

Sonderdruck aus:

SOCIOLOGIA INTERNATIONALIS

Internationale Zeitschrift für Soziologie
Kommunikations- und Kulturforschung

Herausgegeben von
Eckart Pankoke, Justin Stagl, Johannes Weiß
Michel Maffesoli

Inhalt des Heftes

Karsten Fischer: Tabuisierung und Rationalisierung

Johan Goudsblom: Norbert Elias and American Sociology

Jürgen Gerhards und Jörg Rössel:

**Akteure, Interessen und Deutungsmuster: Eine kultursociologische Analyse
der Debatte über das gleiche Wahlrecht in Preußen (1890 – 1918)**

Vera Sparschuh:

Der Generationsauftrag – bewußtes Erbe oder „implizites Wissen“?

**Marcel Cornis-Pope, Thomas F. X. Noble, and Justin Stagl:
Perspectives on Europe**



38. Band 2000 Heft 2

DUNCKER & HUMBLLOT · BERLIN

SOCIOLOGIA INTERNATIONALIS

Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung / International Journal for Sociology, Communication Studies and Cultural Research / Revue Internationale de Sociologie et de Recherches sur la Communication et la Civilisation / Revista International para Sociologia, Investigación de Comunicación y de Cultura

Begründet von Otto Kühne, Berlin

Editors: Eckart Pankoke, Essen; Justin Stagl, Salzburg; Johannes Weiß, Kassel; Michel Maffesoli, Paris; Regional Co-editors: Lars Clausen, Kiel; Helmut Klages, Speyer; Carlo Mongardini, Rom; Detlef Pollack, Frankfurt/Oder; Karl-Siegbert Rehberg, Dresden

Redaktionssekretariat: Dr. Theodor W. Beine und Dr. Andreas Göbel, Essen

Zusendungen:

Alle den redaktionellen Teil der Zeitschrift betreffenden Zusendungen sind zu richten an: Dr. Theodor W. Beine, Universität-Gesamthochschule Essen, Fachbereich 1, Universitätsstraße 12, 45141 Essen, oder an die Herausgeber.

Urheber- und Verlagsrechte:

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, welcher Art auch immer, außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages. Das gilt auch für Übertragungen in eine von Maschinen, insbes. Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache.

Manuskripte:

Eine Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte wird nicht übernommen. Eine Rückgabe erfolgt nur, wenn Rückporto beigelegt ist. Die Einreichung des Manuskripts stellt ein Angebot an Verlag und Redaktion zur Übertragung des ausschließlichen Verlagsrechts für die Zeit bis zum Ablauf des Urheberrechts dar. Die Annahmeerklärung kann förmlich erfolgen, sie kann aber auch implizit durch Abdruck des Manuskripts ausgesprochen werden. Das übertragene Verlagsrecht schließt auch die Befugnisse zur Einspeicherung in eine Datenbank sowie zu weiteren Vervielfältigungen zu gewerblichen Zwecken in jedem möglichen Verfahren ein. Dem Autor verbleibt die Befugnis, nach Ablauf eines Jahres anderen Verlagen eine einfache Abdruckgenehmigung zu erteilen; ein eventuelles Honorar hieraus steht dem Autor zu.

Erscheinungsweise:

Die Zeitschrift erscheint zweimal jährlich im Gesamtumfang von 256 Seiten.

Bezugspreis:

Jährlich DM 128,- (incl. DM 8,37 MwSt.), öS 934,-, sFr 114,- zuzüglich Versandkosten.

Bestellungen: können über jede Buchhandlung oder direkt an den Verlag gerichtet werden. *Abbestellungen:* müssen 6 Wochen vor Jahresende erfolgen.

Verlag: Duncker & Humblot GmbH, Carl-Heinrich-Becker-Weg 9, 12165 Berlin
Telefon 0 30 / 79 00 06 - 0 · Telefax: 0 30 / 79 00 06 31
www.duncker-humblot.de

Satz und Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin

TABUISIERUNG UND RATIONALISIERUNG

Max Webers Kulturosoziologie und
die Zivilisationstheorie Sigmund Freuds

Von Karsten Fischer, Berlin

Die Untersuchung von Verbindungen zwischen der Zivilisationstheorie Sigmund Freuds und dem Rationalisierungstheorem Max Webers gehört zu den wenigen verbliebenen weißen Flecken in der Interpretation beider Denker. Nachfolgend wird dem entgegengearbeitet, wobei zunächst die methodischen Differenzen Freuds und Webers und ihre unterschiedlichen Psychologiebegriffe herausgestellt werden (I.). Der Raum, den Weber seiner Vorstellung von Psychologie im Rahmen seiner kulturwissenschaftlichen Methodologie, insbesondere seiner Objektivitäts- und Werturteilslehre einräumt, bietet den Hintergrund, vor dem die kulturtheoretischen Theoreme Freuds und Webers verglichen werden können. Dabei liegt der Fokus nicht auf herrschaftssoziologischen Aspekten,¹ sondern auf dem bislang lediglich einmal von Karl-Siegbert Rehberg in Anlehnung an Tenbruck und Hennis erwähnten Umstand, daß Weber, der sich, anders als Freud, vordergründig nicht auf eine empirisch unbeweisbare Spekulation über den Beginn des Zivilisationsprozesses einläßt, gleichwohl mit seiner anthropologischen These eines konstitutiven Zusammenhangs von Kultur und religiöser Schuld eine beachtliche und nicht zufällige Parallele zu Freud aufweist (II.) (Rehberg 1986, S. 112 Anm. 67; Rehberg 1983; Tenbruck 1975, S. 685 f.). Vor diesem Hintergrund berührt sich Webers Entzauberungstheorem mit Freuds Diagnose des *Unbehagens in der Kultur* (III.).

¹ Es gibt einige Studien, in denen Webers Charismabegriff mit Freud in Verbindung gesetzt beziehungsweise zu ergänzen versucht wird, vgl. Bocoock 1978, S. 135 f.; Camic 1980; Cavalli 1987, S. 318 f.; Choluj 1995, S. 257; McIntosh 1970. Weitere Nähen zwischen beiden betonen Albrow 1990, S. 99, 125, 215; Gerth/Wright Mills 1970, S. 88; Levine 1985; Parsons 1964, 1980, 1981, 1982; San Juan, Jr. 1967; Sica 1988.

I. Psychologiebegriff und kulturwissenschaftliche Methodik

Auf den ersten Blick scheint nicht viel auf gegenseitige Beeinflussungen zwischen Weber und Freud hinzudeuten, erfolgen doch die Abgrenzungen, die beide für ihre Disziplinen, Soziologie beziehungsweise Psychologie, vornehmen mit einer gewissen Geringschätzung unmittelbar auf Kosten der jeweils anderen: Während Freud meint, „auch die Soziologie, die vom Verhalten der Menschen in der Gesellschaft handelt“, könne „nichts anderes sein als angewandte Psychologie“ (Freud 1974, Bd. 1, S. 606), liest sich eine fast ein Vierteljahrhundert früher gemachte ironische Bemerkung Webers beinahe wie eine Vorahnung des Freudischen Vereinnahmungsversuchs und deren vorausseilende Zurückweisung:

„Der Laienglaube: weil die Geschichte es mit ‚geistigen Vorgängen‘ zu tun habe, also [...] von psychologischen Voraussetzungen ausgehe, so müsse sie sich in besonders einzigartigem Maß auf ‚Psychologie‘ im Sinne irgend einer Fachdisziplin stützen, – ist ganz genau so begründet wie die Annahme: weil die Großtaten der ‚historischen Persönlichkeiten‘ heute ausnahmslos an das ‚Medium‘ von Schallwellen oder Tinte gebunden sind, so seien die Akustik und die Physik der tropfbaren Flüssigkeiten ihre Grundwissenschaften, oder: weil die Geschichte sich auf dem Planeten Erde abspielt, müsse dies die Astronomie, oder, weil sie vom Menschen handelt, die Anthropologie sein.“²

Weber argumentiert, die *verstehende Soziologie* sei aufgrund ihres Interesses an *Handeln* im Sinne eines *Sichverhaltens* zu „Objekten“ gerade „nicht Teil einer ‚Psychologie‘“ (Weber 1988, S. 429, 432), und erläutert, „wie irrig es ist, als die letzte ‚Grundlage‘ der verstehenden Soziologie irgendeine ‚Psychologie‘ anzusehen“ (Weber 1980, S. 9). Weber bestimmt aber nicht nur einen anderen Gegenstandsbereich der Soziologie gegenüber der Psychologie. Vielmehr hält sein methodologisch pointiertes Argument für die Psychoanalyse gleichsam Zuckerbrot und Peitsche bereit. Einerseits nämlich betont er immer wieder seine Hoffnung auf eine nach seinen Begriffen *wissenschaftlich brauchbare* Psychologie: „Mir ist jede Psychologie als Helferin hochwillkommen, deren Begriffe mir bei der Zurechnung konkreter historischer Erscheinungen zu ihren konkreten Ursachen irgendwie von Nutzen sind.“³ So sei es etwa „gar

² Weber 1987, S. 51 f. Schluchter 1991, Bd. 2, S. 476 Anm. 247 betont Webers „terminologische Bedenken gegen den Ausdruck ‚Psychologie‘ für die Analyse derjenigen Tatbestände, die nach dem Zweck-Mittel-Schema, also pragmatisch, erfaßt werden können. Das heißt aber nicht, daß er nicht selber eine ‚Psychologie‘ hätte, freilich eine, die sowohl von der ‚Triebspychologie‘ wie von der Experimentaltalpsychologie der Zeit verschieden war: Karl Jaspers nannte sie Weltanschauungspsychologie. Eine gründliche Untersuchung von Webers Stellung zur Psychologie fehlt bislang.“

nicht abzusehen, warum nicht z. B. die exakte psychologische Analyse etwa der religiösen Hysterie einmal gesicherte Ergebnisse zeitigen könnte“ (Weber 1988, S. 78). Dies ist jedoch keine Anerkennung der bereits geleisteten psychologischen Arbeit, sondern deren Kritik, denn Weber betont mehrfach, „die exakte wissenschaftliche religionspathologische Arbeit“ stecke, „soweit die in meinem Fall interessierenden Fragen in Betracht kommen, bekanntlich leider noch in den Anfängen“ (Weber 1987, S. 34), und „der wirklich gesicherte Begriffsvorrat der Psychologie“ reiche „vorerst noch nicht aus, um für die Zwecke der historischen Forschung auf dem Gebiet unserer Probleme unmittelbar nutzbar gemacht zu werden, ohne die Unbefangenheit des historischen Urteils zu trüben“.⁴ „Für mein Problem [...] nichts von Belang zur Befriedigung methodologischer Literatur kenne, [...] nichts von Belang zur Befriedigung meines kausalen Bedürfnisses entnehmen.“ (Weber 1987, S. 34). Und Weber geht noch einen Schritt weiter, indem er dieses Defizit, unter Berufung auf den ihm bekannten Psychologen Willy Hellpach, einem methodischen Problem der Psychoanalyse zuschreibt, nämlich der Abhängigkeit der Einsichten von der Person des Analysierenden und somit der mangelnden Kontrollierbarkeit, Objektivierbarkeit und begrifflichen Umsetzbarkeit (Weber 1988e, S. 111 Anm. 1). Webers eigentliches Kritikbedürfnis aber ist ein anderes. Die ihm selbstverständliche Feststellung, die Psychologie werde „als empirische Disziplin erst durch Ausschaltung von Werturteilen [...] möglich“ (Weber 1988e, S. 57), ist die Grundlage einer offenen Polemik gegen die sexual-revolutionären, libertären Auswüchse der psychoanalytischen Bewegung, aber auch gegen ihren Begründer. So mahnt Weber in seiner Rede auf dem ersten Deutschen Soziologentag 1910 in Frankfurt:

„Denken Sie doch daran, [...] daß eine bestimmte, von einem berühmten Wiener Psychiater geschaffene Theorie dazu geführt hat, daß eine Sekte sich gebildet hat [...]. Der ‚komplexfreie‘ Mensch als das Ideal und eine Lebensführung, durch die dieser komplexfreie Mensch geschaffen und erhalten werden kann, ist Gegenstand dieser Sektengewirtschaft, die allerverschiedensten Lebenszweige finden ihre Reglementierung von diesen Idealen aus“ (Weber 1988d, S. 446).

³ Weber 1987, S. 34. Schließlich kümmere sich die Psychologie nicht im geringsten darum, ob „das Freudsche oder ein sonstiges ‚Unbewußtes‘ usw. brauchbare Grundlagen für psychologische Disziplinen bilden“ (Weber 1988e, S. 392).

⁴ Weber 1988a, S. 133 f. Anm. 1. Dort findet sich aber auch der auf Willy Hellpach gemünzte Hinweis, „ernst“ zu nehmen seien „Ansätze zur Verwertung psychopathologischer Begriffe für die Deutung gewisser historischer Massenerscheinungen“ – wie Freud sie später in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* systematisch entwickelt hat, möchte man anfügen. Zu Webers Beschäftigung mit Hellpach vgl. Frommer 1994, S. 249, 253.

Der Grund von Webers Ärger hieß Otto Gross (vgl. Choluj 1995; Green 1976, S. 63, 74; Schluchter 1991, Bd. 1, S. 188 ff.; Schwentker 1988; Strong 1988, S. 643 f.), aber viel interessanter und wichtiger für den vorliegenden Zusammenhang ist Webers Haltung zu Sigmund Freud selber, und in einem berühmten Brief an Elise Jaffé, eine zeitweilige Geliebte von Gross, in dem Weber die Ablehnung eines dem *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* angebotenen Aufsatzes von Gross begründet, äußert er sich im Jahr 1907 explizit über seine Beschäftigung mit Freud:

„Die Theorien von S. Freud, die ich jetzt auch aus seinen größeren Schriften kenne, haben sich im Lauf der Jahre (zugeständenermaßen) stark gewandelt und sind, nach meinem (latenhaften) Eindruck, noch jetzt keineswegs in ihre endgültige Fassung gebracht, – wichtige Begriffe, wie z. B. der des ‚Abreagierens‘, sind gerade neustens leider bis zur völligen Verschwommenheit verstimmt und verwässert worden [...]. Gleichwohl unterliegt es keinem Zweifel, daß Freud's Gedankenreihen für ganze Serien von kultur-, speziell religions-historischen und sittengeschichtlichen Erscheinungen zu einer Interpretationsquelle von sehr großer Bedeutung werden können, – wenn auch freilich, von der Warte des Kulturhistorikers aus abgeschätzt, ganz entfernt nicht von so universeller, wie der sehr begreifliche Eifer und die Entdeckerefreude von Freud und seinen Jüngern dies annimmt. Vorbedingung wäre die Schaffung einer *erakten Casuistik*.“⁵

Wie seine allgemeineren Aussagen über die Psychologie, changiert auch Webers Urteil über Freud zwischen wissenschaftlicher Anerkennung und polemischer Ablehnung. Einerseits betont er ausdrücklich, daß er „die Freud'schen Entdeckungen, wenn sie sich endgültig bewährten, [...] ganz gewiß zu den wissenschaftlich *wichtigen*“ zähle⁶ und bringt lediglich Vorbehalte gegen die zu kleine Materialbasis vor (Weber 1990, S. 396). Andererseits verspottet Weber das Freud'sche „Curverfahren“ als eine „Repristinatio der *Beichte*“, versteigt sich zu dem ridiculösen Urteil, man erführe dadurch „im *Prinzip* [...] keinesfalls etwas Neues“ (Weber 1990, S. 400 f.), und meint, gut ein Jahr nach dem Brief an Elise

⁵ Weber 1990, S. 394 ff. Vgl. ebd.: S. 396 Anm. 5 auch den Hinweis auf Webers Rede auf dem ersten deutschen Soziologentag 1910 in Frankfurt/M. (Weber 1988d, S. 445), wo seine Bemerkung, „daß jede Art von Kultur in der Einschaltung von Hemmungen zwischen Empfindung und Abreaktion ihre Basis findet“, auf Webers Lektüre von Freuds 1908 erschienenem Arbeit *Zwangshandlungen und Religionsübung* hindeutet. Das Theorem des *Abreagierens* findet sich schließlich wieder an einer für Weber so zentralen Stelle wie der *Protestantischen Ethik*, wo er das Verschwinden der Privatbeichte im Calvinismus als *psychologischen Entwicklungszweck* für die ethische Haltung der Calvinisten interpretiert: „Das Mittel zum periodischen ‚Abreagieren‘ des affektbetonten Schuldbewußtseins wurde beiseitegt.“ (Weber 1988a, S. 97).

⁶ Weber 1990, S. 403. Kaye 1992, S. 50 f. formuliert pointiert, Weber habe das kulturtheoretische Potential des Freud'schen Ansatzes vor Freud selber erkannt.

Jaffé, triumphierend ein zunehmendes „Verblässen der Thesen Freuds“ konstataren zu können.⁷

Webers Haltung gegenüber Freud bleibt mithin zutiefst ambivalent, und zwar nicht aufgrund einer oberflächlichen, kursorischen Lektüre, sondern nachdem er, wie Marianne Weber berichtet, sich in die Lehren Freuds „vertieft“ und ihre Bedeutung erkannt hat (Weber 1950, S. 414 f. Vgl. Strong 1988, S. 642), und dies, wie an dem Aufsatz über *Roscher und Kries* ablesbar ist, spätestens seit 1903.⁸ Webers Unbehagen richtet sich dabei vor allem gegen die Ableitung einer „Sexualethik“ aus den psychoanalytischen Erkenntnissen, wie sie etwa Otto Gross propagierte, wobei Weber, wie die zitierten Passagen zeigen, Freud im Verdacht hatte, solchen Auswüchsen zumindest nicht genügend Vorschub geleistet zu haben – durchaus zu Unrecht, denn in dieser Hinsicht bestehen starke Übereinstimmungen zwischen Webers Wertfreiheitspostulat und Freuds Überzeugung, die Psychoanalyse sei „unfähig, eine ihr besondere Weltanschauung zu erschaffen.“ (Freud 1974, Bd. 1, S. 608. Vgl. Levine 1985, S. 189; Strong 1988, S. 644). Gleichwohl überwiegen die methodologischen Unvereinbarkeiten, denn Weber, der eine nach seinen Begriffen wissenschaftlich exakte Psychologie durchaus bejaht,⁹ insistiert auf einem szientistischen Psychologiebegriff und einer kulturwissenschaftlichen Methodik, die unvereinbar ist mit Freuds Offenheit für eine kulturtheoretische „Vision“, unabhängig davon, ob ihr Inhalt „als historisch anzunehmen ist oder nicht“ (Freud 1940, Bd. 14, S. 93 f.).

⁷ Weber 1988d, S. 249. Vgl. Weber 1988e, S. 414 f. Anm.: „Die S. Freud'schen Lehren endlich, welche in ihren ersten Formulierungen eine Art von ‚Gesetz der Erhaltung der psychischen (Affekt-)Energie‘ zu statuieren schienen, sind – welches auch sonst ihr psychopathologischer Wert sein möge – inzwischen von ihrem eigenen Urheber derart umgestaltet worden, daß sie jede Schärfe im ‚energetischen‘ Sinn verloren haben.“

⁸ Choluj 1995, S. 243. Die Freud-Rezeption ist für den Jaffé-Brief rekonstruiert in Weber 1990, S. 394 f. Anm. 3 u. 4, 400 Anm. 13 ff. Ferner ist bereits nachgewiesen, daß Weber ab 1908 den Terminus *ideogen* verwendet, der aus den von Josef Breuer und Sigmund Freud verfaßten *Studien über Hysterie* stammt, wo Breuer *ideogen* im Sinne von *durch Vorstellungen bedingt* verwendet, vgl. Weber 1990, S. 641 Anm. 11, Weber 1988e, S. 115, 391.

⁹ Frommer 1994, S. 242 arbeitet heraus, daß etwa in Webers „Psychophysik“-Aufsatz „Ansätze zu einer positiven Bestimmung des Erfassens nicht-rationalen Handelns“ enthalten sind und daß Webers Ansatz „als ‚verstehende Soziologie‘ im Kontext sozialpsychologischer und mikrosoziologischer Forschungskonzepte Stellenwert gebührt“ (256). Demnach legen „Webers Psychophysik-Studie und spätere Schriften [...] eine [...] ‚psychologiefreundliche‘ Interpretation nahe.“ Weber hat „das psychologische Verstehen weder als reines Einfühlen noch als Defizienzmodus pragmatischen Verstehens eines bewußt zweckrational geleiteten Handelns konzipiert, sondern als deutendes Verstehen, das unbewußt affektive Handlungsmotivationen auf der Basis spezifischer Kenntnisse [...] erfäßt und erklärt.“ (Frommer 1986, S. 209; vgl. Frommer/Frommer 1990).

Da Weber und Freud in diesen methodologischen Fragen Gegenpole bilden, erscheinen kulturtheoretische Überstimmungen auf den ersten Blick unwahrscheinlich, zu stark kontrastiert Freuds Bereitschaft zur Bildung eines „wissenschaftlichen Mythos“ (Freud 1974, Bd. 9, S. 126) auf der Basis spekulativer zivilisationspsychologischer Hypothesen mit Webers unbedingtem Willen zu methodisch erzeugter *Objektivität*. Sollten sich aber doch Entsprechungen zwischen beiden hinsichtlich der Thematisierung kulturtheoretischer Probleme zeigen, wäre dies als Anzeichen dafür zu deuten, daß sich unbenommen methodologischer Divergenzen zwischen Freud und Weber der von Nietzsche ausgehende Denkansatz fortsetzt, konkrete soziokulturelle Phänomene auf grundlegende Faktoren des Zivilisationsprozesses zurückzuführen.

II. Sexualität und Schuld:

Ein religionssoziologisches Paradigma von Kultur

Erschwert wird die theoriegeschichtliche Spurensuche durch den Umstand, daß Freud und Weber Zeitgenossen waren und daher wechselseitige Beeinflussungen denkbar sind. Freud, der die meisten seiner kulturtheoretischen Schriften erst nach Webers Tod verfaßt hat, war mit Webers religionssoziologischen Arbeiten vertraut und hat laut Ernest Jones vor allem in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* auf Webers 1904–1905 erschienene *Protestantische Ethik* und die 1921 publizierte Studie über *Das antike Judentum* Bezug genommen, ohne dies kenntlich zu machen.¹⁰ Die Möglichkeiten einer Beeinflussung Webers durch Freud sind, lebenszeitlich bedingt, geringer. Sie reduzieren sich auf die drei – überdies alle nach dem Brief Webers an Elise Jaffé erschienenen – Schriften Freuds *Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908), *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915) sowie *Totem und Tabu* (1912–1913). Insbesondere letztgenannte Arbeit bietet allerdings einige, bislang nicht verfolgte Anhaltspunkte für kulturtheoretische Bezüge zwischen Freud und Weber (Bocock 1978, S. 135; Rehberg 1986, S. 112 Anm. 67).

¹⁰ Jones 1960, Bd. 3, S. 432 ff. Demzufolge übernahm Freud die Theoreme, die jüdische Abkunft von Moses sei „eine späte und künstliche Konstruktion“ (Weber 1988c, S. 131, Weber 1980, S. 270), die Beschneidungssitte sei von den Ägyptern nicht nur auf die Syrer und Phönizier, sondern auch auf die Israeliten übergegangen (Weber 1988c, S. 100 f.), und die ursprünglichen Leviten seien persönliche Anhänger von Moses gewesen (Weber 1988c, S. 182 in Anlehnung an Eduard Meyers Studien „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“ und „Die Entstehung des Judentums“).

Freud zufolge ist es „die Hauptaufgabe der Kultur, [...] uns gegen die Natur zu verteidigen.“ (Freud 1974, Bd. 9, S. 149). Damit ist nicht nur die Verteidigung gegen die äußere Natur, gegen Naturgewalten und wilde Tiere, durch deren Beherrschung gemeint, sondern vor allem die Kontrolle der triebhaften inneren Natur.¹¹ Die Nichtbefriedigung der triebhaften Neigungen durch deren Verdrängung, Unterdrückung oder Sublimierung bildet demnach schlechthin die Voraussetzung von Kultur als einer „Art von Selbstdomestikation der Menschen“ im Sinne sedimentierten Triebverzichts (Rath 1988, S. 221; vgl. Freud 1974, Bd. 9, S. 18). Wie die Menschheit aber überhaupt auf die Idee kam, sich, namentlich durch die Tabuisierung zwischenmenschlicher Gewalt, zu zivilisieren, ermittelt Freud durch eine Rekonstruktion der sozialen Urszene. In *Totem und Tabu* bestimmt er *zivilisationspsychologisch* den Augenblick, „in dem das menschliche Tier den Sprung in die Zivilisation tat, indem es sich die Tabus vorschrieb, die für alle geordneten Gesellschaften unerläßlich sind“ (Gay 1989, S. 367).

In sogenannten primitiven Kulturen entdeckte Freud in Anlehnung an verschiedene ethnologische Studien einen Zusammenhang zwischen Totemismus und Tabu: „Die ältesten und wichtigsten Tabuverbote sind die beiden Grundgesetze des *Totemismus*: das Totentier nicht zu töten und den sexuellen Verkehr mit dem Totengenossen des anderen Geschlechts zu vermeiden. Das müßten also die ältesten und stärksten Gelüste der Menschen sein.“ (Freud 1974, Bd. 9, S. 323 f.). Denn, so die einleuchtende psychologische Erläuterung: „Wo ein Verbot vorliegt, muß ein Begehren dahinter sein“ (Freud 1974, Bd. 9, S. 360.). Gleichzeitig ist zu beobachten, daß diese Tabuverbote gelegentlich in Gestalt eines Festes rituell durchbrochen werden, woraus sich die Frage nach der Bedeutung dieses ambivalenten Verhaltens gegenüber dem Totem und den Tabunormen er-

¹¹ Freud 1974, Bd. 9, S. 220. Weber teilt zweifellos die Vorstellung, daß die Beherrschung der inneren Natur eine entwicklungsgeschichtliche Voraussetzung für die zivilisatorische Beherrschung der äußeren Natur bildet (Freud 1974, Bd. 9, S. 18), vgl. Weber 1988a, S. 116 f., wo er „die Vernichtung der Unbefangtheit des triebhaften Lebensgenusses“ als dringendstes religiöses Anliegen darstellt. Während jedoch Freud die abendländische Naturbeherrschung anthropologisch verallgemeinert und damit seinen Kulturbegriff reduziert auf einen „Mechanismus der Naturbeherrschung und der sozialen Regularität“ (Schmid Noerr 1993, S. 341), differenziert Weber zwischen den Kulturen (Weber 1988b, S. 365). Was die zwischen Kultur und Zivilisation angeht, so wird diese Trennung von Freud ausdrücklich zurückgewiesen: „Ich verschmähe es, Kultur und Zivilisation zu trennen“, heißt es bei Freud 1974, Bd. 9, S. 140. Weber äußert sich hierzu nicht, sondern vermeidet den Begriff der *Zivilisation* weitgehend, was der Sache nach dasselbe ist, da dieser Verzicht logisch nur möglich ist, wenn man mit Terminus *Zivilisation* nichts anderes oder gar gegensätzliches bezeichnen will als mit dem Begriff *Kultur*.

gibt. Die Antwort findet Freud in der Entdeckung der Psychoanalyse, daß das Totemtier ein Vatersymbol ist, und diese Beobachtungen und Deutungen kombiniert er mit Darwins Annahme, daß die Menschheit anfänglich in einer Urhorde lebte, die unter der Herrschaft eines starken Mannchens stand, welches alle heranwachsenden Söhne aus sexueller Eifersucht getötet oder vertrieben hat. Der entscheidende Schritt zur Änderung dieser ersten „sozialen“ Organisation bestand nun, Freud zufolge, darin, daß sich die Brüder zusammaten und den Vater ermordeten.¹² In der Folge machte sich die fortwährend „ambivalente Gefühls-einstellung der Söhne gegen den Vater“ bemerkbar (Freud 1974, Bd. 9, S. 576), den sie einerseits eifersüchtig haßten, andererseits aber auch liebten und bewunderten, so daß sie ihre Tat bereuten und widerriefen, „indem sie die Tötung des Vatersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten“ und durch Errichtung des Inzestverbotes auf die freigewordenen Frauen verzichteten. Der drohende Machtkampf untereinander bildete das zweite Motiv der Brüder, ihr Tatmotiv zu beseitigen (Freud 1974, Bd. 9, S. 426 ff.). Es handelt sich mithin – durchaus im Hobbes'schen Sinne – um eine „Art von Gesellschaftsvertrag. Es entstand die erste Form einer sozialen Organisation mit *Triebverzicht*, Anerkennung von gegenseitigen *Verpflichtungen*, Einsetzung bestimmter, für unverbürlich (heilig) erklärter *Institutionen*, die Anfänge also von Moral und Recht“ (Freud 1974, Bd. 9, S. 530).

Solch hypothetische Konstruktionen lassen sich bei Max Weber natürlich keinesfalls finden. Wie sehr er sie ablehnt, zeigt seine lapidare, nach einer unmittelbaren Replik auf Freuds Ansatz klingende Bemerkung: „Wir kennen aber die subjektiven Vorgänge im ‚Urmenschen‘ nicht“ (Weber 1980, S. 188). Gleichwohl wäre dieser Hinweis und das in ihm steckende Plädoyer für eine Beschränkung auf empirisch kontrollierbare Theoreme überflüssig, wenn er nicht ein Bedauern über diese Grenze wissenschaftlicher Aussagen enthielte. Mit anderen Worten, der historisch arbeitende Kulturosoziologe Weber wäre an einer zivilisationsgeschichtlichen Rekonstruktion *ab ovo* sehr interessiert, wenn sie denn nur mit seinem Wissenschaftsbegriff vereinbar wäre. Denn daß die historisch verfahrenende Kulturosoziologie gleichsam zu einem *regressus ad originem* führt, erkennt Weber durchaus, wenn er mit der Frage fortfährt: „Wie entstehen in dieser Welt der Eingestelltheit auf das ‚Regelmäßige‘ als das ‚Geltende‘ irgendwelche ‚Neuerungen‘?“ In dieser Abstraktheit, die

¹² Freud 1974, Bd. 9, S. 530. Die historische Realität des „Urverbrechens“ ist heftig bestritten worden. Sie ist jedoch für Freuds Argument keineswegs wesentlich und die Kritik daher obsolet (vgl. Gay 1989, S. 377; Fox 1973, S. 230 ff.). Gegen die Theorie eines anthropologischen „Erbgutes“ richtet sich auch Weber 1988a, S. 15 f.

Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen begrifflich erfassend, kann Weber die drohende Spekulation noch relativ leicht abwehren, indem er darauf verweist, daß „nach allen Erfahrungen der Ethnologie [...] die wichtigste Quelle der Neuordnung der Einfluß von Individuen zu sein“ scheine (Weber 1980, S. 188). Sobald seine Analyse substantieller wird, tauchen jedoch in der *Rechtssoziologie* dieselben Fragen wieder auf:

„Die urwüchsige Konzeption von Rechtsnormen könnte [...] rein theoretisch am einfachsten so gedacht werden: daß anfangs rein faktische Gewohnheiten des Sichverhaltens infolge der psychischen ‚Eingestelltheit‘ 1. als ‚verbindlich‘ empfunden und mit dem Wissen von ihrer überindividuellen Verbreitung 2. als ‚Einverständnisse‘ in das halb oder ganz bewußte ‚Erwarten‘ eines sinnhaft entsprechenden Handelns anderer hineingehoben werden, denen dann 3. die sie gegenüber den ‚Konventionen‘ auszeichnende Garantie von Zwangsapparaten zuteil wird. Allein schon rein theoretisch fragt es sich dann: wie kam Bewegung in eine träge Masse derart kanonisierten ‚Gewohnheiten‘, welche ja aus sich heraus, gerade weil diese als ‚verbindlich‘ galten, nichts Neues gebären zu können scheint?“¹³

Offensichtlich stellen sich Webers scheinbar so nüchterner, historisch-empirischer Analyse hier unabweisbare, *psychologische* Fragen, die entweder spekulative Überlegungen erfordern oder als unlösbar offen gelassen werden müssen. Weber aber wählt einen eigentlich nicht vorhandenen dritten Weg: Er macht gewissermaßen einen Sprung aus der in Frage stehenden, empirisch unerforschlichen, menschlichen Vor- und Frühgeschichte in den kulturosoziologisch rekonstruierbaren Zivilisationsprozess. So erscheinen ihm Neuerungen in Gewohnheiten und Normen bedingt durch „ein neuartiges *Handeln*, welches zu einem Bedeutungswandel von geltendem Recht oder zur Neuschaffung von Recht führt.“ (Weber 1980, S. 442). Urheber solchen Handelns und damit „die wichtigste Quelle der Neuordnung“ ist „nach allen Erfahrungen der Ethnologie [...] der Einfluß von Individuen“.¹⁴ Um jegliche Spekulation zu vermeiden, verzichtet Weber also darauf, wie Freud die jenseits historiographischer Überlieferung liegenden zivilisatorischen Anfänge von Moral und Recht ermitteln zu wollen.¹⁵ Diese Beschränkung Webers läßt jedoch eine Frage offen, die für sein Untersuchungsinteresse wesentlich ist, und zwar diejenige nach der primären, ursprünglichen Motivation,

¹³ Weber 1980, S. 441 f. Hier zeigt sich die enge Verzahnung von Webers Religions- und Rechtssoziologie.

¹⁴ Weber 1980, S. 188. Weber beruft sich hier abermals auf Willy Hellpach.

¹⁵ Weber 1980, S. 417, wo Weber im „Dualismus des Rechts der Verbände“ den „Anfang aller Rechtsgeschichte [Hervorhebung von mir, K.F.]“ verortet, anstatt den Anfängen des Rechts *überhaupt* nachzuspüren. Vgl. entsprechend ebd.: S. 392 f. zur Entstehung des Strafrechts u. 412 zum Endgamieverbot.

Moralnormen und Rechtsätze überhaupt zu befolgen. Weber muß die zivilisationstheoretischen Annahmen, die er nicht explizit thematisiert, voraussetzen beziehungsweise implizit, gleichsam verdeckt erwärmen, um überhaupt die kategoriale Grundlage für seine historische Kultursociologie zu erhalten.¹⁶ Diese verdeckte Erörterung erfolgt im Rahmen seines kulturgeschichtlichen Interesses an den Religionen. Weber teilt demnach mit Freud die analytische Suchmaske, Religion als originäres und insoweit charakteristisches Kulturmerkmal, als *das* Kultur-paradigma schlechthin zu verstehen. Seine Zugangsweise ist jedoch exakt spiegelverkehrt: Freud ist an dem *empirischen* Kulturphänomen der Religion nur mit Blick auf dessen zivilisationstheoretische Relevanz interessiert, während sich Weber ganz auf das Verstehen der historisch dokumentierten Kulturentwicklung konzentriert und dabei unfreiwillig in zivilisationstheoretische Gefilde gerät. Freud zufolge kommt nicht nur dem religiösen Motiv als solchem konstitutive Bedeutung für den Zivilisationsprozeß zu, insofern es, wie in *Totem und Tabu* aufgezeigt, in psychologischer und ritueller Hinsicht auf der reuebedingten Schaffung des Mordtabus durch den Brüderclan beruht. Zudem bleiben die einzelnen Religionen zur Verstetigung dieser primären Kulturleistung erforderlich, weil sie zu dem zivilisatorisch unabdingbaren Triebverzicht beitragen, „indem sie den einzelnen seine Trieblust der Gottheit zum Opfer bringen lassen.“ (Freud 1940, Bd. 7, S. 139). Die gleiche gedankliche Verknüpfung, die Kulturentwicklung einem Triebverzicht im weiteren Sinne geschuldet zu sehen und der Religion eine zentrale Rolle bei dessen Reproduktion zuzuschreiben, insofern sie dem einzelnen die Möglichkeit bietet, den unbefriedigenden Triebverzicht als sinnvolles und lohnendes religiöses Opfer zu verstehen, findet sich bei Max Weber:

„Die Beziehungen der Religiosität zur *Sexualität* sind, teils bewußt, teils unbewußt, teils direkt, teils indirekt, ganz außerordentlich intime. [...] Die sexuelle Rauschorgie kann [...] zu ausgesprochen oder unausgesprochen, erotischen Gottes- oder Heilandsliebe sublimiert werden. [...] Andererseits ist aber zweifellos, daß auch ein erheblicher Bruchteil gerade der antierotischen mystischen und asketischen Religiositäten eine stellvertretende Befriedigung sexual bedingter physiologischer Bedürfnisse darstellt.“¹⁷

¹⁶ Turner 1987, S. 224 betont „an implicit philosophical anthropology in Weber's account of rationalization“; vgl. Tenbruck 1975, S. 685 f.

¹⁷ Weber 1980, S. 362. Vgl. Weber 1991, S. 225; Kaye 1992, S. 52; Boccock 1978, S. 52; 137. Weber interessiert dabei nicht die „noch ziemlich strittigen neurologischen“, sondern „die ‚sinnhaften‘ Zusammenhänge“ (Weber 1980, S. 362; vgl. ebd.: S. 307), was sich als Seitenhieb auf die Psychoanalyse verstehen läßt. Gleichwohl verwendet Weber in diesem Zusammenhang den Begriff *Sexualneurostener* (ebd.: S. 364), was den Freudschen Überlegungen zur Ähnlichkeit von *Zwangshandlungen* und *Religionsübungen* wiederum verdächtig nahekommt. Vgl. Käsler 1995, S. 30, 97.

Es zeigt sich, in welchem Maße Weber Freuds Explikation der im weiteren Sinne sexuellen Wurzeln der kulturell konstitutiven Religion implizit folgt, und indem Weber „den historischen Umweg einer Rekonstruktion von Religion“ nimmt, um „sich dem Phänomen der modernen Kultur“ zu nähern (Jaeger 1992, S. 382), ist er systematisch auf jene zivilisationstheoretischen Annahmen verwiesen, die er vorgeblich so wenig zu erörtern bereit ist.

Die Entsprechungen zwischen Freud und Weber liegen jedoch nicht nur auf dieser gleichsam vertikalen Linie einer parallelen Fragestellung, sondern setzen sich fort auf der quasi horizontalen Ebene der soziologischen Exemplifikationen zivilisationstheoretischer Grundannahmen, die, Freuds diesbezüglichen Andeutungen genau entsprechend, bei Weber entlang der Topoi *Totemismus*, *Tabu*, *Opfer* und *Schuld* erfolgen.

Anders als Freud, der sich nicht um soziologische Belege für seine anthropologische Makrotheorie kümmert, betont Weber, im Okzident seien keine Tabuskrankten und totemistischen Grundlagen von Sippenverbänden nachweisbar. Vielmehr sei die totemistische Sippenexogamie vor allem dort ein kulturgeschichtlich spätes Produkt, wo es nicht zu großen politisch-militarischen und städtischen Verbandsbildungen gekommen ist. Dementsprechend fänden sich in den antiken Religionen allenfalls verkümmerte Ansätze totemistisch-tabuisistischer Sozialorganisation (Weber 1980, S. 745), so daß „der Glaube an die einst universelle Geltung und erst recht die Ableitung fast aller sozialen Gemeinschaften und der gesamten Religion aus dem Totemismus [...] als eine gewaltige Ueber-treibung heute wohl durchweg aufgegeben“ sei und lediglich „für die magisch geschützte und erzwungene Arbeitsteilung der Geschlechter und die Berufsspezialisierung und damit für die Entwicklung und Reglementierung des Tausches als regulärer *Binnenerscheinung* (im Gegensatz zum Außenhandel)“ als Motiv eine Rolle gespielt habe (Weber 1980, S. 265). Trotz dieser Differenz zu Freud erörtert Weber gleichwohl im Rahmen einer Analyse von Totemismus und Tabu diejenigen zivilisationstheoretischen Probleme, die sich ihm, wie erläutert, uneingestandenmaßen unabweisbar gestellt hatten, vorrangig die Frage nach der ursprünglichen Motivation, Moralnormen und Rechtsätze überhaupt zu befolgen. Vergleicht man Webers Argumentation an dieser Stelle mit Freuds *Totem und Tabu*, so kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß Weber die um Freuds Theorem entstandene Diskussion kannte, ohne seine Kenntnis auszuweisen.¹⁸

¹⁸ Ein Indiz hierfür bildet, neben der bereits zitierten Bemerkung über den angeblich aufgegebenen Glauben an die zentrale Bedeutung des Totemismus, Webers Hinweis, daß „neber die Entwicklung dieser weithin über die Erde verbreiteten totemistischen Verbrüderungen [...] ungeschlichteter Streit“ herrsche. Außer

„Die Rationalisierung des Tabu führt eventuell zu einem System von Normen, nach denen ein- für allemal gewisse Handlungen als religiöse Greuel gelten, für welche irgendeine Sühne [...] eintreten muß, wenn nicht der böse Zauber alle Volksgenossen treffen soll, und es entsteht so ein System tabuistisch gerantierter Ethik [...]. In einer anscheinend nicht hinlänglich aufzuklärenden Art haben sich nun tabuartige Normen speziell mit der Bedeutsamkeit gewisser in einem einzelnen Objekt, besonders in Tieren, hausender Geister für bestimmte soziale Kreise verknüpft. [...] Zu den verbreitetsten hieraus sich entwickelnden sozialen Institutionen gehört der sog. *Totemismus*: eine spezifische Beziehung zwischen einem Objekt, meist einem Naturobjekt, im reinsten Typus: einem Tier, und einem bestimmten Menschenkreise, dem es als Symbol der Verbrüderung, ursprünglich wohl: der durch gemeinsame Verzehrung des Tieres erworbenen, gemeinsamen Besessenheit von dessen ‚Geist‘, gilt.“¹⁹

Im Unterschied zu Freud weist Weber also aus soziologischer Perspektive die Vorstellung zurück, der Totemismus sei die universelle Grundlaie menschlicher Vergemeinschaftung, bemüht jedoch gleichwohl das an altisraelischen wie frühneuzeitlichen Rechtsnormen exemplifizierte Phänomen *charismatischer Tabuierungsgewalt*,²⁰ um seine stillschweigende zivilisationstheoretische Grundfrage zu klären, weswegen Rechtsnormen überhaupt befolgt werden. Diesem Erklärungsansatz zufolge müssen die Grundlagen von Rechts- und Moralgehung zurückgeführt werden auf eine *Rationalisierung von Tabus* zu einer normativen Systematik, die bestimmte tabuisierte Handlungen als religiös und somit fremdbestimmt verboten definiert. Mit dieser Freud so stark entscheidenden Deutung knüpft Weber gleichzeitig an Nietzsche an, indem er *Schuld* und *Sühne* als sozialintegrative Kategorien behandelt. Beide weisen in dieser Funktion jeweils eine individuelle und eine öffentliche Komponente auf. So dient die Kategorie der *Schuld* einerseits als generalpräventives Disziplinierungsmoment der öffentlichen Stigmatisierung sowie andererseits der Erzeugung und Stabilisierung individuellen Gewissens im sozialen Interesse automatischer und fragloser Normbefolgung. Die Kategorie der *Sühne* wiederum bedeutet einerseits ein Instrument öffentlicher Macht, insofern sie die Option der Sanktionierung bzw. Strafe enthält. Andererseits verbürgt der Gedanke der Sühne die Reversibilität des Fehlverhaltens und die Resozialisierbarkeit des Täters

auf die andauernde Diskussion über Freuds *Totem und Tabu* bezieht sich dies wohl vor allem auf den von Freud rezipierten James G. Frazer mit seinen Arbeiten *Totemism and Exogamy* und *The Golden Bough*. Vgl. zu Webers Vertrautheit mit Frazer Künzlen 1978, S. 223.

¹⁹ Weber 1980, S. 264 f. Vgl. ebd.: S. 219 f., 392 f., 412 und die inhaltlich übereinstimmende Begriffsbestimmung bei Freud 1974, Bd. 9, S. 296.

²⁰ Weber 1980, S. 264. Vgl. ebd.: S. 249 f. die Rückführung des die Entstehung von Rechtsnormen bedingenden mythologischen Denkens auf symbolistisch rationalisierte Magie.

und fungiert so für die Individuen als versöhnendes Identifikationsmittel mit der als strafende Instanz auftretenden normsetzenden Gesellschaft. Eine zentrale Rolle in diesem Verfahren der *Rationalisierung* religiöser *Tabuisierung* zu einem System sozialmoralischer Normen spielt dabei für Weber, wiederum der Freudschen Vorstellung entsprechend, das Opferitual, dem er die Funktion zuschreibt, über die Sicherstellung der individuellen Bereitschaft zu „zivilisiertem“ Verhalten hinaus als symbolische Reproduktion sozialen Verhaltens überhaupt zu fungieren (Weber 1980, S. 258 f.; Freud 1974, Bd. 9, S. 418).

Aus der Wahl dieses Blickwinkels ergibt sich ein kulturkritischer Akzent. Mit der Einsicht in die Funktionalität des Opfers für die Akzeptanz des zivilisatorischen Gewalttabus taucht nämlich für Weber die bereits bei Nietzsche virulente Frage auf, wie nach dem „Tod Gottes“ der kulturelle Konsens weitreichenden Triebverzichts reproduziert werden soll. Dieses bei Weber im Rahmen des Entzauberungstheorems verhandelte kulturelle Sinn- und Wertproblem berührt sich, teils übereinstimmend, teils komplementär, mit Freuds Problematisierung eines *Unbehagens in der Kultur*.²¹

III. Die Entzauberung der Welt und das Unbehagen in der Kultur

Als „treibende Kraft aller Religionsentwicklung“ bestimmt Weber „die Erfahrung von der Irrationalität der Welt“.²² Das starke Bedürfnis nach Verständnis eines als sinnvoll deutbaren Weltgeschehens, das zugleich die problematische Erfahrung seiner Enttäuschung birgt, ergibt sich, Weber zufolge, in frühen Phasen des Rationalisierungsprozesses als Resultat der Erfahrung steigender Beherrschbarkeit und Gestaltbarkeit der Lebensbedingungen, wie sie sich insbesondere in der Ausbildung des bürgerlichen Handwerks bemerkbar macht:

„In das Resultat der Arbeit des Töpfers, Webers, Drechslers, Tischlers geht außerordentlich viel weniger an unberechenbaren Naturereignissen ein, vor allem auch von den als undurchschaubare, nur phantastisch deutbare Neuschöpfung der Naturgewalten wirkenden organischen Zeugungsvorgängen, als in die Landarbeit. Das dadurch bedingte Maß von relativer Rationalisierung und intellektualisierung paart sich [...] mit dem Verlust der unmittelbaren Beziehung zu der plastischen und vitalen Realität der Naturgewalten.“

²¹ So auch Bocock 1978, S. 77 f., 136, der das Verhältnis zwischen Freuds und Webers Theorien als *complementary* bezeichnet und die Freudsche Psychoanalyse für *congruent* mit Webers Soziologie hält.

²² Weber 1994, S. 82. Vgl. zur kontrastiven Erklärung des Judentums Weber 1988c, S. 239 f.

Aus ihrer Selbstverständlichkeit gerissen werden sie nun zum Problem. Die rationalistische, stets zur religiösen Spekulation führende Frage nach einem ‚Sinn‘ des Daseins jenseits seiner selbst taucht auf.“ (Weber 1980, S. 703)

Die Religion macht nämlich die Sinnfrage beantwortbar, wird aber bald durch die alltägliche Erfahrung unverdienten Leidens verschärft und zu einer *Wertfrage* erweitert. Dies bewirkt eine immer weiter fortschreitende „Entwertung der Welt“, insofern die universelle Verbreitung nicht als gerecht beziehungsweise verdient interpretierbaren Leidens nur erklärt werden kann „durch das andere, noch irrationalere Problem der Herkunft der Sünde“ beziehungsweise der *Schuld*. Nur eine fundamentale Schuldhaftigkeit der Leidenden läßt Leiden sinnvoll erscheinen; „eine zum Sündigen geschaffene Welt mußte aber ethisch noch unvollkommener erscheinen als eine zum Leiden verurteilte.“ (Weber 1980, S. 229) Diese „ethische Verwerfung der empirischen Welt“ muß sich jedoch alsbald zu einer Verwerfung der *Kultur* auswachsen, denn in der natürlichen Existenz läßt sich keine Schuldhaftigkeit denken. So liegt es nahe, die Kulturleistungen und die offensichtlich wider natürlichen, Triebverzicht abfordernde soziale Ordnung für das Leiden verantwortlich zu machen und kulturelle Normen in Frage zu stellen. Dies kann durchaus auch durch deren Radikalisierung zu einer fundamentalistischen Brüderlichkeitsethik geschehen, deren mangelnde Realisierbarkeit nicht der ihr widerstrebenden menschlichen Natur, sondern der bestehenden Kultur angelastet wird. Indem Weber das Problem betont, daß die Erfindung religiöser Schuld zwar als Theodizee funktioniert, nicht jedoch als *Soziodizee*, reformuliert er Freuds Diagnose eines Unbehagens in der Kultur auf soziologischer Ebene. Während bei Freud dieses Unbehagen unmittelbar triebhafter Herkunft ist, differenziert Weber das Problem, indem er es als Ergebnis eines geistes- und sozialgeschichtlichen Prozesses begreift (Weber 1991, S. 230). Damit problematisiert er die *Rationalisierung* der, wie Freud gezeigt hat, ursprünglich primär qua *Tabuisierung* gesetzten Normen zu einem ethischen System und erkennt also, inwiefern der Rationalisierungsprozeß von Beginn an *aus immanenten Gründen* von tiefem Unbehagen begleitet wird.

Die Entzauberung, also jener Jahrtausendelange Intellektualisierungsprozeß, der die Überzeugung vermittelte, „daß es prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, [...] daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne“ (Weber 1994, S. 9), birgt in der Moderne eine entscheidende Verschärfung der Sinnproblematik und damit des *Unbehagens in der Kultur*; denn nun wird nicht nur die religiöse Sinngabe relativiert, sondern die Idee sinnvollen Daseins überhaupt in Frage gestellt:

„Abraham oder irgendein Bauer der alten Zeiten starb ‚alt und lebensgestigt‘, weil er im organischen Kreislauf des Lebens stand, weil sein Leben auch seinem Sinn nach ihm am Abend seiner Tage gebracht hatte, was es bieten konnte, weil für ihn keine Rätsel, die er zu lösen wünschte, übrig blieben und er deshalb ‚genug‘ daran haben konnte. Ein Kulturmensch aber, hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen, der kann ‚lebensmüde‘ werden, aber nicht lebensgestigt. Denn er erhascht von dem, was das Leben des Geistes stets neu gebiert, ja nur den winzigsten Teil, und immer nur etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges, und deshalb ist der Tod für ihn eine sinnlose Begebenheit. Und weil der Tod sinnlos ist, ist es auch das Kulturleben als solches, welches ja eben durch seine sinnlose ‚Fortschrittlichkeit‘ den Tod zur Sinnlosigkeit stempelt.“ (Weber 1994, S. 10; vgl. Weber 1991, S. 231)

Die historische Kultursoziologie bildet für Weber das Fundament zu einer Theorie der Moderne. Die „radikale Entzauberung“ ist eine direkte Bedingung jener christlichen Askese, die das Fundament der rationalen Lebensführung „auf Grundlage der *Berufsidee*“ und damit eines „der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes“ wie „der modernen Kultur“ überhaupt bildet (Weber 1991a, S. 202). Eine solche Gründung von Kultur „auf Arbeitszwang und Triebverzicht“ hatte Freud gerade als Grund für *das Unbehagen in der Kultur* ausgemacht (Freud 1974, Bd. 9, S. 144; 227 f.), das es stets aufs Neue auszulancieren gilt: Die wesentliche Kulturleistung besteht selbstbezüglich in der Bewahrung der Kultur angesichts der ständig drohenden Regression in den Naturzustand. Weber beurteilt diese Problematik historisch differenzierter und gleichzeitig hinsichtlich der soziokulturellen Erfordernisse pessimistischer. Anders als Freud rekurriert Weber im Zusammenhang seiner Rekonstruktion des okzidentalen Entzauberungsprozesses nur gezwungenermaßen und quasi verdeckt auf zivilisationstheoretische Annahmen. Seine hierbei zutage tretende Diagnose des *Unbehagens in der Kultur* – auch Freud wählt ja nicht zufällig die Präposition *in* und spricht nicht etwa von einem Unbehagen *an* der Kultur – radikalisiert Freuds Befund: Die fortschreitende Intellektualisierung bewirkt eine Lebensmüdigkeit des modernen Menschen in der durch radikale Entzauberung sinnentleerten Welt, so daß sich *das Unbehagen in der Kultur* zu einem Unbehagen am Dasein in der modernen Welt überhaupt verstärkt.²³ Anders als Freud diagnostiziert Weber keine Gefährdung der Kulturleistungen, weil die „Hilfsorgane“, die sich der „Prothesengott“ Mensch angelegt hat, „nicht mit ihm verwachsen“ sind (Freud 1974,

²³ Kaye 1992, S. 64. Scaff 1989, S. 73 ff. betitelt sein (Weber-)Kapitel „Culture and its Discontents“. Strong 1988, S. 641, 658, deutet die Ähnlichkeiten zwischen Freud und Weber als Resultat der gemeinsamen Krisenerfahrung, die beide im Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts gemacht haben.

Bd. 9, S. 222), sondern ein autokatalytisches Potential des Rationalisierungsprozesses, der sich bei den ihm tragenden Menschen diskreditiert, indem er durch sein ureigenstes Prinzip, die seit Jahrtausenden unaufhörlich fortschreitende Intellektualisierung, Orientierungslosigkeit und dementsprechendes Unbehagen an den kulturellen Errungenschaften hervorruft. Weber treibt die von Nietzsches inspirierte Ahnung um, daß der von Freud kaum mit dem Religionszerfall zusammengedachte Triebverzicht nach dem Tod Gottes wesentlich schwerer zu reproduzieren sein dürfte, weil die für Weber genau wie für Freud zentrale zivilisationspsychologische Voraussetzung entfällt, daß der Mensch seinen Triebverzicht als rituelles religiöses Opfer verstehen und dadurch gewissermaßen im Triebhaushalt kompensieren kann (Freud 1940, Bd. 7, S. 139; Weber 1980, S. 362; Weber 1991, S. 225). Weber teilt also mit Freud die zentrale Annahme, daß das religiös-rituelle Opfer konstitutive Bedeutung für den Kulturprozeß hat, wobei Freud dieses Theorem ausführlich expliziert, während Weber nur eine implizite Erörterung dieses für seinen spekulationsfeindlichen Wissenschaftsbegriff problematischen Theorems vornimmt; gleichwohl denkt Weber diese Überlegung weiter als Freud, dem die Ambivalenz der *Entzauberung* ja um so mehr hätte auffallen müssen, je stärker er den von ihm als unabdingbar betonten Triebverzicht mit religiösen Ritualen verknüpft sieht. Webers Analyse des selbstzerstörerischen Potentials des Rationalisierungsprozesses, seine Erkenntnis, daß die fortschreitende Aufklärung so irreversibel wie alternativlos ist, jedoch gerade vermittelst ihrer positiven Folgen selbstdestruktiv wirkt, animiert ihn naheliegenderweise zur weiteren Reflexion des *Entzauberungsprozesses*, wobei sich seine kultursoziologischen Einzelbeobachtungen zu einer Theorie des okzidentalen Rationalisierungsprozesses zusammenfügen und sich zu seinen, um die berühmte Metapher von dem *stahlharten Gehäuse* gruppierten, kulturkritischen Beobachtungen konkretisieren. Insofern läßt sich Webers vergleichende Universalgeschichte als Versuch verstehen, die zivilisationstheoretische Spekulation, die er aus methodologischen Gründen ablehnt, aber als unvermeidlich erkennt, gleichsam in komparatistischer Einführung zu ergänzen.

Webers Besorgnis richtet sich aber gleichzeitig und gleichermaßen gegen eine falschverstandene Kulturkritik beziehungsweise deren kurzschlüssige, regressive Konsequenzen. Ein Ausweichen vor den Konsequenzen des irreversiblen Rationalisierungsprozesses, mithin eine „Flucht ins Irrationale“ als Konsequenz der „sich selbst überschlagenden wissenschaftlichen Rationalisierung“ (Weber 1980, S. 508) lehnt Weber strikt ab. Er fordert vielmehr, dem „Schicksal unserer Zeit, [...] daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öff-

fentlichkeit“ (Weber 1994, S. 22), ins Auge zu sehen, es *auszuhalten* (Schluchter 1980, S. 36). Was Weber dem Irrweg einer rückwärtsgewandten und geradewegs kontraproduktiven „Erlösung von dem Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft“ entgegensetzt (Weber 1994, S. 12), ist eine trotzige, „explizite Entscheidung für die Kulturtradition des modernen okzidentalen Rationalismus“ (Schluchter 1980, S. 234 Anm. 169), mit der ein Leben in der stets aufs neue auszutarierenden Spannung zwischen unvermeidlicher Rationalisierung und dem Bedürfnis nach wärmeren Weltorientierungen möglich werden soll. Wenngleich weit weniger optimistisch hinsichtlich der Durchsetzung der Vernunft als der Begründer der Psychoanalyse (Freud 1974, Bd. 9, S. 187; ebd., Bd. 8, S. 111; ebd., Bd. 1, S. 598), teilt Weber diese rückhaltlose Bejahung der Intellektualisierung, auch und gerade angesichts der unvermeidlichen Kosten des Säkularisierungsprozesses, wiederum mit Freud (Brubaker 1984, S. 112).

Die nicht mit letzter Sicherheit zu klärende Frage nach Einflüssen von Sigmund Freuds Zivilisationstheorie auf Max Webers Kultursoziologie erscheint also durchaus plausibel, als es Webers größtenteils feindselige Bemerkungen gegen die Psychoanalyse und seine nur rudimentären expliziten Bezugnahmen auf Freud auf den ersten Blick vermuten lassen. Jedenfalls lassen die interessanten Parallelen zwischen beiden hinsichtlich ihrer unterschiedlich intensiven und verschieden motivierten zivilisationstheoretischen Perspektive auf grundlegende kultursoziologische Probleme vermuten, daß Weber Freuds Arbeiten, namentlich *Totem und Tabu*, weitaus intensiver rezipiert hat als bislang angenommen und von ihm selbst ausgewiesen.

Literatur

- Albrow, Martin (1990), Max Weber's Construction of Social Theory, Houndmills.
 – Bococek, Robert (1978), Freud and Modern Society. An outline and analysis of Freud's sociology, New York. – Brubaker, Rogers (1984), The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber, London. – Carnic, Charles (1980), Charisma: Its Varieties, Preconditions, and Consequences, Sociological Inquiry Nr. 50, S. 5–23. – Cavalli, Luciano (1987), Charisma and Twentieth-Century Politics, in: Scott Lash und Sam Whimster (Hg.): Max Weber, Rationality and Modernity, London, S. 317–333. – Chkoluj, Bozena (1995) Max Weber und die Erotik, in: Hubert Treiber und Karol Sauerland (Hg.): Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltorfes“: 1850–1950, Opladen, S. 242–263. – For, Robin (1973), Ein neuer Blick auf Totem und Tabu, in: Edmund Leach (Hg.): Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse, Frankfurt/M., S. 217–238. – Freud, Sigmund (1940–1952), Gesammelte Werke, hg.v. Anna Freud et al., 18 Bde., London. –

Freud, Sigmund (1974), Studienausgabe, hg.v. Alexander Mitscherlich u. a., 10 Bde. + Erg.-Bd., Frankfurt/M. - Frommer, Sabine (1986), Max Weber und die Psychologie, in: Psychologische Rundschau XXXVII, S. 209. - Frommer, Sabine (1994), Bezüge zu experimenteller Psychologie, Psychiatrie und Psychopathologie in Max Webers methodologischen Schriften, in: Gerhard Wagner und Heinz Zipprian (Hg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M., S. 239 - 258. - Frommer, Sabine / Frommer, Jörg (1990), Der Begriff des psychologischen Verstehens bei Max Weber, in: Psychologie und Geschichte 2, H. 1, S. 37 - 44. - Gay, Peter (1989), Freud. Eine Biographie für unsere Zeit, Frankfurt/M. - Gerth, Hans / Mills, Wright C. (1970), Person und Gesellschaft. Die Psychologie sozialer Institutionen, Frankfurt/M. / Bonn. - Green, Martin (1976), Elise und Frieda, die Richthofen-Schwester, München. - Jaeger, Friedrich (1992), Der Kulturbegriff im Werk Max Webers und seine Bedeutung für eine moderne Kulturge-schichte, in: Geschichte und Gesellschaft 18, S. 371 - 393. - Jones, Ernest, (1960), Das Leben und Werk von Sigmund Freud, 3 Bde., Bern. - Käsler, Dirk (1995), Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung, Frankfurt/M. / New York. - Koye, Howard L. (1992), Rationalization as Sublimation: On the Cultural Analyses of Weber and Freud, in: Theory, Culture & Society 9, S. 45 - 74. - Küenzlen, Gottfried (1978), Unbekannte Quellen der Religionssoziologie Max Webers, in: Zeitschrift für Soziologie 7, S. 215 - 227. - Levine, Donald N. (1985), The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory, Chicago / London. - McIntosh, Donald (1970), Weber and Freud: On the Nature and Sources of Authority, in: American Sociological Review 35, S. 901 - 911. - Mommsen, Wolfgang J. / Schwentker, Wolfgang (Hg.) (1988), Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen / Zürich. - Parsons, Talcott (1964), Social Structure and Personality, New York. - Parsons, Talcott (1980), The Articulation of the Personality and the Social Action System: Sigmund Freud and Max Weber, in: Mel Albin et al. (Hg.): New Directions in Psychohistory. The Adelphi Papers in Honor of Erik H. Erikson, Lexington (Massachusetts) / Toronto, S. 27 - 35. - Parsons, Talcott (1981), Rationalität und der Prozeß der Rationalisierung im Denken Max Webers, in: Walter M. Sprondel und Constans Seyfarth (Hg.): Max Weber und die Rationalisierung sozialer Handlung, Stuttgart, S. 81 - 92. - Parsons, Talcott (1982), Revisiting the Classics throughout a Long Career, in: Buford Rhea (Hg.): The Future of the Sociological Classics, London / Boston, S. 183 - 194. - Rath, Norbert, 1988: Innere Natur als sedimentierte Geschichte? Freuds Stellung zum Gedanken einer Historizität des Psychischen, in: Gerd Jüttemann (Hg.): Wegbereiter der Historischen Psychologie, München / Weinheim, S. 213 - 229. - Rehberg, Karl-Siebert (1983), Der „Geist des Kapitalismus“ - Ein anthropologisches Modell? Methodische Überlegungen zur „historischen Anthropologie“, in: Friedrich Heckmann und Peter Winter (Hg.): 21. Deutscher Soziologentag 1982. Beiträge der Sektions- und ad hoc-Gruppen, Opladen, S. 793 - 797. - Rehberg, Karl-Siebert (1986), Kultur versus Gesellschaft. Anmerkungen zu einer Streitfrage in der deutschen Soziologie, in: Friedhelm Neidhardt et al. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen, S. 92 - 115. - San Juan, Jr., E. (1967), Orientations of Max Weber's concept of charisma, in: The Centennial Review of Arts and Science 11, S. 270 - 285. - Scaff, Lawrence A. (1989), Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber, Berkeley. - Schluchter, Wolfgang (1980), Rationalismus der Weltbe-

herrschung, Studien zu Max Weber, Frankfurt/M. - Schluchter, Wolfgang (1991), Religion und Lebensführung, 2 Bde., Frankfurt/M. - Schmid Noerr, Gunzelin (1993), Zur Kritik des Freudischen Kulturbegriffs, in: Psyche 47, S. 325 - 343. - Strong, Tracy B. (1988), Max Weber und Sigmund Freud: Berufung und Selbsterkenntnis, in: Mommsen und Schwentker 1988, S. 640 - 660. - Schwentker, Wolfgang (1988), Leidenschaft als Lebensform: Erotik und Moral bei Max Weber und im Kreis um Otto Gross, in: Mommsen und Schwentker 1988, S. 661 - 681. - Sica, Alan (1988), Weber, Irrationality, and Social Order, Berkeley. - Tenbruck, Friedrich H. (1975), Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27, S. 663 - 702. - Turner, Bryan S. (1987), The Rationalization of the Body: Reflections on Modernity and Discipline, in: Scott Lash und Sam Whimster (Hg.): Max Weber, Rationality and Modernity, London, S. 222 - 241. - Weber, Marianne (1950), Max Weber. Ein Lebensbild, Heidelberg. - Weber, Max (1980), Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hg.v. Johannes Winckelmann, Studienausgabe, Tübingen. - Weber, Max (1987), Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken, hg.v. Johannes Winckelmann, Gütersloh. - Weber, Max (1988a), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen. - Weber, Max (1988b), Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, hg.v. Marianne Weber, Tübingen. - Weber, Max (1988c), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, hg.v. Marianne Weber, Tübingen. - Weber, Max (1988d), Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, hg.v. Marianne Weber, Tübingen. - Weber, Max (1988e), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg.v. Johannes Winckelmann, Tübingen. - Weber, Max (1990), Briefe 1906 - 1908, Max Weber Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 5, hg.v. M. Rainer Lepsius und Wolfgang J. Mommsen in Zus.-arb. mit Birgit Rudhard und Manfred Schön, Tübingen. - Weber, Max (1991), Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915 - 1920, Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe Bd. I / 19, hg.v. Helwig Schmidt-Glintzer in Zus.-arb. m. Petra Kolonko, Tübingen. - Weber, Max (1994), Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe Bd. I / 17, hg.v. Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter, Tübingen.

Zusammenfassung

Obwohl Freud und Max Weber unterschiedliche methodische Ideale verfolgen, teilen sie ein religionssoziologisches Paradigma von Kultur. Dies ermöglicht Weber die rechtssoziologische Frage nach der Motivation, Moralnomen und Rechts-sätze zu befolgen, ohne Freuds zivilisationstheoretische Spekulationen übernehmen zu müssen. Andererseits entwickelt Weber seine diesbezüglichen Überlegungen, genau wie Freud, entlang der Topoi Totemismus, Tabu, Opfer und Schuld und erklärt die Rechts- und Moralgeltung als eine Rationalisierung von Tabus. Dies verweist Weber auf das Problem der Entzauberung, das wiederum Freuds Diagnose eines *Unbehagens in der Kultur* auf soziologischer Ebene reformuliert. Angesichts dessen kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß Weber die um Freuds *Totem und Tabu* entstandene Diskussion gekannt haben muß und Freuds Überlegungen genauer gefolgt ist, als er dies ausgewiesen hat.

Summary

Although Freud and Max Weber pursue different methodological ideals, they share the same religio-sociological paradigm of culture. This allows Weber to explore legal-sociological questions of motivation, moral norms, and law without needing to embrace Freud's civilizational theory. At the same time, Weber develops his own ideas in that domain along the same lines as Freud: he focuses on the themes of totemism, taboo, sacrifice, and guilt, defining legal and moral value as a rationalization of the taboo. This leads Weber to the problem of disenchantment, which itself reformulates Freud's diagnosis of civilizational discontent on a sociological level. In view of this affinity, it is hard to avoid the impression that Weber was aware of the discussion centering around Freud's *Totem und Tabu* and followed Freud's reflections more closely than he ever indicated.