Vorstellung davon, was genau Weber unter Demokratie im eigentlichen Sinne versteht. Eine Definition davon findet man in seinem Aufsatz „Der Sozialismus“ (1918): „Sie [Demokratie, V.V.] bedeutet an sich nur, daß keine formelle Ungleichheit der politischen Rechte zwischen den einzelnen Klassen der Bevölkerung besteht.“³⁵ Unter Webers Beobachtungen während seiner Amerika-Reise (1904), die ihm als Direktquelle für die *Protestantische Ethik* dienten, beziehen sich jedoch besonders viele gerade auf eine informelle Macht der protestantischen Sekten über die Entfaltung des individuellen Lebens. Eine persönliche Entwicklung wäre stets davon in Abhängigkeit gestellt, ob man Mitglied bzw. Bruder bei einem religiösen Verband war. Diese Beobachtung lieferte einen Auftakt zu dem kontrastiv geschilderten Thema der Un/Brüderlichkeit in der *China-Studie*:

„Dem universellen, allen Kredit und alle Geschäftsoperationen hemmenden Mißtrauen, welches der nur auf die äußere „Contenance“ bedachte konfuzianische Gentleman gegen andere hatte und gegen sich selbst voraussetzte, stand das Vertrauen, insbesondere auch das ökonomische, auf die bedingungslose und unerschütterliche, weil religiös bedingte Legalität des Glaubensbruders beim Puritaner gegenüber.“³⁶

Brüderlichkeit als Gemeinschaft, die auf religiöser Grundlage beruht, setze voraus, daß man sich gegen Brüderlichkeit und andere verwandtschaftliche Bande als naturgegebene Form von Gemeinschaft wendet. Um dies zu begründen, beruft sich Weber auf die Bibel: „Wer seinen Hausgenossen, Vater und Mutter, nicht feind sein kann, der kann kein Jesus-Jünger sein: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ heißt es (Matth. 10,34) in diesem (und, wohlgemerkt: nur in diesem) Zusammenhang.“³⁷

Christliche Brüderlichkeit, die Weber in ihrer ausgeprägtesten Form in den voluntaristischen Verbänden der Puritaner findet, wird von ihm bei seiner Untersuchung der chinesischen „Demokratie“ mit den hier herrschenden Prinzipien der natürlichen Brüderlichkeit in Kontrast gesetzt. Die letzte verkörpert sich in der Sippenordnung, einer Macht, die das Individuum in einem eisernen Griff hält. Obwohl in beiden Fällen die Umsetzung der Brüderlichkeitsidee mit Einschränkungen von individueller Freiheit einhergeht, was ihm im chinesischen wie im amerikanischen Fall den Anlaß gibt, das Wort Demokratie in Anführungszeichen³⁸ zu setzen, hatte die chinesische Form von Brüderlichkeit eine diametral andere Auswirkung auf die Rationalität des Handelns und deswegen auch auf die wirtschaftliche Entwicklung gezeitigt. Die Frage nach der Differenz wird von Weber mit dem Problem der Effizienz des menschlichen Handelns verknüpft. Dieses bezieht sich unter anderem auf die Art und Weise, wie man Schwierigkeiten bewältigt, mit denen man im Prozeß des Handelns konfrontiert ist. In der *Protestantischen Ethik* erwähnt Weber, wie wichtig gegenseitige Hilfe unter den Puritanern bei ihrer Suche nach eigener Bewährung vor Gott war: „Geriet er [ein Glaubensbruder, V.V.] (unverschuldet) in ökonomische Schwierigkeiten, so arrangierte die Sekte seine Verhältnisse [...] oft noch nach dem biblischen Prinzip „mutuum date nihil inde sperantes“³⁹. Auch wenn in China gegenseitige Hilfe mindestens in demselben Maße gewährleistet war, bewirkte sie hinsichtlich der Effizienz rationalen Handelns genau das Gegenteil von dem, was Weber im Okzident beobachtet:

³⁴ „Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus“ (1920, eine erweiterte Fassung des Aufsatzes „Kirchen und Sekten“ von 1906), in: Kaesler, Dirk, (Hg.) *Die Protestantische Ethik*, S. 277-308, hier S. 283.

³⁵ „Der Sozialismus“, in Kaesler, Dirk (Hg.), *Max Weber Schriften 1894-1922*, S. 436-473, hier S. 440.

³⁶ *WdW*, S. 205.

³⁷ *WdW*, S. 213.

³⁸ Was für Amerikaner „Demokratie“ ist, wird von Weber des weiteren in den Aufsätzen „Wissenschaft als Beruf“ (S. 502), Kaesler, Dirk (Hg.), *Max Weber Schriften 1894-1922*, S. 474-511, sowie „Kirchen“ und „Sekten“ (S. 318), Kaesler, Dirk (Hg.), *Die protestantische Ethik*, behandelt.

³⁹ Weber, Max, *Die protestantische Ethik*, S. 280.

„Wie ein Mann stand die Sippe des sich benachteiligt Fühlenden zu ihrem Sippengenossen, und ihr geschlossener Widerstand wirkte naturgemäß ungleich nachhaltiger als etwa bei uns ein Streik einer frei gebildeten Gewerkschaft. Schon dadurch wurde jede „Arbeitsdisziplin“ und freie Marktauslese der Arbeiterschaft, wie sie modernen Großbetrieben eignet, ebenso durchkreuzt wie jede rationale Verwaltung okzidentaler Art.“⁴⁰

Innere Mechanismen der Selbstverwaltung im chinesischen Dorf, die Weber analysiert, erweisen sich als insofern hemmend für die Arbeitseffizienz, als sie nach dem Prinzip eines naiven Bauernbolschewismus funktionieren: gerade die Bauern, die effektiv arbeiten können, verfügen über keinerlei formelle Garantie des Besitzes. Mehr als das, sie sind der Macht von meistens besitzlosen Dorfterroristen (*guanggun* 光棍) ausgeliefert, die ihrerseits immer auf den Schutz der Sippe zurückgreifen können. Bei diesen Ausführungen stützt sich Weber auf die Schilderung des chinesischen Dorfs von Arthur Smith, der nach langjähriger Tätigkeit als Missionar in China in seiner Monographie *Village Life in China* (1899) zeigen wollte, wo genau China die Hilfe der christlichen Mission am nötigsten hätte. Seine Beschreibung der Macht der Besitzlosen auf alle übrigen Dorfbewohner ist im Kapitel „The Village Bully“⁴¹ enthalten, welches Weber in seiner Untersuchung heranzieht. Was bei ihm im Vergleich mit Smith neu erscheint, ist nicht der Zweifel an der chinesischen Demokratie als solcher⁴², sondern vor allem die Wahrnehmung von Absurditäten, welche die chinesischen Verhältnisse beherrschen und ein effektives Wirtschaften verunmöglichen. Das bestimmt auch die Akzentsetzung in seiner Schilderung der *guanggun*:

„Der Kung kun [*guanggun*, V.V.] war regelmäßig gymnastisch trainiert, er erstrebte, wie der Camorrist oder Mafioso, unoffizielle Beziehungen zum Yamen des Hsien-Beamten, der ihm gegenüber ja machtlos war. Es konnte sich ein Dorfangestellter: der Dorfvorstand oder ein Schiedsrichter oder umgekehrt: ein Bettler, zum Kung kun entwickeln; und hoffnungslos wurde die Lage der übrigen Dorfsassen dann, wenn er literarisch gebildet und womöglich obendrein mit einem Beamten verwandt war.“⁴³

Daß die Allmacht der Besitzlosen auf einer Ohnmacht der offiziellen Verwaltung beruht, ist nicht der einzige Widerspruch, welcher durch Webers ironische Kontraste deutlich wird: die Opfer der Besitzlosen sind nicht nur Bewohner desselben Dorfes, sondern in der Regel ja auch Mitglieder derselben Sippe wie die *guanggun* selbst. Unbrüderliches Verhalten der *guanggun* gilt also einer auf natürlicher Brüderlichkeit basierenden Gemeinschaftsform, was genau das Gegenteil davon ist, was Weber innerhalb der puritanischen Verbände beobachtet. Eine ironische Steigerung erreicht seine Schilderung der in China herrschenden Verhältnisse durch die Bildung eines Oxymorons am Schluß der angeführten Passage: literarische Bildung erscheint hier als Mittel des Terrors, als eine geheimnisvolle Macht, durch deren Beherrschung man zum Mitglied eines exklusiven Verbandes bzw., in Webers Worten, einer Mafia werden konnte. Das rückt den gebildeten chinesischen Mafioso nicht nur in eine unerwartete Parallele mit Mitgliedern der puritanischen Sekten, sondern auch mit der exklusiven Gruppe der chinesischen Elite, d. h. mit den Literatenbeamten, deren Macht durch dieselben Qualitäten gewährleistet war wie die Macht der besonders gefährlichen besitzlosen Literaten, nämlich durch ihre Bildung.

Da Weber den Besitz literarischer Bildung als eines der begehrtesten Ideale in der Kultur Chinas erkennt, gehört sie zu den zentralen Gegenständen seiner *China-Studie*. Für eine kontrastive Untersuchung der ethischen, religiösen und ökonomischen Vorstellungen in China vor dem Hintergrund der protestantischen Ethik erweist sich das Studium der konfuzianischen Bildung als ein ergiebiges Forschungsobjekt, dem er sich von unterschiedlichen Standpunkten aus annähert. In abstrakter knapper

⁴⁰ *WdW*, S. 104.

⁴¹ Smith, Arthur, *op. cit.*, S. 211-225.

⁴² Dieser Zweifel wird nämlich auch von Smith geäußert, S. 226.

⁴³ *WdW*, S. 104.

Form lautet sein Kontrast wie folgt: während für die Puritaner Tradition – vor allem in der Form der katholischen Textüberlieferung und Symbolik - unheilig ist, ist man in China mit einer Unverbrüchlichkeit der Tradition konfrontiert⁴⁴. Als Konfuzianer werde man der Tradition gerecht, indem man kanonische Schriften und, als Voraussetzung dafür, die klassische Sprache erlernt, in welcher diese ohne spezielle Ausbildung nicht zugänglichen Schriften verfaßt sind. In diesem Sinn einer begrenzten Zugänglichkeit des literarischen Wissens können, wie Weber es in seinem Oxymoron nahelegt, sowohl ein Mitglied der Beamtenelite als auch ein gebildeter besitzloser Dorf-Mafioso beide als Zugehörige derselben exklusiven Gruppe angesehen werden, weil ihre Machtposition auf der gleichen exklusiven Fähigkeit gründet. Eine der sich für Weber diesbezüglich zu klärenden Fragen betrifft den Ausbildungsprozeß, durch welchen man in China in den Besitz dieser Macht verheißenden Fähigkeit gelangen konnte. Auch hier war für ihn die erwähnte Arbeit von Arthur Smith eine willkommene Informationsquelle.

Laut Smith ist literarische Bildung in China prinzipiell für jedermann zugänglich. Das einzige ernste Hindernis, welches sich einem Schüler auf dem Weg zur Schule stellen kann, ist seine eigene Unwilligkeit, am Unterricht teilzunehmen. Um dies zu illustrieren, erinnert sich Smith an einen ihm persönlich bekannten chinesischen Vater, der zur folgenden Aktion greifen mußte, um den mangelnden Enthusiasmus seines Sohnes für den Schulunterricht anzuregen: „The only available plan was to have the boy tied hand and foot, placed in a basket slung to a pole, and carried by two men, like a pig. In this condition he was deposited at the schoolhouse, where he was chained to two chairs, and not allowed to leave the building.“⁴⁵ Die Taktik erwies sich jedoch als erfolglos. Der Vater mußte am Ende auf seine Ambitionen verzichten und den Sohn eine bescheidenere Karriere antreten lassen, welche kein literarisches Studium voraussetzte. Smith bringt in dieser Erzählung nicht nur für den Vater, sondern auch für den Sohn Verständnis auf, denn der Unterricht sei nach seiner eigenen Überzeugung alles andere als geistig fördernd. Zu den markantesten Zügen der chinesischen Grundschule gehöre in seiner Schilderung die Aufgabe der Schüler, die vom Lehrer jeweils zugeteilten Zeilen so laut wie möglich „nachzubrüllen“, ohne verstehen zu müssen, worum es in den so vorgetragenen Texten geht:

„A line or two is assigned to each scholar, and after the pronunciation of the characters has been ascertained, his “study” consists in bellowing the words in as high a key as possible. Every Chinese regards this shouting as an indispensable part of the child’s education...Sense and expression are not merely ignored, for the words represent ideas which have never once dawned upon the Chinese pupil’s mind. His sole thought is to make a recitation.“⁴⁶

Es läßt sich nachvollziehen, warum die so geschilderte chinesische Schule in Smiths Phantasie die Vorstellung eines *bedlam*⁴⁷ evoziert. Das erklärt auch die für seinen Stil charakteristische zoologische Bildhaftigkeit: ein wie ein „Schwein“ festgebundener Schüler weigert sich, an einem Ort zu sein, wo er pausenlos etwas ihm vollkommen Unverständliches „nachbrüllen“ soll. Allgemein sei der Zustand der Schüler im Unterricht einer von *geistiger Benebelung (a mental daze)*, die Smith mit dem entsprechenden einheimischen Terminus *meng* 蒙 (*benebeln, betrügen, ignorant sein*) in Verbindung bringt: am Unterricht teilnehmen heißt im Chinesischen wörtlich die *Dunkelheit beheben (qi meng, lifting the darkness)* und das Zeichen für Dunkelheit (*meng*) läßt sich seinerseits als eine Zusammensetzung von zwei Bedeutungskomponenten: *Schwein* und *Kraut*, bzw. als ein *Schwein im Kraut (a pig in the weeds)*⁴⁸ erklären. Das letzte Bild ist ja der Sicht der Eingeborenen entnommen und als solches rundet es die gesamte Bilderreihe ab, indem es die ansonsten recht überbetonte persönliche Note im Stil des beobachtenden Missionars etwas neutralisiert.

⁴⁴ WdW, S. 202.

⁴⁵ Smith, Arthur, *Village Life in China*, S. 79.

⁴⁶ Smith, Arthur, *Village Life in China*, S. 80-81.

⁴⁷ Smith, Arthur, *Village Life in China*, S. 82.

⁴⁸ Smith, Arthur, *Village Life in China*, S. 85.

Neben vielen anderen Details aus der Schilderung des chinesischen Unterrichts durch Smith übernimmt Weber auch die Wendung vom *Schwein im Kraut*: „von früh bis spät ertönte das Unisono-Brüllen der geschriebenen „Linien“; der Schüler war den ganzen Tag in einem Zustande der „Verbiesterung“ (das Zeichen dafür – meng – ist: ein Schwein im Kraut).“⁴⁹ Im Kontext seiner Gesamtschilderung der chinesischen Ethik vor dem Hintergrund der *Protestantischen Ethik* scheint die zoologische Semantik für Weber vor allem aufgrund ihrer kontrastiven Kapazität relevant zu sein: wenn der Konfuzianer nur von der würdelosen Barbarei der gesellschaftlichen Ungeschliffenheit „erlöst“ zu werden begehrt, so ist es ein Widerspruch, daß die Geschliffenheit im Akt einer „Verbiesterung“ ihren Anfang nehmen soll. Auch dies ist ein Oxymoron, denn der Ausdruck „Verbiesterung“ suggeriert Prozessualität, läßt sich also mit steigender Ignoranz bzw. mit zunehmender Benebelung assoziieren, nicht mit deren Überwindung, die man von einem Lernprozeß im Normalfall erwarten würde. Weber bemerkt außerdem, daß das Erlösung bringende literarische Studium, welches auf diese Art und Weise aufgenommen wird, nicht im Grundstudium endet: konfuzianische Selbstkultivierung setze nie aufgehörendes literarisches Studium voraus, so daß auch neunzigjährige Kandidaten bei den Staatsprüfungen keine Seltenheit seien⁵⁰.

Im Gegensatz zu der teilnehmenden Beobachtung des Missionars Arthur Smith, der mit seiner Schrift China durch die christliche Lehre zu heilen beabsichtigte, verfolgte Max Weber nicht das Ziel, China in irgendeiner Hinsicht zu bessern. Ihn beschäftigten die Fragen, welche Ideen aus der christlichen Religion hervorgingen, die als Voraussetzungen für die Entwicklung des rationalen Kapitalismus im Okzident interpretiert sein dürfen, und welche ideellen Konstellationen in China gegeben waren, die ihrerseits den entsprechenden christlichen Ideen im Gegensatz standen. Die kontrastive Untersuchung ist bei ihm unter anderem also auch eine Suche nach Entsprechungen, d. h. nach Ideen bezüglich derselben symbolischen Inhalte in der okzidentalen wie der chinesischen Kultur, die das Handeln unterschiedlich motivierten. Wie oben erwähnt, findet er in den indigenen chinesischen religiösen Lehren z. B. keine Entsprechungen zu den Begriffen von Sünde und Erlösung, weswegen er sie in Anführungszeichen setzt, sobald er sie auf China bezieht. Eine Entsprechung findet er dagegen z. B. in der Idee des Werkzeugs im Sinne einer metaphorischen Bezeichnung für eine bewußte Einstellung zum eigenen Handeln aus der Sicht der christlichen und konfuzianischen Lehren.

Die innerweltliche Askese erfülle den Puritaner mit dem Gefühl, *Gottes Werkzeug*⁵¹ zu sein. Das eigene Handeln, welches er der Welt als *Gefäß der Sünde*⁵² entgegenbringt, sei also als eine von Gott sanktionierte Aufgabe bzw. als gottgewolltes Handeln zu verstehen. Hierfür beruft sich Weber unter anderem auf das Johannes-Evangelium 9:4: „Wir müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.“⁵³ Eine der wichtigsten psychologischen Motivationen sei im Protestantismus die Idee einer Berufung zu diesem gottgewollten Handeln gewesen. Die Semantik der Berufung ist ihrerseits in der *Protestantischen Ethik* aufs engste mit der Idee des Berufs verbunden: Die Erfüllung der asketischen Aufgabe erfolgte in einem weltlichen Beruf, welcher das Aneignen und Vervollkommen eines spezialisierten fachmännischen Wissens voraussetzte.⁵⁴

In folgenden Worten präsentiert Weber die konfuzianische Wahrnehmung des eigenen Handelns im Licht der Werkzeug-Metapher:

„Reichtumserwerb würde Konfuzius an sich nicht verschmähen, aber er schien unsicher und konnte daher zur Störung des vornehmen Gleichgewichts der Seele führen, und alle eigentliche ökonomische

⁴⁹ *WdW*, S. 127.

⁵⁰ *WdW*, S. 150.

⁵¹ *WdW*, S. 14.

⁵² *WdW*, S. 202.

⁵³ *WdW*, S. 202: der Verweis lautet bei Weber an dieser Stelle wörtlich: „Das „Wirken der Werke dessen, der mich gesandt hat, solange es Tag ist“ wurde hier [im Calvinismus, V. V.] zur Pflicht, und diese aufgegebenen Werke waren nicht rituellen, sondern rational-ethischen Charakters.“

⁵⁴ Siehe Kap. III „Luthers Berufskonzeption. Aufgabe der Untersuchung“, *Die protestantische Ethik*, S. 64-106.

Berufarbeit war banausisches Fachmenschentum. Der *Fachmensch* aber war für den Konfuzianer auch durch seinen sozialutilitarischen Wert *nicht* zu wirklich positiver Würde zu erheben. Denn – dies war das Entscheidende – „der vornehme Mann“ (Gentleman) war „kein Werkzeug“, d.h.: er war in seiner weltangepaßten Selbstvervollkommnung ein letzter Selbstzweck, nicht aber Mittel für sachliche Zwecke welcher Art immer. Dieser Kernsatz der konfuzianischen Ethik lehnte die Fachspezialisierung, die moderne Fachbureaukratie und die Fachschulung, vor allem aber die ökonomische Schulung für den Erwerb ab.“⁵⁵

Weber stützt sich in diesem Passus auf ein Zitat aus dem *Lunyu* 論語 (*Sprüche des Konfuzius*). Kaum ein anderes Werk in der literarisch-philosophischen Tradition gilt für den Konfuzianer in einem höheren Maße als Modell, an dem er sein Verhalten auszurichten versucht. Als selbstverständlich gilt im Kontext der konfuzianischen Bildung also auch das von Weber herangezogene Zitat: „Junzi bu qi.“⁵⁶ 君子不器。 („Ein vornehmer Mann ist kein Werkzeug.“) Vornehm wird man durch literarisches Studium, durch das korrekte Ausführen des Rituals, das Beherrschen der kanonischen Schriften, das Verfassen von Gedichten, nicht durch das Aneignen eines fachspezifischen Wissens als Jurist, Mediziner oder Techniker.

Webers Ironie wirkt an dieser Stelle in der Relativierung von Selbstverständlichkeit der konfuzianischen Haltung im Licht der puritanischen Interpretation des eigenen Handelns als Gottes Werkzeug. Auch hier greift er zu einer Reihe von textuellen Hervorhebungen, die seine Präsenz unterstreichen und den Leser nicht vergessen lassen, daß es nicht der Konfuzianer allein ist, den er zum Gegenstand seiner Analyse macht, sondern der Konfuzianer vor dem Hintergrund der protestantischen Wirtschaftsethik, die in ihrer Eigenart ja genauso wenig für selbstverständlich zu halten ist wie die Ethik der Konfuzianer.

In diesem Sinne eines Hinterfragens von Selbstverständlichkeiten wirkt Webers Ironie auch in Bezug auf die Figur seines viel gerühmten Zeitgenossen Li Hongzhang, der als hoher Beamter Europa bereiste und dessen Memoiren 1915 in deutscher Übersetzung erschienen. An diesen letzten ist für Weber vor allem die Beschreibung Li Hongzhangs Strebens als Gelehrter wichtig⁵⁷, in welcher er mit Stolz über die Leistungen seines Gedächtnisses beim Auswendiglernen von Klassikern berichtet. Für Li als vornehmen Mann, der kein Werkzeug sein will, erscheint es selbstverständlich, auf diese Leistungen auch stolz zu sein. Auf Weber hinterließ die Lektüre dieser Beschreibung den folgenden Eindruck: „daß er [Li Hongzhang, V. V.] ein Kalligraph von großer Meisterschaft ist, daß er die Klassiker, vor allem des Konfuzius „Frühling und Herbst“ (die früher erwähnten, für unsere Begriffe unendlich dürftigen „Annalen“) wörtlich hersagen kann, blieb sein Stolz und war für seinen Oheim, nachdem er dies erprobt, Anlaß, ihm seine Jugenduntugenden zu verzeihen und ein Amt zu verschaffen.“⁵⁸

Webers Ironie in der gerade angeführten Passage gilt der Kritik an einer fehlenden Balance zwischen der hohen Quantität des auswendig gelernten Materials und dessen fragwürdiger Qualität. Seine Kritik klingt beinahe sarkastisch, wenn er die *Frühling- und Herbst-Annalen* für *unendlich dürftig* erklärt oder sich an einer anderen Stelle bei den Sprüchen von Konfuzius „in ihrer Gleichnishaftigkeit eher an Ausdrucksmittel indianischer Häuptlinge erinnert“⁵⁹ fühlt. Doch sind solche direkten Aussagen, in welchen Chinas literarische Tradition mit „unseren Begriffen“ direkt konfrontiert wird, in Webers Text doch recht selten im Vergleich mit indirekten impliziten Hinweisen, durch welche Kontraste angedeutet werden. Daß Webers Ironie zum großen Teil auf diesen indirekten Hinweisen beruht, setzt höchste Aufmerksamkeit bei der Lektüre seiner Texte voraus. Vor allem betrifft das seinen Umgang mit Zitaten.

Für Webers Kunst des Zitierens ist charakteristisch, daß er Zitate zwar gelegentlich in Anführungszeichen setzt, jedoch selten Verweise liefert, die in der Form einer Fuß- oder Endnote

⁵⁵ *WdW*, S. 206.

⁵⁶ *Lunyu*, Kap. „Wei zheng“ 為政 12, in: Zhu Xi 朱熹 (Komp.), *Sishu zhangju ji zhu* 四書章句集注, S. 57. Weber stützte sich auf die Übersetzung von James Legge, *Confucian Analects*, in: ders., *The Chinese Classics* (5Bde.), Bd. I, S. 137-354; Legges Übersetzung der Phrase lautet: „The accomplished scholar is not a utensil.“ (S. 150)

⁵⁷ Vom Hagen, Gräfin M. (Übers.), *Memoiren des Vizekönigs Li Hung Tschang*, Berlin: Karl Siegismund Verlag 1915, S. 27-35.

⁵⁸ *WdW*, S. 128.

⁵⁹ *WdW*, S. 125.

verdeutlichen würden, auf welchen Text bzw. auf welche Stelle aus einem benannten Text er sich jeweils bezieht. Zitate, bei denen er dies tut, wie im oben angeführten „(Matth. 10,36)“ sind Zeichen eines seltenen Entgegenkommens dem Leser gegenüber. Zu den besonders komplizierten Fällen gehören nicht als Zitat markierte Textteile, also Allusionen, oder kurze Wendungen, die aus drei-vier Wörtern bestehen und in Anführungszeichen gesetzt sind, bei denen es nicht sofort erkenntlich ist, ob es sich um ironische Anführungszeichen oder um Zitate handelt. Zu den so zitierten Quellen gehören Texte von Konfuzius, Mencius, Xunzi, Laozi, Zhuangzi usw. Es ist wohl die größte Ironie Max Webers, daß er, der sich ausdrücklich dazu stellt, Nicht-Sinologe zu sein⁶⁰, den Leser mit so einem Feuerwerk von versteckten intertextuellen Verbindungen konfrontiert, die auch für manche Berufssinologen die Lektüre zu einem Lauf mit Hindernissen machen können.

Zur Veranschaulichung dieser technischen Spezifik in Webers Text sei an die oben angeführte Passage erinnert, die mit „Reichtumserwerb“ beginnt und den chinesischen Gentleman als *Nicht-Werkzeug* thematisiert. Wie bereits erwähnt, ist das Thema „Werkzeug“ kontrastiv: das *Lunyu*-Zitat in dieser Passage auf S. 206 in der *China-Studie* gilt als Entsprechung für die Idee des Puritaners als *Gottes Werkzeug* auf S. 14. Das für diesen Kontrast wichtige Bibel-Zitat (Johannes-Evangelium 9:4) wird auf S. 202, also kurz vor der Kontrastbildung wie folgt eingeführt: „Das „Wirken der Werke dessen, der mich gesandt hat, solange es Tag ist“ wurde hier [im Calvinismus, V. V.] zur Pflicht, und diese aufgegebenen Werke waren nicht rituellen, sondern rational-ethischen Charakters.“⁶¹ Außer der Anführungszeichen gibt Weber hier keinen Hinweis auf seine Quelle. Die Worte „Reichtumserwerb würde Konfuzius an sich nicht verschmähen usw.“ enthalten gar keine Markierungen, obwohl sie sich auf folgende Worte von Konfuzius (*Lunyu*, „Shu er“ 12) 《論語·述而 11》 beziehen: 子曰: “富而可求也, 雖執鞭之士, 吾亦為之; 如不可求, 則從吾所好。”⁶² („Der Meister sprach: Wenn Reichtumserwerb gesichert wäre, würde ich – auch wenn mit der Peitsche in der Hand - nach diesem streben; wäre er nicht gesichert, würde ich das machen, was ich liebe.“) Teilweise zitiert Weber diese Worte nämlich bereits früher im Text auf S. 148: „Auch Konfuzius würde nach Reichtum streben, „selbst als Diener mit der Peitsche in der Hand“, - wenn nur der *Erfolg* dieses Strebens einigermaßen verbürgt wäre. Aber *das* ist eben nicht der Fall...“ Weber übernimmt also einen Ausschnitt aus der Aussage von Konfuzius, setzt ihn diesmal in Anführungszeichen und verzichtet wiederum auf einen Quellen-Verweis. Auch wenn er die Phrase: „Der vornehme Mann ist kein Werkzeug“ wohl aufgrund ihrer Kürze komplett übernimmt und in Anführungszeichen setzt, wird die Quelle dem Leser nicht verraten. Für jemand, der *Lunyu* nicht gut kennt, könnte dieses Zitat deswegen zum Problem werden, weil man in dem Fall nicht sicher sein kann, ob sich Weber hier überhaupt auf einen anderen Text bezieht.

Dasselbe Problem stellt sich dem Leser z. B. in der folgenden Passage: „Die unpersönliche Himmelsmacht „sprach nicht“ zu den Menschen...Gutes Ergehen der Untertanen dokumentierte die himmlische Zufriedenheit, also: das richtige Funktionieren der Ordnungen.“⁶³ Das in der Vorstellung einer *Zufriedenheit des Unpersönlichen* gebildete Oxymoron wird in der ironischen Wirkung durch das Bild einer „nicht sprechenden Himmelsmacht“ verstärkt. Dies geschieht aber erst, wenn man hinter den Anführungszeichen bei dem „sprach nicht“ ein Zitat erkennt, durch welches persönlicher, sprechender, zürnender und liebender Jahwe mit einem schweigenden chinesischen Gott kontrastiert wird. Auch dabei geht es um eine Stelle aus dem *Lunyu*, Kapitel „Yang Huo, 19“ 《論語·陽貨 19》: “天何言哉? 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉?”⁶⁴ („Spricht etwa der Himmel? Vier Jahreszeiten fließen durch ihn, zehntausend Dinge entspringen ihm, aber spricht denn der Himmel?“)

⁶⁰ *WdW*, S. 80.

⁶¹ *WdW*, S. 202.

⁶² *Lunyu, Sishu zhangju jizhu*, S. 96. Bei James Legge, *Confucian Analects*, S. 198: „The Master said, „If the search for riches is sure to be successful, though I should become a groom with whip in hand to get them, I will do so. As the search may not be successful, I will follow after that which I love.“

⁶³ *WdW*, S. 48.

⁶⁴ *Lunyu, Sishu zhangju jizhu*, S. 180. Bei James Legge, *Confucian Analects*, S. 326: “The Master said, “Does Heaven speak? The four seasons pursue their courses, and all things are continually being produced, but does Heaven say anything?”

Der systematische Verzicht auf Angaben von Quellen bzw. auf Markierungen von zitierten Wendungen läßt sich als bewußt gewähltes Mittel der auktorialen Äußerung wahrnehmen: auch in diesem Fall handelt es sich um einen Akt der Betonung der eigenen Präsenz im Text. Diese Art von Ironie, mit welcher Weber seinem Leser entgegentritt, ist für das Gesamtkonzept der *China-Studie* nicht weniger entscheidend, als das Verwenden von ironischer Interpunktion oder die Bildung von Oxymora, denn auch sie dient primär einer Darstellung des Anderen im Kontext von Ideen aus dem okzidentalischen Kulturkreis. In diesem Zusammenhang wird der Leser also mit zwei Aufgaben konfrontiert: erstens mit einer Entzifferung der Anspielungen auf Chinas literarisches Erbe und zweitens mit der Wahrnehmung des Kontexts, denn ohne diesen können Webers Kontraste ja nicht funktionieren.

Webers Technik der Kontext-Bildung variiert ihrerseits auch von explizit gemachten Bezügen bis zu impliziten, also nur nahegelegten Assoziationsbildungen. Explizit behandelt er z. B. die Idee der Liebe in der christlichen Ethik als Nächstenliebe und Feindesliebe.⁶⁵ Diese bildet einen Kontext für Webers Darstellung der Reziprozitätsethik im Konfuzianismus als „das urwüchsige Austauschprinzip des bäuerlichen Nachbarverbandes: wie Du mir, so ich Dir, - die „Reziprozität“, welche vom Meister gelegentlich einer Anfrage geradezu als Fundament aller Sozialethik hingestellt wird.“⁶⁶ Die Worte von Konfuzius, die im Kontext der Nächstenliebe und vor allem der Feindesliebe kontrastiv erscheinen, werden von Weber nur suggeriert, nicht als Zitat herangezogen. Es handelt sich dabei um eine Konversation aus dem *Lunyu*, Kapitel „Xian wen, 34“: 《論語·憲問》 或曰: “以德報怨, 何如?” 子曰: “何以報德? 以直報怨, 以德報德。”⁶⁷ („Jemand fragte: „Wie ist es, wenn man mit Gutem Böses erwidern würde?“ Der Meister sprach: „Womit sollte man dann Gutes erwidern? Man erwidert Böses mit Gerechtigkeit, man erwidert Gutes mit Gutem.“)

Ein Kontext kann bei Weber auch in der Form eines Zitats aus einem westlichen Klassiker gebildet werden, welches neben ein Zitat aus chinesischer Klassik gesetzt wird, z. B.:

„Aber dies unausgesetzte Studium war lediglich Aneignung vorhandener Gedanken. Aus der eigenen Brust zu schöpfen und durch bloßes Denken vorwärts zu kommen versuchte der Meister nach einer ihm zugeschriebenen Mitteilung noch im Alter vergebens und warf sich daher wieder auf das Lesen, ohne welches nach seiner Ansicht der Geist sozusagen „im Leergang“ arbeitete. An Stelle des Satzes: „Begriffe ohne Anschauung sind leer“, stand also hier der Satz: „Denken ohne Lesefrüchte ist steril“.⁶⁸

In diesem Auszug, welcher mit einem markierten Zitat aus dem *Lunyu* schließt, wird auf eine weitere Stelle aus dem *Lunyu* angespielt. Die Anspielung bezieht sich auf die Worte des Konfuzius aus dem Kapitel „Wei Ling Gong, 31“: 《論語·衛靈公 31》子曰: “吾嘗終日不食, 終夜不寢, 以思。無益, 不如學也。”⁶⁹ (“Der Meister sprach: “Ich habe den ganzen Tag nicht gegessen, die ganze Nacht nicht geschlafen, ich dachte nach. Das hat nichts genützt, also es ist doch besser zu lernen.“) Das abschließende markierte Zitat lautet im *Lunyu*, Kapitel „Wei zheng 15“ 《論語·為政 15》 wie folgt: „學而不思則罔, 思而不學則殆“⁷⁰. („Lernen ohne Denken ist mühsam, Denken ohne Lernen ist gefährlich.“) Der Kontext wird in diesem Fall in einer in Anführungszeichen gesetzten Wendung präsentiert, ohne jeden Hinweis darauf, daß es sich um ein Zitat aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*

⁶⁵ *WdW*, S. 213.

⁶⁶ *WdW*, S. 150.

⁶⁷ *Lunyu, Sishu zhangju jizhu*, S. 157. Bei James Legge, *Confucian Analects*, S. 288: “Some one said, „What do you say concerning the principle that injury should be recompensed with kindness?“ The Master said: “With what then will you recompense kindness? Recompense injury with justice, and recompense kindness with kindness.”

⁶⁸ *WdW*, S. 150.

⁶⁹ *Lunyu, Sishu zhangju jizhu*, S. 167. Bei James Legge, *Confucian Analects*, S. 302-303: “The Master said: “I have been the whole day without eating, and the whole night without sleeping: - occupied with thinking. It was of no use. The better plan is to learn.”

⁷⁰ *Lunyu, Sishu zhangju jizhu*, S. 57. Bei Legge, *Confucian Analects*, S. 150: “The Master said, “Learning without thought is labour lost; thought without learning is perilous.”

handelt: „Gedanken ohne Anschauung sind leer, Anschauung ohne Begriffe ist blind.“⁷¹ Nicht nur der menschliche Verstand wird hier thematisiert, welchem die Begriffe ja entspringen, sondern der Verstand im Kontext der kantischen Philosophie. Angesichts des gebildeten Kontrasts, in welchem Konfuzius gescheiterter Versuch, allein durch das eigene Denken etwas zustande zu bringen, und Kants Philosophie miteinander konfrontiert werden, gilt die Anspielung also auch der Behandlung der menschlichen Un/Mündigkeit bei Kant als Un/Fähigkeit, sich „seiner [des Verstandes, V. V.] ohne Leitung eines anderen zu bedienen“⁷².

Zuletzt sei eine Art von Kontext-Bildung erwähnt, die auf einer ohne jede Markierungen angeführten Allusion beruht:

„Diejenige (der Absicht nach) rationale Ethik, welche die Spannung gegen die Welt, sowohl ihre religiöse Entwertung wie ihre praktische Ablehnung, auf ein absolutes Minimum reduzierte, war, wie wir gesehen haben, der *Konfuzianismus*. Die Welt war die beste der möglichen Welten, die menschliche Natur der Anlage nach ethisch gut und die Menschen untereinander darin, wie in allen Dingen, zwar dem Grade nach verschieden, aber prinzipiell gleich geartet und jedenfalls schrankenlos vervollkommnungsfähig und zulänglich zur Erfüllung des Sittengesetzes.“⁷³

Der „radikale konfuzianische Weltoptimismus“⁷⁴ wird bei Weber mit der Abwesenheit der Vorstellungen vom „radikal Bösen“, von der Kreatürlichkeit der Welt und der Notwendigkeit der eigenen Bewährung vor einem persönlichen Gott in Verbindung gebracht. Wie bereits erwähnt, setzte sich Weber auch mit dem in der chinesischen Kultur nicht gegebenen Bewußtsein einer „dauernd haftenden Sünde“ auseinander, was den Weltoptimismus in seinen Augen ebenfalls wesentlich prägte. Die Ironie der gerade angeführten Passage beruht auf einer Verbindung der konfuzianischen Weltsicht mit Leibniz' Sentenz, wonach unsere Welt die „beste der möglichen Welten“ sei: bei seiner Auswahl der vollkommensten aller möglichen Welten habe sich Gott in seiner Weisheit dazu bewogen gefühlt, das damit verbundene Böse zuzulassen⁷⁵. Die Zulassung von Sünde als moralisches Übel sei eine der Voraussetzungen für die Existenz der besten der möglichen Welten: „Also ist Gott durch eine moralische Notwendigkeit dazu gezwungen, das moralische Übel der Kreaturen zuzulassen, und diese Notwendigkeit liegt in seiner Natur.“⁷⁶ Die konfuzianische Welt als die Welt „ohne Sünde“ stellt diese moralische Notwendigkeit in Frage und bringt in Webers Darstellung eine noch bessere beste der möglichen Welten hervor, indem sie darauf verzichtet, den Menschen mit Begriffen von Sünde und Freiheit zu konfrontieren⁷⁷.

Schlußwort

Die anthropologische Krise der Repräsentationen, die etwa fünfzig Jahre nach dem Erscheinen der *China-Studie* einsetzte, hatte zur Folge, daß man sich beim Beschreiben des Anderen immer stärker der ethischen Problematik bewußt wurde, welche zwischen der eigenen Positionierung als Autor im Text und der Positionierung des beschriebenen Anderen bestand. Als Anthropologe verspürte man akutes Verlangen, Produkte des eigenen Beschreibens einer Kontrolle durch den beschriebenen Anderen zu unterziehen: „The moral political perspective on cross-cultural representation has a certain priority, for it addresses the very conditions of the public discourses in which validity claims, including cognitive and

⁷¹ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B75, S. 95.

⁷² Kant, Immanuel, *Was ist Aufklärung?* S. 5.

⁷³ *WdW*, S. 194.

⁷⁴ *WdW*, S. 199.

⁷⁵ Leibniz, Gottfried Wilhelm, Vorrede zu *Die Theodicee*, S. 25.

⁷⁶ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Theodicee*, S. 218.

⁷⁷ *WdW*, S.139: „(Es) fehlte jede naturrechtliche Sanktionierung irgendeiner persönlichen Freiheitssphäre des einzelnen. Selbst ein Wort für „Freiheit“ war der Sprache fremd.“

aesthetic claims, are discussed and evaluated. Particularly in the domain of cultural studies, no such claim can be more than a promissory note until those addressed by it are empowered to comment, in their own voices, on its validity⁷⁸. Die vorgenommene Untersuchung der Ironie verfolgte primär das Ziel, Webers Text aus dem Inneren heraus zu lesen und möglichst viele Hinweise der auktorialen Präsenz wahrzunehmen, die im Text selbst gegeben sind. Zahlreiche Interpretationen Webers, die in China wie in dem Westen entstanden sind, lagen also außerhalb des Untersuchungsrahmens. Es sei jedoch zum Schluß auf ein Problem hingewiesen, mit welchem man beim Studium Webers und der chinesisch-westlichen Lektüren seiner Texte häufig konfrontiert wird: die „Überprüfung“ der Gültigkeit seiner zustande gekommenen Beschreibung durch den „Beschriebenen“ ist ihrerseits ebenfalls mit ethischen Fragen verknüpft. Diese treten am deutlichsten hervor, wenn es um Arbeiten zu Weber geht, die eine mangelhafte Aufmerksamkeit seinem Text gegenüber aufweisen, die Interpretation des Texts von bereits vorhandenen anderen Interpretationen abhängig machen bzw. Webers Werke an bestimmte autoritative Konzepte anpassen. In den folgenden Worten gibt z. B. Professor Yu Mingsong 于铭松 in seiner Monographie *Ideale und Realität: Konfuzianische Werte und die Entwicklung der ostasiatischen Wirtschaft* (*Lixiang yu xianshi: rujia jiazhi guan yu Dongya jingji fazhan* 理想与现实: 儒家价值观与东亚经济发展, 2000) die These der *Protestantischen Ethik* wieder: „Ideen und Ideale sind nicht immer [sic!] , Widerspiegelung der materiellen Umgebung, sie können auch zu einer Triebkraft werden, welche die Entwicklung der gesellschaftlichen Wirtschaft vorantreibt.“⁷⁹ Durch diese Formulierung wird Webers Kritik an Marx relativiert, die sich in der *Protestantischen Ethik* auf die „Vorstellung des naiven Geschichtsmaterialismus“ bezieht, daß „Ideen“ als „Widerspiegelung“ oder „Überbau“ ökonomischer Situationen ins Leben treten.⁸⁰ Yu Mingsong distanziert sich also in seiner Darstellung Webers von Webers Text, indem er Spannungen zwischen Marx und Weber zu entschärfen versucht. Bei der Präsentation der *China-Studie* in derselben Monographie⁸¹ distanziert er sich ebenfalls von Webers Text und paßt seine Interpretation desselben der Sicht des prominenten amerikanisch-chinesischen Philosophen Du Weiming an, der als autoritativer Kenner Webers herangezogen wird. Du Weimings Lektüre⁸² von Weber ist ihrerseits auch durch eine Distanzierung vom Text gekennzeichnet. Das betrifft vor allem seine Kritik an Weber, wenn er diesem vorwirft, bei der Gegenüberstellung der westlichen und chinesischen Kulturen kognitive Aspekte, etwa die Entwicklung der westlichen Wissenschaften sowohl bei den Griechen als auch in der Renaissance vernachlässigt zu haben. Weber habe es verkannt, daß europäische Moderne in der Renaissance ihren Ursprung nehme und aus dem faustischen Geist (*Fushide de jingshen* 浮士德的精神) ihre Kraft schöpfe⁸³. Du Weiming steht in seiner Kritik jedoch nicht allein da, sondern ist seinerseits von Jürgen Habermas beeinflusst, der für ihn, - ähnlich wie er selbst für Yu Mingsong, - als Weber-Autorität auftritt und neben Weber in seinem *Xiandai jingshen yu rujia chuantong* 现代精神與儒家傳統 (*Der Geist der Moderne und die konfuzianische Tradition*, 1997) behandelt wird. Aber auch Habermas' kritische Überprüfung der Gültigkeit von Webers Thesen zeigt das Bedürfnis nach einer weiteren autoritativen Stimme, die das Beheben von Webers angeblichen Fehlern sanktionieren würde. In dieser Rolle erscheint bei ihm Joseph Needham, auf dessen Studie *Wissenschaftlicher Universalismus* (1977) er sich in seiner Kritik bezieht:

⁷⁸ McCarthy, Thomas, „Doing the Right Thing in Cross-Cultural Representation“, in: *Ethics*, Bd. 102, No. 3 (Apr., 1992), S. 635-649, hier S. 649.

⁷⁹ „理念和理想并不总是物质环境的反映，它可以成为引发社会经济发展的动力。“ Yu Mingsong, *Ideale und Realität: Konfuzianische Werte und die Entwicklung der ostasiatischen Wirtschaft*, S. 3.

⁸⁰ Weber, Max, *PE*, S. 79.

⁸¹ Yu Mingsong zieht folgende chinesische Übersetzungen Webers heran: Yu Xiaos 于晓 (et al., Übers.), *Xin jiao lunli yu ziben zhuyi jingshen* 新教伦理与资本主义精神 (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*) von 1987 und Hong Tianfus 洪天富 *Rujiao yu dao jiao* 儒教与道教 (*Konfuzianismus und Taoismus*) von 1997. Bei seiner Weber-Präsentation (S. 6-7) stützt er sich ausdrücklich auf die Weber-Interpretation in Du Weimings *Xiandai jingshen yu rujia chuantong*.

⁸² Du Weiming standen folgende englische Übersetzungen Webers zur Verfügung: Talcott Parsons' *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* von 1930 sowie Hans H. Gerths *The Religion of China: Confucianism and Taoism* von 1951.

⁸³ Du Weiming, *Xiandai jingshen yu rujia chuantong*, S. 315.

„Dank der bahnbrechenden Untersuchungen von J. Needham ist aber inzwischen bekannt, daß die Chinesen zwischen dem 1. Jh. v. Christus und dem 15. Jh. nach Christus in der Entwicklung des theoretischen Wissens und in der Nutzung dieses Wissens für praktische Bedürfnisse offenbar erfolgreicher gewesen sind als der Okzident. Erst seit der Renaissance übernimmt Europa auf diesem Gebiet eindeutig die Führung. Es hätte also [bei Weber, V.V.] nahegelegen, das Rationalitätspotential dieser Überlieferungen zunächst unter dem Aspekt der *kognitiven* und nicht der ethischen Rationalisierung zu untersuchen.“⁸⁴

Webers Text, der, wie gezeigt wurde, kognitive Differenzen im chinesischen wie okzidentalen Kulturkreis ganz vordergründig behandelt, läßt diese Kritiken als Mißverständnisse erscheinen. Sowohl die griechische Tradition als auch die Renaissance werden in der *China-Studie* in diesem Zusammenhang direkt thematisiert⁸⁵. Daß diese direkte Auseinandersetzung von indirekten – ironischen – Signalen begleitet wird, durch welche Weber die Interpretation seiner Leser zu lenken versucht, kann die folgende Passage zur chinesischen Rationalität belegen:

„Die älteren Zustände kennzeichnet jene (absolut geglaubte) Legende von dem Fürsten, der die Krankheitsgeister in seinen Eingeweiden sich darüber unterhalten *hört* (!), wie sie sich am besten einnisten (Fieber-Träume animistisch rationalisiert!). Aber das ist noch relativ recht primitiv gegen die weitere Rationalisierung. Elemente, Jahreszeiten, Geschmacksarten, Wetterarten werden mit den 5 (!) menschlichen Organen, dadurch wieder: Makrokosmos mit Mikrokosmos, in Beziehung gesetzt und daran die magische Therapie orientiert.“⁸⁶

In der chinesischen Tradition erscheint die Welt in festen Korrelationen des Fünf-Elemente-Systems. Weber zeichnet dieses System nicht einfach nach, sondern er betont eine beinahe diktatorische Macht der Zahl fünf, welcher das Beobachten der Welt in China ausgesetzt war. Das Wissen um die Welt war hier notwendigerweise mit Projektionen des Menschlichen und des Sozialen in die Naturwelt verbunden. Webers Feststellung dieser Tatsachen *im Gegensatz* zur okzidentalen wissenschaftlichen Methodologie bleibt immer noch aktuell, wovon solche sinologischen Studien wie Artjom Kobzevs *Lehre von Symbolen und Zahlen in der klassischen chinesischen Philosophie (Učeniye o simvolach i čislach v kitajskoj klassičeskoj filosofii, 1994)* und Roel Sterckx' *The Animal and the Daemon in Early China (2002)* zeugen⁸⁷.

Der gerade versuchte recht flüchtige Blick auf einige Interpretationen der *China-Studie* soll die Bedeutung der Ironie als methodologisches Mittel in Webers Kulturanalysen verdeutlichen. Sie hält das Textgewebe zusammen und verleiht dem Werk eine tiefe Systematik. Durch intertextuelle Bezüge, maskierte Zitate und Allusionen, zu denen Weber in seinem Spiel mit dem Leser greift, wird das Erfassen des Systems gewaltig erschwert. Die Schwierigkeiten könnten jedoch durch eine kommentierte kritische Edition vermindert werden, die nach einhundert Jahren der weltweiten Interpretationen der *China-Studie* immer noch aussteht⁸⁸.

⁸⁴ Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt: Suhrkamp 1981 (Ausgabe 1995), S. 290.

⁸⁵ Siehe z. B. *WdW*, S. 141-142.

⁸⁶ *WdW*, S. 172.

⁸⁷ Kobzev untersucht die chinesische Numerologie als einen Komplex von Konventionen bezüglich der Zahlensymbolik, und verbindet, ähnlich wie es Weber in der *China-Studie* (vgl. *WdW*, S. 125) macht, die Numerologie mit dem Entstehen einer chinesischen Protologik, die sich von der mit Syllogismen operierenden griechischen Logik wesentlich unterscheidet. Bei Sterckx handelt es sich um Projektionen von sozialen Kategorien sowie von ethischen Normen in die natürliche Welt, was in der chinesischen Antike das Studium der Naturobjekte – ebenfalls im Gegensatz zu dem Okzident – stark beeinflusste: "The Chinese tended to think of their animals with morality without this ever having sparked a scientific impetus to get clear about animals themselves." (Sterckx, Roel, *op. cit.*, S.240.)

⁸⁸ Die Studienausgabe *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus (Schriften 1915-1920)* von 1991 wurde von Sinologen vorbereitet und enthält – ironischerweise – keinen einzigen Hinweis auf Werke, auf die sich Weber in seinen verhüllten Zitaten und Allusionen bezieht. Gute Vorarbeit wurde in dieser Richtung von der taiwanesischen Weber-

Bibliographie

Arnason, Johann P., „Das Andere der Vernunft und die Vernunft des Anderen“, in: *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Christoph Menke und Martin Seel (Hgg.), Frankfurt/Main : Suhrkamp 1993, S. 46-65.

Behler, Ernst: „Ironie“, in: G. Ueding (et al., Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4, Sp. 599-624, Tübingen: Niemeyer 1998.

Behler, Ernst, *Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie: Zum Ursprung dieser Begriffe*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972.

Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Burke, Kenneth, *A Grammar of Motives*, Berkeley: Univ. of California Press 1945.

Du Weiming 杜維明 *Xiandai jingshen yu rujia chuantong* 現代精神與儒家傳統, Beijing: Sanlian shudian 1997.

Ellrich, Lutz, *Verschriebene Fremdheit: Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*, Frankfurt/New York: Campus Verlag 1999.

Fabian, Johannes, „Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben“, in: Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 335-364. Engl.: „Presence and Representation. The Other and Anthropological Writing“, in: *Critical Inquiry* 16 (4), 1990, 753-772.

Fernandez, James W. (Hg.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford: Stanford California Press, 1991.

Franke, Herbert, „Max Webers Soziologie der ostasiatischen Religionen“, in: Karl Engisch, Bernhard Pfister und Johannes Winkelmann (Hgg.), *Max Weber*, Berlin: Duncker & Humblot 1966, S. 115-130.

Fröhlich, Gerhard, Mörth Ingo (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne: Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus 1998.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1960.

Geertz, Clifford, „Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur“, in: ders., *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Frankfurt- am-Main: Suhrkamp 1987.

Spezialistin Jian Huimei 簡惠美 in ihrer kommentierten Übersetzung der *China-Studie Zhongguo de zongjiao* 中国的宗教 (*Die Religionen Chinas*) geleistet, die 1989 beim Yuanliu-Verlag in Taipei erschien. Doch auch sie erhellt nur einen Teil der obskuren Stellen und liefert mitunter irreführende Kommentare, wie z. B. im Fall des Zeichens *meng* 蒙 („Schweine im Kraut“), welches sie nicht als Verbindung zwischen Webers und Smiths Texten, sondern als Anspielung auf das *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經) präsentiert (Jian Huimei, *op. cit.*, S. 370.)

Geertz, Clifford, *Life among the Anthros and Other Essays*, Fred Inglis (Hg.), Princeton: Princeton Univ. Press 2010.

Geertz, Clifford, „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“, in: Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected essays*, New York: Basic Books 1973, S. 3-30.

Geertz, Clifford, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Cambridge: Polity Press 1988.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt: Suhrkamp 1981.

Jian Huimei 简惠美, *Zhongguo de zongjiao 中国的宗教* Taipei: Yuanliu 1989.

Kaesler, Dirk, *Max Weber: Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Frankfurt/Main: Campus Verlag 2003.

Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Karl Vorländer (Hg.), Hamburg: Felix Meiner 1980.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner 1952.

Kant, Immanuel, *Was ist Aufklärung?* München-Gern: Buchhandlung Nationalverein 1910.

Keyes, Charles F., „Weber and Anthropology“, in: *Annual Review of Anthropology*, Bd. 31 (2002), S. 233-255.

Kierkegaard, Sören, *Über den Begriff der Ironie: Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976.

Kobzev, Artjom, *Učenije o simvolach i čislach v kitajskoj klasičeskoj filosofii*, Moskva: Vostočnaja literatura 1994.

Lapp, Edgar, *Linguistik der Ironie*, Tübingen: Gunter Narr 1992.

Legge, James, *The Chinese Classics*, 5 Bde., Oxford: Oxford Univ. Press 1861-1872.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Theodicee*, übersetzt von Artur Buchenau, Leipzig: Felix Meiner 1925.

Lunyu 論語, in: Zhu Xi 朱熹 (Komp.), *Sishu zhangju ji zhu* 四書章句集注, S. 41-195, Beijing: Zhonghua shuju 2008.

Malinowski, Bronislaw, *Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes: Neuguinea 1914-1918*, Mit einem Vorwort von Valetta Malinowska und einer Einleitung von Raymond Firth, Frankfurt/Main: Syndikat 1985.

McCarthy, Thomas, „Doing the Right Thing in Cross-Cultural Representation“, in: *Ethics*, Bd. 102, No. 3 (Apr., 1992), S. 635-649.

McCarthy, Thomas, „Multikultureller Universalismus: Variationen zu einigen Themen Kants“, in: *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Christoph Menke und Martin Seel (Hgg.), Frankfurt/Main : Suhrkamp 1993, S. 26-45.

Metzger, Thomas A., *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York: Columbia Univ. Press 1977.

Quintilianus, Marcus Fabius, *Institutionis oratoriae (Ausbildung des Redners)*, Rahn, Helmut (Hg.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972.

Schlegel, Friedrich, *Kritische Ausgabe: Charakteristiken und Kritiken I 1796-1801*, Ernst Behler (Hg.), Bd. 2, Abt. 1, München: Ferdinand Schöningh Thomas 1967.

Smith, Arthur H., D. D., *Village Life in China*, New York: Fleming H. Revell Company 1899.

Stagl, Justin, „Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft“, in: Hans Peter Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. I: *Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*, Frankfurt/Main: Syndikat 1981, S. 273-295.

Sterckx, Roel, *The Animal and the Daemon in Early China*, Albany: State University of New York Press 2002.

Vom Hagen, Gräfin M. (Übers.), *Memoiren des Vizekönigs Li Hung Tschang*, Berlin: Karl Siegmund Verlag 1915.

Von Rosthorn, Arthur, „Religion und Wirtschaft in China“, in: Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerungsausgabe für Max Weber, München und Leipzig: Duncker & Humblot 1923, Bd. II, S. 219-233.

Weber, Marianne, *Max Weber, Ein Lebensbild*, Heidelberg: Schneider 1950.

Weber, Max, „Kirchen“ und „Sekten“, in: Kaesler, Dirk (Hg.), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München: Beck 2004 (Ausgabe 2010), S. 309-322.

Weber, Max, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ (1904), in: *Max Weber: Schriften 1894-1922*, Dirk Kaesler (Hg.), Stuttgart: Kröner 2002, S.77-149.

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, herausgegeben und eingeleitet von Dirk Kaesler, München: Beck 2004 (Ausgabe 2010.)

Weber, Max, „Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur“ (1986), in: *Max Weber: Schriften 1894-1922*, Dirk Kaesler (Hg.), Stuttgart: Kröner 2002, S.47-68.

Weber, Max, „Der Sozialismus“, in: *Max Weber: Schriften 1894-1922*, Kaesler, Dirk (Hg.), Stuttgart: Kröner 2002, S. 436-473.

Weber, Max, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus: Schriften 1915-1920*, Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/19, herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer und Petra Kolonko, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991.

Weber, Max, „Wissenschaft als Beruf“, in: *Max Weber: Schriften 1894-1922*, Kaesler, Dirk (Hg.), Stuttgart: Kröner 2002, S. 474-511.

White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore & London: The Johns Hopkins Univ. Press 1973.

Yu Mingsong 于铭松, *Lixiang yu xianshi: rujia jiazhi guan yu Dongya jingji fazhan* 理想与现实: 儒家价值观与东亚经济发展, Beijing: Kaiming chubanshe 2000.

Zingerle, Arnold, *Max Weber und China: Herrschafts-und religionssoziologische Grundlagen zum Wandel der chinesischen Geschichte*, Berlin: Duncker & Humblot: 1972.