

Arnold ZINGERLE: *Max Weber und China. Herrschafts- und religionssoziologische Grundlagen zum Wandel der chinesischen Gesellschaft* (= Soziologische Schriften, Band 9), Duncker & Humblot: Berlin 1972; 180 S.; DM 38,60.

Max Weber, dem es ja bekanntlich um die Klärung der Entwicklung zur Einzigartigkeit des abendländischen rationalen Kapitalismus ging, versuchte mit Untersuchungen zur „Wirtschaftsethik“ außereuropäischer Hochkulturen, darunter auch der chinesischen, dieser Genesis noch tiefer auf den Grund zu kommen. Warum hat es im Abendland eine solche Entwicklung gegeben und warum nirgendwo sonst? Webers entsprechende Arbeiten finden sich in den drei Bänden *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen 1920–21; hinfort: GAR) und die China betreffende Studie „Konfuzianismus und Taoismus“ im ersten Band, S. 276–536. Neben dem Interesse, das Webers China-Studie bei den Chinawissenschaften schon allein deswegen genießen sollte, weil Webers Thesen einen nicht geringen und dennoch kaum reflektierten Einfluß auf die Beschäftigung mit China gehabt haben und auch heute noch haben, lassen sich prima facie zumindest zwei Gründe nennen. Erstens ist Webers China-Studie für eine vergleichende oder differentielle Kultur- und Sozialwissenschaft von methodologischer und praktischer Bedeutung; zweitens und vor allem aber verdient diese Studie aus der Sicht der Rationalismus-These besondere Beachtung. Denn die Frage, warum es in China nicht so etwas wie die Entwicklung zu einer rationalen Wissenschaft und einem rationalen Kapitalismus „von innen heraus“ gegeben hat, ist nach wie vor überhaupt nicht oder doch nur unzureichend beantwortet. Ja, gerade heute, wo der abendländischen Entwicklung der vergangenen Jahrhunderte aufgrund mancher dadurch produzierter Schwierigkeiten und Widersprüche in besonderem Maße kritische Überlegungen entgegengebracht werden, gewinnt diese Frage immer mehr an Gewicht, und nicht zuletzt auch deswegen, weil sich heute nahezu alle Länder der sog. Dritten Welt anschicken müssen, jene abendländische Entwicklung irgendwie nachzuholen.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Webers China-Studie unter Berücksichtigung seines Gesamtwerkes ist seit langem als ein Desiderat nicht nur der Sino-Soziologie, sondern der vergleichenden Kulturosoziologie überhaupt angesehen worden. Zwar sind schon sehr früh Anleihen bei Max Weber gemacht worden, so in den dreißiger Jahren von Stefan Balazs und dann – was wohl wesentlich auch mit der besonders durch Talcott Parsons bewirkten Weber-Rezeption in Amerika zusammenhängt – vor allem von amerikanischen Sinologen. Abgesehen von Reinhard Bendix' Arbeit (*Max Weber. An Intellectual Portrait*, New York 1960; Deutsch: *Max Weber. Das Werk*, München 1964) beschäftigte man sich erstmals im Weber-Gedenkjahr mit seiner China-Studie (O. B. VAN DER SPRENGEL: „Max Weber on China“, in: *History and Theory III* (1964) S. 348–370; Herbert FRANKE: „Max Webers Soziologie der Ostasiatischen Religionen“, in: *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964*, hrsg. v. K. ENGISCH u. a., Berlin 1966, S. 115–130; YANG Ch'ing-k'un: „Introduction“ zu: Max WEBER: *The Religion of China* (= Engl. Übersetzung von „Konfuzianismus und Taoismus“), New York 1968, S. XIII–XLIII.).

Nun ist erstmals eine umfangreiche Arbeit erschienen, die vom Titel her zwar eine solche Auseinandersetzung zu versprechen scheint, schließlich aber doch andere Wege

geht. Denn eine solche Auseinandersetzung hätte auch erfordert, Webers eigene Einschätzung der Aufsätze zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen ernst zu nehmen: „... sie betonen in jedem Kulturgebiet ganz geflissentlich das, was im Gegensatz stand und steht zur okzidental Kulturentwicklung. Sie sind also durchaus orientiert an dem, was unter diesem Gesichtspunkt bei Gelegenheit der Darstellung der okzidental Entwicklung wichtig erscheint.“ (GAR, Bd. I, S. 12/13)

Z. stellt seine Arbeit unter die Leitfrage: „Welche Erkenntnismittel gibt uns die Soziologie Max Webers zur Hand, das geschichtliche Werden und den gegenwärtigen Wandel der chinesischen Gesellschaft von ihrer Eigenart her zu begreifen?“ (S. 11) Seine Schrift zerfällt in zwei Teile, „Webers Beitrag zur historischen Herrschaftssoziologie Chinas“ (S. 20–97) und „Die Religionssoziologie Webers als Ausgangspunkt zur Deutung des epochalen Wandels in China“ (S. 98–166). Dafür, daß er die historische Perspektive auf die Herrschaftssoziologie Webers beschränkt, während er die gegenwärtige Entwicklung in China unter dem Blickwinkel der Religionssoziologie Webers betrachtet, gibt er in der Einleitung (S. 11–19) die Erklärung, daß jenes, was noch Weber als die vorfindlichen „Systeme der Lebensreglementierung“ für China in Betracht zog, nämlich Konfuzianismus und Taoismus, heute „im endgültigen Sinne ‚historisch‘ geworden“ sei (S. 12), während sich im gegenwärtigen China religionssoziologisch zu betrachtende neue Formen der Lebensreglementierung vorfinden. Dieser krampfhaft Versuch, einen engeren Zusammenhang zwischen beiden Teilen zu suggerieren, ist deswegen überflüssig, weil der Leser trotzdem nicht übersehen wird, daß es sich eben um zwei eigenständige Teile handelt, die nur darin ihr Gemeinsames haben, daß sich jeder auf ein besonderes Theorem Max Webers beruft.

Der erste Teil zerfällt in im wesentlichen vier Abschnitte. Zu Beginn sucht Z. das terminologische Instrumentarium Webers zu klären und handelt dabei insbesondere den Begriff „Patrimonialismus“, „wie er (theoretisch) konstruiert ist“ auf den Seiten 20–24 und „wie er (praktisch) arbeitet“ auf den Seiten 42–50 ab. Aus der richtigen Einsicht in das Wechselverhältnis zwischen *Wirtschaft und Gesellschaft* (Studienausgabe, Köln-Berlin 1964: hinfort: *WuG*) und der China-Studie, die sich auch durch die Beobachtung erhärten läßt, daß China zu den in der typologischen Kasuistik der Herrschaftssoziologie Webers am häufigsten angeführten Beispielen gehört, erörtert Z. in einer fundierten Darstellung das „Strukturprinzip des Patrimonialismus“, wie es Max Weber versteht, sowie die „ständische“ Einschränkung des Patrimonialismus“, unter besonderer Berücksichtigung der Ausführungen im Abschnitt „Soziologie der Herrschaft“ in *WuG*, S. 691–1102 (bes. S. 775–779).

Das patrimoniale Strukturprinzip, das mit der Einigung des chinesischen Reiches unter der Dynastie Ch'in für die traditionelle chinesische Gesellschaft bestimmend wurde, trage nach Weber bereits die Teilstaaten der mit dem Ausdruck ‚Feudalzeit‘ belegten Epoche (5.–3. Jh. v. Chr.). Die Auseinandersetzung sei wie im Okzident zwischen dem Patrimonialismus und vor allem solchen politischen Kräften verlaufen, die zu dessen ‚ständischer‘ Aushöhlung tendierten; doch im Gegensatz zum Okzident habe das patrimoniale Element immer die Oberhand behalten. Die strukturelle Labilität der relativ ‚rationalen‘ patrimonialen Bürokratie habe indessen immer wieder zu dem geführt, was historisch als Krisen, Zerfallserscheinungen und nicht zuletzt die ‚dynastischen Zyklen‘ auftritt. Als „die für den Geist des Konfuzianismus grundlegende Strukturform“ (GAR, Bd. I, S. 330) entspreche der Patrimonialismus der in der zentralen konfuzianischen Tugend der Pietät zum Ausdruck kommenden kongenialen Vermittlung traditionalistischer Legitimität mit

‚rationalen‘ Domestikationsbestrebungen, die durch die Kontinuität eines staatstragenden Literaten-Beamtentums geleistet wurde.

Nach derartigen vorbereitenden Ausführungen über den Begriff des Patrimonialismus im Werk Max Webers und besonders im Zusammenhang mit China auf S. 20–26 folgt eine inhaltliche Skizzierung des Weberschen Patrimonialismus-Begriffes. Ausgehend von dem Typus der ‚traditionalen Herrschaft‘ als dem umgreifenden Strukturprinzip des Patrimonialismus hebt Z. die Bestimmung der Handlungsgrenzen des traditionellen Herrschers als entscheidend für das Vermächtnis des Patrimonialismus als einer Form traditionaler Herrschaft hervor (S. 27). ‚Diese Grenzen ‚definieren‘ die Legitimität selbst.‘ (ebd.) Entsprechend richtet sich das Herrschaftshandeln im einzelnen danach, ‚was üblicherweise der Herr (und sein Verwaltungsstab) sich gegenüber der traditionellen Fügsamkeit der Untertanen gestatten dürfen, ohne sie zum Widerstand zu reizen. Dieser Widerstand richtet sich, wenn er entsteht, gegen die Person des Herrn (oder: Dieners), der die traditionellen Schranken der Gewalt mißachtet, nicht aber gegen das System als solches.‘ (WuG, S. 167)

Diese Struktur habe in China den institutionalisierten Niederschlag in dem konfuzianischen Zensorat gefunden. Z. sieht in dem chinesischen Zensorat eine adäquate Verkörperung eines administrativen Feedback-Prinzips in einem vormodernen, patrimonialen System, innerhalb dessen die Beamten ‚‚dürfen‘, was sie gegenüber der Macht der Tradition und den Interessen der Herren an der Erhaltung der Fügsamkeit und Leistungsfähigkeit der Untertanen ‚können‘‘ (WuG, S. 761).

Im Anschluß an die Frage nach dem Ort, den der Patrimonialismus innerhalb der traditional legitimierten Typen der Herrschaft einnimmt, diskutiert Z. in Anlehnung an Weber verschiedene Spielarten der Herausbildung eines Patrimonialstaates (S. 29–30), wobei er richtig hervorhebt, daß es einen idealtypisch reinen Patrimonialstaat historisch nicht gegeben habe (vgl. a. WuG, S. 175). Das patrimoniale Organisationsprinzip wird in den folgenden beiden Absätzen ‚‚Haus‘ und Angliederungsstruktur‘ und ‚Merkmale der Patrimonialbürokratie‘ (S. 31–42) verhandelt. Mit Ausführungen zur ‚‚ständischen‘ Einschränkung des Patrimonialismus‘ (S. 42–50) beschließt Z. den ersten Abschnitt, der der ‚Klärung des terminologischen Instrumentariums‘ dienen sollte, und geht zum zweiten Abschnitt über, in dem er auf den Seiten 51–57 ‚Webers zentrales Theorem zur chinesischen Patrimonialbürokratie‘ darstellt.

Während im modernen Staat die Trennung des Verwaltungsstabes, der Verwaltungsbeamten und Verwaltungsarbeiter von den staatlichen Betriebsmitteln vollständig durchgeführt ist, stellte ‚vor der endgültigen ‚Enteignung‘ der faktisch Verwaltenden durch die über den Verwaltungsstab verfügenden Inhaber der politischen Gewalt in der Moderne ... hingegen der beständige Konflikt zwischen beiden Seiten den Zustand eines labilen Gleichgewichts zwischen auseinanderstrebenden Kräften her.‘ (S. 52) Entsprechend könne der ‚geschichtliche Prozeß, in dem die chinesische Patrimonialbürokratie geworden ist und sich durchgesetzt hat, ... als Spannungsfeld zwischen den beiden idealtypischen Polen des ‚reinen‘ und ‚ständischen‘ Patrimonialismus‘, als Resultante jener im Kampf um die realen Unterlagen der Macht in den traditionellen Staatsgebilden sich ergebenden Konfliktdynamik begriffen werden. Im Anschluß an die Darstellung dieses Weberschen Theorems gibt Z. eine ‚schematische Übersicht zur Verknüpfung mit der China-Studie‘, genauer: ihren herrschaftssoziologischen Aspekten (S. 57–58).

Sodann folgt der dritte Abschnitt unter dem Titel ‚Gesichtspunkte zur Kritik‘ (S. 59–90), in denen er lose der genannten thesenartigen Zusammenstellung folgt. Nach einigen vor allem bei K.A. Wittfogel ansetzenden und zur Kritik an diesem W. EBERHARDS

*Conquerors and Rulers* (Bes. dort Kap.III, Abschn.III, S. 74ff.) heranziehenden Bemerkungen zu „Wasserbau und ‚Orientalische Despotie‘“ (S.59–64), wo er jedoch über eine klärende Darstellung der Aussagen Webers in *GAR*, Bd.I, S. 189ff. und *WuG*, S. 775f. nicht hinauskommt, wendet Z. sich besonders dem Begriff der „Gentry“-Gesellschaft“ zu (S. 64–78).

In der „spezifisch chinesischen Entwicklung des Feudalismus“ sieht Z. die wichtigste der für die Vorherrschaft des patrimonialen Zentralismus günstigen Prädispositionen. Als die „erste Phase der Entfeudalisierung“ sieht Z. „die Verschiebung innerhalb der Versorgungsgrundlage des Verwaltungsstabes“ an, wo „an die Stelle von Lehen ... zunehmend Pfründen“ treten (S.67). Als zwei wichtige Merkmale, die Weber der chinesischen Gesellschaftsverfassung zuspricht, greift Z. neben dem „Fehlen einer Grundherrenschaft, also eines lokalen herrschaftsfähigen Honoratiorentums“ (Weber) die „besonders weitgehende Befriedung des Weltreichs seit der Fertigstellung der großen Mauer, welche ... seitdem die Expansion nur auf Gebiete ... richtete, welche mit den Streitkräften eines relativ überaus geringen Berufsheeres in Abhängigkeit zu halten waren“ (*WuG*, S. 778) auf und stimmt Weber nur insofern nicht zu, als er die Abwehr und Ablenkungsfunktion der Mauer gegen Steppenvölker, von der Weber spricht, bestreitet und stattdessen die „längeren Epochen der ‚Befriedung‘ größter Landesteile ... im Bereich natürlicher Voraussetzungen am ehesten auf das Zusammentreffen einer relativen ethnischen Homogenität mit geographischer Isolation“ zurückzuführen vorschlägt (S.69). Sodann differenziert Z. eine Inadäquanz des Begriffes „Gentry-Gesellschaft“ für China heraus, wobei Eberhards ‚Gentry‘-Begriff – in *Conquerors and Rulers*, S. 42–47, dargestellt: „The gentry was not powerful because it owned land, but it combined power and landed property, each one creating or maintaining the other“ (ebd., S.46) – zu Webers Rede von dem Fehlen eines „lokalen herrschaftsfähigen Honoratiorentums“ in Gegensatz gestellt wird. (S.73). Diesen Widerspruch sucht Z. zu klären, indem er der Frage nach der sozialen Mobilität und Schichtung im Zusammenhang mit der Praxis der Beamtenauslese und -anstellung (gestützt vor allem auf HO Ping-tis *The Ladder of Success in Imperial China*) nachgeht und zu dem Schluß kommt:

Das Schichtungsprinzip, das von den Institutionen des bürokratischen Patrimonialismus eingeführt worden war, übte einen derartigen Sog auf das gesamte Gefüge der Gesellschaft aus, daß sich auch in ihrem ‚politikfreien‘, außerinstitutionellen Bereich eine Alternative zu diesem Prinzip nicht entwickeln konnte. Wenn irgendein kollektives ‚Subjekt‘ als gegenläufige Kraft zu den von der patrimonialen Staatsspitze ausgehenden politischen Handlungen vorgestellt werden kann, so ist es am ehesten in den Reihen des Beamtentums selbst zu suchen, dessen sich jene Handlungen bedienen mußten; hier scheint in der Tat in einem ‚System‘ verklammert, eingebunden gewesen zu sein, was in der ‚ständischen‘ Entwicklung des alteuropäischen Staates institutionell in verschiedenen Richtungen auseinandergefallen war.“ (S. 83f.)

So kommt Z. zu dem Ausdruck von der „Verklammerung gegenläufiger Kräfte“, den er in Webers „Theorem zur chinesischen Patrimonialbürokratie“ dem Sinn nach schon vorfindet, und den er im folgenden (S. 84–90) weiter expliziert. Z. sieht richtig, daß die „rationale“ Funktion, die Weber der Zweiteilung der Oberschicht in Pfründner und Pfründenanwälter unterstellt und die sich in anderer Hinsicht als „Irrationalität“ auswirkte, am besten von der wechselnden Kontingentierung der Maximalquoten erfolgreicher Examinanden her aufgeschlüsselt werden kann (S. 84). „Mit der Kontingentierung der Examina,

die ‚in dieser Krippe (der Pfründen, *Erg. d. Rez.*) mitgefüttert zu werden. ... Anwartschaft gaben‘ (*GAR*, Bd.I, S. 375), wurde nun Weber zufolge unter den Pfründensuchenden ein Konkurrenzverhältnis verschärft, welches ohnehin schon durch die krasse quantitative Disproportion der Gesamtzahl zugelassener Prüfungsquoten zur Zahl der besetzbaren Pfründenstellen gegeben war.“ (S. 87) Darüber hinaus war nach Weber auch jeder einzelne Beamte infolge des durch den dreijährigen Versetzungsrhythmus bewirkten ständigen Wechsel seiner Chancen der „Konkurrent jedes anderen um die Pfründe. Ihre Lage war infolge dieser Unmöglichkeit, ihre persönlichen Interessen zu vereinigen, gänzlich prekär nach oben: die ganze autoritäre innere Gebundenheit dieses Beamtentums hing damit zusammen“ (*GAR*, Bd.I, S. 346), wonach Weber zu der Aussage kommt, daß die Einnahmehancen nicht „individuell appropriiert (waren), sondern: dem Stande dieser versetzbaren Beamten als *G a n z e m*“ (ebd., S. 347), was eine Interessensolidarität dieses Ganzen stützte, durch die Reformen behindert oder verhindert wurden. Z. faßt diesen Sachverhalt zusammen und schreibt von den zwei konträren Seiten, die das Pfründensystem aufwies: „die eine, nach Weber ‚rationale‘, die ihre Funktion zugunsten der herrschenden Position und auf Kosten des einzelnen Beamten-Untertanen erfüllte; sowie eine andere, welche die Gesamtheit der Beamten auf Kosten herrscherlicher Rationalität stützte. Diese durchgängige Ambivalenz der Institutionen weist ... zugleich einen Weg zur Klärung jener perennierenden Spannung innerhalb der Traditionen politischen Ordnungsdenkens in China ...“ (S. 88)

Die historische Wurzel dieser Ambivalenz sieht Z. zu Recht in dem „klugen Kompromiß zwischen einerseits den Machtinteressen und andererseits dem *Legitimations*interesse der herrschenden Schicht“ (*GAR*, Bd.I, S. 452) zur Zeit der Reichseinkung, einem Kompromiß zwischen dem *li* der Konfuzianer und dem *fa* der Legisten. Diesem dritten, dem konstruktivsten Abschnitt des für sich gesehen insgesamt gelungenen ersten Teiles der Arbeit ist noch ein „Exkurs zu zwei Aspekten des Literaten-Beamtentums“ als vierter Abschnitt angefügt (S. 90–97).

Der erste Aspekt betrifft das „Verhältnis Charisma-Amt“. Ausgehend von Webers Beobachtung „charismatischer“ Züge am chinesischen Literaten-Beamtentum bezeichnet Z. jene Züge als nicht mehr charismatisch im genuinen Sinne eines initiierenden, voll zum Tragen kommenden Legitimationsprinzips, sondern als Ergebnis eines Prozesses der Veralltäglichung, bei dem das charismatische Element nur noch formalisiert als „verwaltetes“ erscheint, als „formalisierter Restbestand einer ehemals umfassenden Herrschaftsstruktur, die in eine traditionale übergegangen war, welche unter den besonderen Bedingungen der chinesischen Geschichte einer spezifisch ‚charismafeindlichen‘ Organisationsform bedurfte, um zu überdauern: der Bürokratie“ (S. 91), und er definiert dieses partielle charismatische Restmoment als „Qualität der Organisation“, die das Funktionieren des Herrschaftssystems gewährleistet (S. 92). Der zweite Aspekt betrifft die „kirchenstaatliche“ Seite des konfuzianischen Beamtentums, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll.

In der vom Patrimonialismus-Begriff Webers ausgehenden Darstellung schildert Z., immer wieder auf Webers Ausführungen Bezug nehmend und neuere sinologische (ausschließlich in westlichen Sprachen verfaßte) Literatur zur Stützung oder Differenzierung mancher Aspekte hinzuziehend, die schon bei Weber dargelegten Züge der historischen Herrschaftssoziologie Chinas; daß er dabei einen Aspekt der komplexen China-Betrachtung Webers herausschält, den herrschaftssoziologischen, bedeutet indes eine Einschränkung auf ein besonderes Bündel soziologischer Fragestellungen, dessen Bezugsrahmen Z. selbst nicht mehr reflektiert. Dieser Mangel gewinnt umso mehr an Gewicht, als Z.

über eine Explikation des von Weber bereits Gesagten nicht hinauskommt. Als Explikation hat dieser Teil des Buches jedoch einen gewissen Wert, liegt darin doch die Chance der Stimulierung sozialwissenschaftlich arbeitender Chinawissenschaft. Am meisten Bedeutung wird in diesem Zusammenhang dann zweifellos der Herausarbeitung dessen, was Z. die „Verklammerung gegenläufiger Kräfte“ im Zusammenhang mit Webers „Theorem zur chinesischen Patrimonialbürokratie“ nennt, zukommen.

Der zweite Teil des Buches, „Die Religionssoziologie Webers als Ausgangspunkt zur Deutung des epochalen Wandels in China“ (S. 98–166), den Z. unter die Leitfrage stellt, „welcher Zugang zur Deutung des epochalen gesellschaftlichen Wandels in China ... aus der Soziologie Max Webers erschließbar“ sei, und den er darüber hinaus auf die „Problematik der Übertragbarkeit ... der ‚Protestantismus-These‘ auf das China der Gegenwart“ beschränkt, zerfällt in drei Abschnitte: 1. „Die Protestantismus-These als paradigmatischer Zugang zum Phänomen der Modernisierung“ (S. 98–115); 2. „Askese und Innovation: Die grundsätzliche Bedeutung des Verhältnisses zur ‚Welt‘ in Webers Religionssoziologie“ (S. 115–139); 3. „Anpassung an ‚Welt‘, Umgestaltung von ‚Welt‘ – eine Hypothese zum Wandel der gesellschaftlichen Normen und Werte im China der Gegenwart“ (S. 139–166).

Ausgehend von dem im Bereich des anglo-amerikanischen Strukturfunktionalismus in Umlauf gebrachten Begriff einer „Protestant ethic analogy“, wobei Z. vor allem auf Robert N. BELLAHs Artikel „Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia“, in: *Journal of Social Issues* 19 (1963), S. 52–60, aufbaut, führt er eine ganze Reihe von skeptischen Fragen gegen solch eine Analogiebildung an, denen er sich dann allerdings nicht zuwendet, sondern stattdessen einen anderen Weg wählt: „Nur im Rückgriff auf einige elementaren Fragen der Interpretation zur Protestantismus-These kann präzisiert werden, was in einer Analogiebildung wozu und auf welchem Wege sinnvollerweise zueinander in Beziehung gebracht werden kann.“ (S. 100) Z. erörtert sodann in ziemlich umständlicher Weise die Applikabilität der Protestantismus-These zur Untersuchung von Modernisierung in außereuropäischen Kulturen. Dabei führt er den Begriff der „Kontaktmetamorphose“ für den englischen Begriff „impact“ ein (S. 104) und betont, daß „die Bildung einer Analogie zur Prot.-These ... in keinem Fall von der historischen Spezifität (sowohl) des okzidentalen Kulturzusammenhanges“ werde absehen können (S. 105), daß „die ‚Immanenz‘ des Objekt-Kontextes methodischen Vorrang besitzen“ müsse (S. 106). An dieser Stelle wäre eine methodologische Vertiefung wünschenswert gewesen. Zu einer solchen Vertiefung trägt auch der folgende Absatz über „die zwei unterschiedlichen logischen Schichten der Protestantismus-Studie“ (S. 107–111) nichts nennenswertes bei. Bei der ersten Schicht handelt es sich um die Herstellung einer „in h a l t l i c h e n A f f i n i t ä t“ jener Phänomene, die in die idealtypischen Konstrukte ‚protestantische Ethik‘ und ‚kapitalistischer Geist‘ eingehen“ (J. MATTHES, *Kirche und Gesellschaft*, S. 59); bei der zweiten um die Herstellung eines „K a u s a l n e x u s“ zwischen protestantischer Ethik, kapitalistischem Geist und kapitalistischem System“ (ebd.).

Sodann zieht Z. einige Schlußfolgerungen (S. 111–115), wobei er, ausgehend von seiner Behandlung der Prot.-These und möglicher Analogiebildungen, eine spezielle Fragestellung im Hinblick auf China zu entwickeln trachtet. Weber versuchte, „im Fließbild gesellschaftlich-kultureller Evolution ... die Stellen auszumachen, an denen die Kräfte freigesetzt wurden, welche der Entwicklung die neue Richtung gaben: die ‚Umschlagplätze‘ einer bestimmten protestantischen Religiosität in ‚Welthandeln‘“ (S. 112). Entsprechend fragt Z.: „Wo sind im Falle Chinas zwei derartige ‚Größen‘ (des Überbaus, *Erg.d.Rez.*), die analog zum ‚Geist‘ des Kapitalismus und den alltagsethisch relevanten

Seiten der ‚Prot.-Ethik‘ historisch individuierbar wären und deren Verknüpfung Licht auf das Charakteristische der neuen Entwicklung Chinas werfen könnte?“ (S. 113) Und Z. sieht sich in einer Aporie, die in den „umwälzenden Entwicklungen Chinas im 20. Jahrhundert“, die „von einem ‚neuen‘ China zu sprechen“ Anlaß geben (S. 112), begründet liegt. Hierin ist denn auch die fundamentale Schwäche des zweiten (religionssoziologischen) Teiles zu sehen. Z. gewinnt zwar am Schluß seiner Diskussion der „logischen Struktur“ der Prot.-These die zum Teil richtige Einsicht, daß „von einer ‚Protestantismus-These‘ als einem gegenüber Webers restlichem Werk autonomen Theorem in korrekter Weise nur im Hinblick auf die hermeneutische Schicht des Aufsatzes über die ‚Protestantische Ethik‘ gesprochen werden“ könne (S. 111), doch wenn er schreibt, es sei fraglich, ob die Suche nach einer „modernen“ Analogie zur ‚Protestantischen Ethik‘ überhaupt einen Sinn hat“ (S. 114), wird offenkundig, daß Z. dem Problem der „Modernisierung“ ausweicht.

So zerrinnt ihm der methodische Ansatz Webers hinsichtlich möglicher Erklärung von Entwicklungen in der neueren Geschichte Chinas vollends, und er beschränkt sich auf die Hoffnung: „Einzelne Aspekte dessen, was unter der Chiffre ‚Protestantismus-These‘ in Webers übriges Werk eingegangen ist, könnten ... Bezugspunkte für eine Aktualisierung Webers abgeben, die für den Versuch einer Deutung der epochalen Wandlungen Chinas mehr Gewinn zu bringen versprechen.“ (S. 115)

Stellt man dies Z.s „Leitfrage“, unter die er den zweiten Teil stellt (s.o.), gegenüber, ergeben sich begründete Zweifel daran, ob Z. diese Leitfrage überhaupt ernst genommen hat. Zwar kündigt er schon auf S. 98 seine Einschränkung auf religionssoziologische Aspekte an, (wobei unklar bleibt, was er unter der in der soziologischen Diskussion nicht eindeutig bestimmten Bezeichnung „Religionssoziologie“ versteht), ohne doch diesen Schritt zu begründen; und man gewinnt gerade bei der Lektüre der vorbereitenden Überlegungen zur Protestantismus-These als paradigmatischem Zugang zum Phänomen der Modernisierung (bis S. 115) bisweilen den Eindruck, als wüßte der Autor bereits längst, worauf er dann schließlich hinaus will, halte es aber dennoch für angebracht, auf über einem Dutzend Seiten, methodologische Erörterung eher vortäuschend denn vollziehend, um den heißen Brei der Probleme differenzieller Soziologie zu schleichen, und man wird den Verdacht nicht los, er habe seine recht dürftige These durch Aufblähung gewichtiger erscheinen lassen wollen.

Im zweiten Abschnitt beschäftigt sich Z. mit einem Aspekt aus Webers Soziologie, dem Verhältnis von Askese zu Innovation, dem Verhältnis zur „Welt“, dem grundsätzliche Bedeutung in Webers Religionssoziologie zukomme. Dort stellt Z. zunächst im Anschluß an Bellah „die Protestantismus-These als Paradigma für umfassende Prozesse gesellschaftlicher Innovation“ (S. 115–117) und sodann den Gedanken Webers von der „Askese als Motor von Innovation“ (S. 117–130) dar. Weiterhin beschäftigt er sich mit dem wissenssoziologischen Ansatz Webers vom „Spannungsverhältnis zur Welt“, woran er einige stimulierende Gedanken zum „Verhältnis zwischen Intellektuellen- und Volksreligiosität“ anschließt (S. 136ff.).

Webers Aussage: „Der konfuzianische Rationalismus bedeutet rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus: rationale Beherrschung der Welt.“ (GAR, Bd.I, S. 534) bildet den Auftakt zum dritten und letzten Abschnitt „Anpassung an ‚Welt‘, Umgestaltung von ‚Welt‘ – eine Hypothese zum Wandel der gesellschaftlichen Normen und Werte im China der Gegenwart“ (S. 139), der seinen Ausgang von Webers letztem Abschnitt der China-Studie „Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus“ (GAR, Bd.I, S. 512–536) nimmt. Der als „Prämissen“ titulierte Beschäftigung mit diesem Text

Webers folgt eine „Hypothese“ (S. 147ff.), die sich, die Thematik M. MEISNERS, „Utopian Goals and Ascetic Values in Chinese Communist Ideology“, in: *Journal of Asian Studies* 28 (1968), S. 101–110, aufgreifend, dem gegenwärtigen China zuwendet und mit dem Satz endet: „Jedenfalls darf angenommen werden, daß jenes bisher in China für das kognitive wie auch für das aktive Verhältnis zur ‚Welt‘ konstitutive gesellschaftliche Grundregulativ ... aus den Angeln gehoben und in einschneidender Weise umgeformt wird...“ (S. 150). Erläuterungen zur Hypothese füllen die letzten 16 Seiten der Ausführungen. Absicht der hier zur Diskussion gestellten Hypothese sei es, „einen Beitrag zur Abwägung der Chancen zu leisten, die dem chinesischen Kommunismus zur Realisierung der von ihm selbst gesetzten Ziele zugesprochen werden können“ (S. 151f.). In einer durch die Maotsetung-Ideen ausgedrückten „eschatologische(n) Spannung“ werde auf dem Gebiet des Überbaus ein unter strukturellem Aspekt neues Verhältnis zur „Welt“ vermittels eines transzendenten „Hebels“ im Sinne marxistischer Geschichtsteologie auf der Ebene der Kommunikation im weitesten Sinne geschaffen. Hier versäumt Z. allerdings, auf das Problem der Massenkommunikation in der VR China irgendwie einzugehen. Zum Schluß versucht Z. einen Ausblick, bei dem er sich wieder herrschaftssoziologischer Ansätze bei Weber bedient. So sieht er in der „organisierten Dauerpräsenz des Staates ... den realen Hintergrund des auf Dauer gesehen aussichtslosen Kampfes, den das revolutionäre Charisma gegen die Erosivkraft des von Weber als ‚Veralltäglichung‘ beschriebenen Prozesses führt.“ (S. 165) Dieser Kampf weise darauf hin, daß „gerade die Richtung, in der sich die gesellschaftliche Realität zu entwickeln scheint, der Anlaß zu einem Vorgang werden könnte, in dessen Verlauf die derzeit nur in Kombination mit Loyalität zur Partei und mit Disziplin innerhalb der Partei sanktionierten Leitwerte der ‚permanenten Revolution‘ sich verselbständigen und sich letzten Endes gegen die Stabilität des Systems werden, durch dessen Macht sie erst zu ihrer geschichtlichen Wirkung gekommen waren.“ (ebd.)

Insgesamt gesehen wird die Arbeit von Z., die neben einem Literaturverzeichnis (S. 167–174) ein Personen- und ein dürftiges Sachwortregister enthält, ihrem Anspruch nicht gerecht; der Grund dafür dürfte auch in der Komplexität der Gegenstände ‚China‘ und ‚Soziologie Max Webers‘ zu suchen sein. Hervorzuheben ist die solide Darstellung des Weberschen Konzepts von der „Patrimonialbürokratie“ im ersten Teil. Indes leistet dieser erste Teil keinen nennenswerten Beitrag zur Hypothese des zweiten Teiles, wie überhaupt diese beiden Teile selbständig nebeneinanderstehen; der Versuch in der Einleitung, die beiden Teile zu verklammern, bringt zudem weniger eine Orientierung mit sich, sondern verdunkelt eher. Und sollte – der Verdacht drängt sich zumindest auf – die illustre Hypothese, in der die Veränderung des Verhältnisses zur „Welt“ wie auch das „Anwachsen des Staates“, also ein religionssoziologischer und ein herrschaftssoziologischer Aspekt, miteinander verknüpft werden, zum Zwecke der Einheitsstiftung hinzugefügt worden sein, so war dieser Versuch nicht nur erfolglos, sondern es ist dabei auch eine Hypothese zustandegekommen, die wohl mehr über des Verfassers Erwartung hinsichtlich der zukünftigen Entwicklung der VR China aussagt, als daß sie einen fruchtbaren Zugang zu einem besseren Verständnis der Entwicklung des Sozialismus in China weist. Auch in anderer Hinsicht ist die Anlage der Arbeit recht inkonsistent. So bewirkt das Hin- und Herspringen zwischen Erörterungen von Aspekten der Weberschen Soziologie und der besonderen Bezugnahme auf China das Fehlen einer stringenten Durchführung.

Methodologische Erörterungen, die immer wieder aufgenommen werden, bleiben – vor allem im zweiten Teil – zu dürftig und zeigen in ihrer sprachlichen Darstellung noch allzu große Diffusion. Geradezu erstaunlich ist, daß Z. keinerlei Notiz von den anderen Arbeiten Webers zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ nimmt. Denn es liegt doch



wohl auf der Hand, daß all diese Arbeiten in einem inneren Zusammenhang stehen, der für den Stellenwert der je einzelnen Arbeiten von großer Wichtigkeit und für die Einsicht in Webers Fragestellung hinsichtlich der Gegenüberstellung von okzidentaler und nicht-okzidentaler Entwicklung von geradezu ausschlaggebender Bedeutung ist.

Immerhin aber ist Z.s Arbeit der erste Versuch, das „Desiderat Max Weber“, das in der soziologischen wie in der sinologischen Fachrichtung zu konstatieren ist, neu aufzugreifen, und darin liegt zweifellos ihr Verdienst. Gerade die Einsicht in die Schwächen der Arbeit könnten ein fruchtbringendes Stimulans für eine weitere Beschäftigung mit der angesprochenen Thematik werden und so die Entwicklung einer regional- bzw. speziell China-bezogenen Sozialwissenschaft in Deutschland begünstigen. Jedoch darf sich solche Beschäftigung nicht auf methodische Reflexionen beschränken, ohne die sie freilich blind bliebe, sondern sie wird erst dann einen Erkenntnisfortschritt ermöglichen können, wenn sie sich auch um stärkere Erhellung und Darstellung dessen bemüht, was als das empirische Substrat bezeichnet werden kann, ohne das jede soziologische Theoriebildung leer bleiben wird.

Von einer Arbeit, die wie die vorliegende unter die eingangs zitierte Leitfrage gestellt ist, wird man dreierlei fordern müssen: 1. eine kritische Bestimmung der „Soziologie Max Webers“ unter dem Gesichtspunkt neuerer soziologischer Theorieansätze; 2. Erörterung der Tragfähigkeit Weberscher Theoreme zur Erklärung (bestimmter Aspekte) der chinesischen Gesellschaft; 3. Darlegung der Aussagen Webers über China unter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der letzten fünfzig Jahre. (Eine kritische Neuausgabe der Aufsätze zur Religionssoziologie wäre für eine solche Unternehmung eine große Hilfe.)

Es soll zum Abschluß nicht versäumt werden, zu betonen, wie wünschenswert eine stärkere Kenntnisnahme sowohl allgemeiner als auch mit China befaßter soziologischer Arbeiten von sinologischer Seite ist, was dort einem methodisch sicheren Gang Vorschub leisten und schließlich auch auf die Soziologie zurückwirken könnte, die sich gerade auch vor dem Hintergrund ihres noch nicht ausgestandenen Streites über die Frage des Vorhandenseins von historisch invarianten Gesetzen auf Bereiche wie die Geschichte Chinas ausdehnt.

Helwig Schmidt-Glintzer (München)

