

im „Systemrausch der Jahrhundertwende transzendental besonnen“ (350) bleibt. Einzig ihm gelingt der „transzendente Transzensus“ (357f.). Dies macht sein Werk zum Mittel der Wahl für das „gegenwärtige Zeitalter vollendeter Nicht-Besinnung“ (351).

Die beeindruckende Zusammenfassung einer beeindruckenden Lebensleistung. Weil es J. immer – und gerade in seinem Eintreten für das System Fichtes – um die Wahrheitsfrage ging, seien Rückfragen erlaubt: 1) J. hat sich große Verdienste um die Aufschlüsselung der schwierigen Werke in Fichtes mittleren, nicht akademischen Schaffensjahren erworben (1801–1807). Dass er sie den letzten wiederum äußerst fruchtbaren und, als erneut akademischen, didaktisch wesentlich besser aufbereiteten Jahren (1810–1814) vorzieht und zum allein gültigen hermeneutischen Schlüssel dieser macht (so in der Abwehr der Kritik P. Baumanns an der WL 1812 [310f.]), ist eine weitreichende Entscheidung, über die weiter zu diskutieren wäre. 2) Wie verhalten sich „transzendental-kritische negative Theologie“ (273) und Erscheinungslehre zueinander? Müsste „Unbegreiflichkeit und Unsagbarkeit“ (246) nicht zumindest partiell aufgebrochen werden, wenn der Unsägliche erscheint? J. legt großes Gewicht „auf den Gipfelsatz von Fichtes Religionslehre: ‚Die Liebe ist höher denn alle Vernunft‘“ (201) und widmet dieser Erkenntnis – auch in Abgrenzung zur Stellung der Liebe bei Schelling und Hegel – ein eigenes Kap. (200–214). Im Folgenden steht diese Einsicht allerdings ähnlich isoliert da wie in Fichtes Gesamtwerk: Als sei der Gedanke der „Amor Dei“ (213) nie benannt worden, heißt es weiterhin, vom Absoluten lasse sich nicht mehr aussagen, als dass es „Licht und Leben, aktives Wesen – esse in mero actu – ohne jedes weiter bestimmendes (!) Prädikat“ (272) sei. 3) Fichte war angetreten als Apostel des Ich und der Freiheit; der Durchbruch zum Absoluten, lässt ihn von notwendiger Selbstvernichtung sprechen: „Das ‚Subjekt‘ ist kein Tätiges, das als substantia cogitans hinter dem Tun des Vorstellens steckt“, gibt J. Nietzsche Recht. Mit dieser Entdeckung beginne aber „nicht eine nihilistische Antimetaphysik, sondern die Wissenschaftslehre der Tathandlung. Und diese vollendet sich im Aufstieg zur absoluten Quelle von Licht und Leben, zu Gott als dem esse in mero actu und als dem unbegreiflich Unsagbaren“ (356). Dass in der Aufgabe der realen Freiheit des Einzelnen, meiner wie deiner, diese „in den absoluten Freiheitsgrund übergeht“ (311), ist erfreulich, aber nicht auch ein untröstlicher Verlust, weil vielleicht Qualitäten, nicht aber Personen in einer Aufhebung im Größeren und Ganzen bewahrt werden können? 4) Wenn es den Einzelnen zuletzt eigentlich nicht gibt, und er zum bloßen Umschlagplatz einer Liebe wird, „mit der Gott sich selbst liebt in uns“ (213), ist dann der immer wieder in aller Deutlichkeit abgelehnte Zusammenfall des Absoluten mit seinem Dasein nicht letztlich unausweichlich? Es scheint, als stünden hier noch Klärungen an, wenn es einerseits wiederholt heißt, „das absolute Wissen [sei] gar nicht der Äther des Absoluten selbst“ (124), andererseits auf den letzten Seiten die schon hegelsch anmutenden Formulierung begegnet: In der „höchsten Wechselbestimmung von Sein und Ich wird die an sich leere Reflexionsform lebensvoll und das an sich undurchdringliche göttliche Leben hell und bewusst. (...) Das Absolute [geht] so in das andere außer ihm (...) über, daß es im Anderssein bei sich selber bleibt“ (349).

Der Disput geht also – bereichert um die zusammenfassende Wortmeldung eines der verdienstreichsten unter den Fichte-Forschern – weiter. F. v. HEEREMAN

CARROLL, ANTHONY J., *Protestant Modernity. Weber, Secularization, and Protestantism*. Scranton, Pa. [u.a.]: University of Scranton Press 2007. XVIII/303 S., ISBN 978-1-589-66163-9.

Die Idee, wichtige Züge klassischer Werke der Sozialtheorie auf den religiösen Hintergrund ihrer Verfasser zurückzuführen, ist nicht wirklich neu. Im Falle Max Webers hat z.B. schon in den späten sechziger Jahren der in Österreich geborene Soziologe Werner Stark darauf hingewiesen, dass Weber zentrale Aspekte des katholischen Glaubens nie angemessen verstanden habe und dass diese Tatsache in seinem ganzen Werk spürbar sei. Der prominente britische Theologe John Milbank hat in seinem weitverbreiteten Buch „Theology and Social Theory“ einige recht pauschale Bemerkungen über eine angebliche „protestantische Meta-Erzählung“ in Webers Werk gemacht; und Friedrich Wilhelm

Graf, der deutsche evangelische Theologe, hat aufgedeckt, woher das anti-lutherische Verständnis des Protestantismus bei Weber kam.

Aber niemand hat sich bisher Webers gigantisches Lebenswerk unter diesem Gesichtspunkt als Ganzes vorgenommen und gefragt, in welchem Ausmaß man behaupten kann, dass nicht nur Webers explizite Äußerungen über die verschiedenen Formen des Christentums eine Schlagseite in der Richtung des radikalen Protestantismus haben, sondern sein ganzer theoretischer Ansatz einschließlich wesentlicher von ihm vorgenommener begrifflicher Unterscheidungen.

In seinem Buch hat sich Anthony Carroll dieses ehrgeizige Ziel gesetzt. Er bezieht sich auf „hermeneutical judgments conditioning Weber’s sociological typology, theological sources shaping Weber’s arguments, biographical material influencing Weber’s own intellectual and emotional character, and the historical situation of the newly formed German nation state“ (XIII), um vor allem in Webers Theorie der Säkularisierung das protestantische Erbe nachzuweisen. Es ist nicht völlig überraschend, dass niemand vor Carroll sich dieser Aufgabe gestellt hat, da – wie er richtig feststellt – „contemporary social theory is in danger of projecting current confessional ecumenism or even irrelevance onto previous generations“ (XIV).

Carroll wählt das Thema Säkularisierung als seinen Ausgangspunkt. Obwohl Weber häufig als eine der Hauptquellen der späteren Säkularisierungstheorie zitiert wird, ist nicht wirklich klar, was sein Verständnis eines Begriffs war, den er nur selten verwendete. Glücklicherweise macht Carroll ganz deutlich, dass „Entzauberung“, ein Begriff, der nun gewiss zentral für Weber war, nicht mit „Säkularisierung“ zusammenfällt, sondern eher „Entmagisierung“ bedeutet – was nun eben unter modernen Bedingungen Raum für nicht-magische Religionen ließe.

Im ersten (von fünf) Kap. gibt der Verf. einen kompetenten Überblick über einige historische und systematische Aspekte moderner Säkularisierungsprozesse. Er besteht z.B. auf der Tatsache, dass die französischen Revolutionäre von 1789 nicht von anti-religiösem Eifer getrieben waren, und er zeigt, wie im Werk von protestantischen Theologen wie Friedrich Gogarten die Idee der Säkularisierung als der legitimen und sogar unvermeidlichen Konsequenz des christlichen Glaubens (26) den Weg bereitete für eine Freisetzung der Welt von allem mythischen Verständnis – ein Prozess, den andere freilich als eine Art Selbstsäkularisierung des Protestantismus interpretieren.

Das zweite Kap. bereitet den Boden für die nähere Untersuchung Webers, indem wichtige Affinitäten zwischen Weber und einigen der Theologen seiner Zeit nachgezeichnet werden, Ähnlichkeiten z.B. in der Zurückweisung metaphysischer Ansprüche der Religion und in der Konzentration auf ethische Perspektiven (61). Außerdem rekonstruiert der Autor hier die wichtigsten Positionen in den soziologischen Debatten über Weber nach Reinhard Bendix’ Monographie, z.B. in den Schriften von Tenbruck, Winkelmann, Riesebrodt, Schluchter, Hennis u. a. Es ist sehr selten, dass ein englischsprachiger Autor den verwickelten deutschen Auseinandersetzungen so viel Aufmerksamkeit zollt, wobei in diesem Fall die deutschen Debatten eben wirklich die fruchtbarsten waren. Wichtige Beiträge in anderen Sprachen werden außerdem herangezogen.

Die Hauptkap. (drei und vier) beschäftigen sich mit Webers vergleichenden Studien zu den Weltreligionen einerseits, seiner systematischen Religionssoziologie, wie sie in „Wirtschaft und Gesellschaft“ publiziert wurde, andererseits. Diese beiden Kap. sind wirklich innovativ und enorm lehrreich. Für Carroll ist der entscheidende Punkt in Webers Verständnis von Säkularisierung sein Begriff der Askese. Askese ist das Bindeglied zwischen dem Protestantismus und dem Geist des Kapitalismus: „Thus, the secularisation of asceticism, that is, the transformation of the religious understanding of following a vocation in a monastery into the Protestant understanding of following a calling in the secular or worldly realm of modern labour, is the basic narrative“ (86) von Webers berühmtem Essay. Alle menschliche Vermittlung des Heils ist für Weber, wie es für Calvin gewesen war, „magisch“. Obwohl Entzauberung als Entmagisierung als solche nicht Säkularisierung bedeutet, verstärkt diese Kategorie doch ein Verständnis des christlichen Glaubens, in dem kein Platz ist für innerweltliche Kontemplation und in dem die Unterscheidung zwischen Handeln und Kontemplation übertrieben scharf ausfällt. Carroll zeigt sehr detailliert, wie wenig Weber die Innovationen der „katholischen Reforma-

tion“ verstand. Das ist nicht einfach eine Lücke in seinem Geschichtsbild, sondern verzerrt seinen ganzen begrifflichen Ansatz. „Clearly, Weber understands the Catholic or Counter Reformation innovation, as typified in the Jesuit order, to be one of asceticism and not one of mysticism“ (168). Pater Carroll, der ja selbst ein Jesuit ist, verteidigt die jesuitische Orientierung („in actione contemplativus“) und das alte benediktinische „ora et labora“ gegen eine begriffliche Zwangsjacke („ora aut labora“, Handeln oder Kontemplation). In einer der besten Passagen des Buches zeigt der Autor, wie sogar in Wolfgang Schluchters peinlich genauer Revision der weberschen Begrifflichkeit eine reformiert-protestantische Interpretation sakramentaler Gnadenvermittlung als eines Hindernisses für Weltbeherrschung (175) am Werk ist. Obwohl Weber eindeutig Kombinationen von Typen zulässt und weiß, dass Unterscheidungen manchmal verschwommen ausfallen, ist er – wie Schluchter einräumen würde – nicht immer sorgfältig, wenn es um die Unterscheidung der analytischen von der historischen Ebene geht. Seine Handlungstheorie kann deshalb das Kontemplative nicht in derselben Weise in sich aufnehmen, wie dies der pragmatistischen Handlungstheorie von Dewey und Mead gelang. Wichtiger aber ist der folgende Befund: „in tying his analytical separation of asceticism and mysticism to the historical distinctions between the Occidental and the Indian salvation religions, Weber (H.J.) effectively precludes the possibility that the historical category of mysticism could have sociological significance in the Western world after the medieval Catholic organic ethics of St. Thomas Aquinas“ (173).

Carroll geht insofern über die Konzentration auf Webers Religionssoziologie hinaus, als er, wenn zwar eher kursorisch, auch Webers Rechts- und seine Herrschaftssoziologie einbezieht, v.a. sein Verständnis von Charisma. In beiden Fällen war der Einfluss protestantischer Autoren zentral, v.a. der des Kirchenhistorikers und anti-katholischen Kirchenrechtlers Rudolf Sohm. Wie andere (z.B. Ludger Honnfelder) vor Carroll gezeigt haben, konnte Weber auf dieser Grundlage dem Naturrechtsverständnis bei Thomas von Aquin nicht gerecht werden; er entwickelte ein extrem individualistisches Verständnis von Charisma, das dem Charisma der Kirche und ihrer Priester strikt entgegengesetzt war. Die zwei Münchner Reden Webers (über Wissenschaft und über Politik als Beruf) werden in diesem Rahmen als rhetorische Meisterwerke eines zeitgenössischen Propheten interpretiert, der „zum Rückzug der religiösen Sphäre in die Privatheit der inneren Überzeugungen des heroischen Individuums“ (206) aufruft. Das war eine Richtung, in die ihm einige von Webers langjährigen Freunden und Kollegen – wie Ernst Troeltsch – nicht folgen wollten.

Das letzte Kap. fasst die eindrucksvollen Argumentationen des Buches abschließend zusammen. Carroll hat meines Erachtens erfolgreich die weitverbreitete Annahme, Webers Ergebnisse beruhten auf einer konfessionsneutralen Analyse, „dekonstruiert“. Eine solche Ansicht, sagt Carroll, ist „deskriptiv falsch und theoretisch mangelhaft“ (242). Aber dieser Weber, den wir nach Lektüre dieses scharfsinnigen Buches vor uns haben, ist nicht eine mindere Figur. Für das Gespräch über die Möglichkeiten des Glaubens in unserer Zeit ist ein Max Weber, der wissentlich oder unwissentlich Teil der religiösen Debatten seiner Zeit war, eher noch interessanter als zuvor. H. JOAS

ESPINET, DAVID, *Phänomenologie des Hörens*. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger (Philosophische Untersuchungen; Band 23). Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 266 S., ISBN 978-3-16-149971-5.

Es geht Espinet (= E.) in seiner Freiburger Dissertation von vornherein um etwas ziemlich Kompliziertes. Nicht zuerst einmal um eine Phänomenologie des menschlichen Hörens, was schon viel wäre, sondern zugleich auch schon und vor allem um das ‚Hören‘ in einem metaphorischen Sinn, und dies auch wiederum nicht in einem schlicht sachlichen Zugriff, sondern im doppelten Hinblick erstens kritisch auf eine vermutete Hörvergessenheit der abendländischen Philosophiegeschichte ab Platon, und zweitens auf die Klärung des heideggerschen Anspruchs, einem ‚hörenden Denken‘ den Weg zu bereiten. E.s Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten und einleitenden will E. nachweisen, dass die Tradition der abendländischen Philosophie „hörvergessen“ und sehversessen war (3–76). Im zweiten bemüht er sich darum, das Hören, im wörtlichen und im me-