

Markus Pohlmann

Max Weber und der „konfuzianische Kapitalismus“

Die asiatische Finanzkrise hat eines mit Sicherheit gezeigt: Wie unsicher die wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Interpretationen der kapitalistischen Entwicklung in Asien sind. Die Einschätzung der Krise und die Abschätzung ihrer Auswirkungen haben die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der gängigen Interpretationen nochmals vor Augen geführt.¹ Insbesondere die These eines Zusammenhangs von Konfuzianismus und wirtschaftlicher Entwicklung wechselte mit der jeweiligen Konjunktur: Zunächst erschien der Konfuzianismus vielen im Anschluß an Weber als zentrales Entwicklungshindernis, dann aber, mit dem ökonomischen Aufstieg Japans und der asiatischen Schwellenländer, als unverzichtbarer Entwicklungsfaktor. Als sich nach der Krise eine schnelle konjunkturelle Erholung einstellte, erhielten jene Ansätze wieder Auftrieb, die von der Besonderheit und Überlegenheit des „asiatischen“ oder „ostasiatischen Kapitalismus“ ausgingen (vgl. z.B. Hamlin 2000).² Eine Verbindung von Konfuzianismus und Kapitalismus ermöglichte nicht nur die Beschreibung der ostasiatischen Länder als Region oder Teil einer Region,³ sondern bot zugleich eine Erklärung für ihren wirtschaftlichen Er-

1 Für die neomerkantilistischen Ansätze (vgl. z.B. Amsden 1989; 1990; 1994; 1997; Wade 1990; Henderson 1993; Kim 1998) lag der Krisengrund in der neoliberalen Transformation der politischen Systeme in Ostasien in den 90er Jahren. Für die neoliberalen Ansätze (vgl. z.B. Ohmae 1995; Weede 1996; Kim 1998) war er eher in dem zu langsamen Abbau von dirigistischen „neokonfuzianischen“ Staatsapparaten zu finden. Das krisengenerierende „outmoded state-directed Asian system“, so Alan Greenspan 1997, werde mit der Krise nun endlich geschliffen (Greenspan 1997 zit. in: Wade 1998). Für bekannte Ökonomen wie Krugman und Jones erschien die Krise nur als Bestätigung dessen, was man bereits früher wissen konnte: dass die Kaiser (der asiatischen Wirtschaftsentwicklung) ohne Kleider dastehen. „From the perspective of the year 2010“, so Krugman bereits Mitte der 90er Jahre, „current projections of Asian supremacy extrapolated from recent trends may well look almost as silly as 1960s-vintage forecasts of Soviet industrial supremacy did from the perspective of the Brezhnev years“ (Krugman 1996: 184).

2 „The New Asian Corporation“ (Hamlin 2000), durch die Krise gehärtet und auf Kernkompetenzen konzentriert, wird wieder als überlegene Organisationsform proklamiert.

3 „Justification for a regional focus“, so schreibt Rozman 1991, „is not hard to find. This focus is evident in the common heritage of the region, which is customarily although somewhat imprecisely, called the Confucian heritage“ (Rozman 1991: 6).

folg: den positiven Einfluß einer allgemein geteilten Kultur oder Religion. Webers Aussage wurde damit entweder bezweifelt oder durch eine Erklärung ergänzt, die dem wirtschaftsfeindlichen „intellektuellen Konfuzianismus“ (den Weber analysierte) einen wirtschaftsförderlichen „volkstümlichen Konfuzianismus“ gegenüberstellte (so z.B. Berger 1986). Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die in den 80er und 90er Jahren neu aufblühende kulturalistische Interpretation der kapitalistischen Entwicklung in Ostasien, insoweit sie mit der These des konfuzianischen Kapitalismus arbeitet, wichtige Begründungslasten nicht einlösen kann.

Zur Diskussion der Konfuzianismusthese

Der mediale und politische Erfolg einer Argumentation, die den Konfuzianismus zum zentralen Erklärungsfaktor für die ostasiatischen Wirtschaftswunder kürt, ist nicht zu unterschätzen. Sie hat in den 80er und 90er Jahren – bis zur Krise – in doppelter Weise neuen Aufschwung erfahren. In der Politik wurden unter Berufung auf den Konfuzianismus asiatische Werte betont und gegenüber den global sich ausbreitenden Prozessen von „westlicher“ Demokratisierung und Liberalisierung stark gemacht – ein politisches Spiel mit einer langen Tradition (vgl. dazu auch Möller 1995; Senghaas 1995; Lee 1995; 1997: 11ff.; Koo 1998: 9ff.). Darüber hinaus wurde die Rolle des Konfuzianismus auch in der anglo-amerikanischen Literatur neu hervorgehoben.⁴ Wie schon in der frühen Diskussion um Japan ging es um die Erklärung der kaum mehr ignorierbaren Wirtschaftswunder in Ostasien, um die Abschätzung der möglichen wirtschaftlichen Bedrohung und um die Frage, ob man von den dort praktizierten Strategien lernen könne.⁵ In den 90er Jahren reihten sich auch zahlreiche ostasiatische Wissenschaftler in den Kanon der Vertreter einer neuen Konfuzianismusthese ein (vgl. dazu Wei 1992; Cho 1994; Kim^a 1994; Kim^b 1994; Tu 1996; Kim 1996; Koh 1996 u.v.a.).⁶ Den Anlaß für

4 Die Diskussion begann in den USA bereits in den 50er und 60er Jahren im Rahmen der zu dieser Zeit zentralen Modernisierungstheorien. Der asiatische Konfuzianismus wurde in Analogie zur protestantischen Ethik als ein funktionales Äquivalent thematisiert. Eine These, die vor allem Bellah in seiner Untersuchung der japanischen Religiosität der Tokugawa-Zeit stark machte (Bellah 1957; vgl. zusammenfassend Ku 1987: 9ff.) und welche die Autoren der neuen Konfuzianismusthese in den USA in den 90er Jahren nachhaltig beeinflusst hat.

5 Oft waren und sind auch bei diesen Erklärungen nationalistische, ideologische oder einfach journalistische Motive im Spiel (vgl. Johnson 1994: 63; Lee 1997: 35). „They want to explain Asia's competitiveness“, so Johnson, „as due to primordial characteristics in order to get their own governments to protect them from it, or to cause the working people in Asian capitalist countries not to compare themselves with workers in other capitalist countries, or to find some new rallying cry for nationalism, or just to popularize very complex socio-economic developments for readers of their newspapers“ (Johnson 1994: 66).

6 Sie blieb also nicht auf die westlichen Wissenschaften beschränkt, wie Lee vermutet, wenn sie schreibt, dass die Konfuzianismusthese von westlichen Wissenschaftlern ‚entdeckt‘ und von ostasiatischen Politikern instrumentalisiert, aber von ostasiatischen Wissenschaftlern ignoriert oder abgelehnt wurde (vgl. Lee 1997: 10).

diese wieder auflebende Diskussion gaben in der Regel nicht neue Forschungsbefunde. Vielmehr inspirierte der (bisweilen spekulative) Wettstreit um die Aufdeckung der Entwicklungsrezeptur der asiatischen Schwellenländer die Autoren.⁷ Der Elan dieser Diskussion ließ erst mit der Krise Mitte/Ende der 90er Jahre kurzfristig nach.

Nach der anglo-amerikanischen Diskussion in den 80er Jahren (vgl. dazu u.a. die Arbeiten von Hofheinz/Calder 1982; Berger 1986; Dore 1987) waren es in den 90er Jahren vor allem Autoren wie S. Gordon Redding (1990), Ezra F. Vogel (1991) und Francis Fukuyama (1995), die im anglo-amerikanischen Sprachraum die Diskussion um die Konfuzianismusthese vorantrieben. Zu „Flagschiffen“ dieser Diskussion um die kulturelle Prägung wirtschaftlicher Entwicklung in den 90er Jahren wurden Samuel Huntingtons Aufsatz und Buch über den „Kampf der Kulturen“ (Huntington 1993; 1996). Er konstatierte einen zunehmenden Einfluß der konfuzianischen oder „sinischen“ Kultur auf die wirtschaftliche Entwicklung Ostasiens und verband damit große weltpolitische Spannungen (ebd.: 1993; 1996: 369ff.). Die Kennzeichnung des ostasiatischen Kapitalismus als „konfuzianischer Kapitalismus“ wurde zum gängigen Schlagwort.

Redding ging von einem breiten Katalog von Werthaltungen aus, die er auf den Konfuzianismus zurückführte. Dazu gehörten für ihn auf der individuellen Ebene ein Verständnis des Staates als „super family“, die Betonung von Harmonie in den sozialen Beziehungen und das Aufgehen des einzelnen darin, die Achtung gegenüber Hierarchie, Autorität und den regierenden Eliten, die informellen Rollenzuschreibungen, die durch die konfuzianische Erziehung abgesichert werden, die basale Rolle der Familie sowie die ständig aktualisierten Rückbezüge auf die Vergangenheit (Redding 1990: 44-52). Im Anschluß daran identifizierte er drei Faktoren, die zur Etablierung der traditionellen Struktur personalisierter Organisation geführt haben, die dann gegenüber aller westlichen Modernisierung aufrechterhalten wurde: die gesellschaftliche Unsicherheit in der Frage der Eigentumsrechte und des Vertrauens zwischen Gruppen, den Paternalismus sowie den Personalismus (ebd.: 116ff.). Der Typus personalisierter Organisation wird als ein zentrales Strukturelement des chinesischen Familiengeschäfts hervorgehoben und um andere Strukturelemente, wie z.B. die Formen horizontaler und vertikaler Kooperation, ergänzt (ebd.: 143-228). Das chinesische Familiengeschäft in Übersee sei so zu einer der effektivsten ökonomischen Kulturen in der Welt herangereift und habe ein ökonomisches System von weltweiter Bedeutung geschaffen (ebd.: 233). Ezra F. Vogel hat diese Diskussion dann von Harvard aus weiter

7 So schreibt Tu z.B.: „Our venture to explore the Confucian influence in Japan and the four Mini-Dragons is part of this international collaborative effort to come to terms with the rise of industrial Asia as a cultural phenomenon as well as an economic and political process“ (Tu 1996: 4).

befördert, als er auf die traditionellen und hybriden Institutionen eines industriellen Neokonfuzianismus hinwies. Sie könnten, so Vogel, neben allen situativen Faktoren den ökonomischen Erfolg der vier kleinen Drachen erklären (Vogel 1991: 92f.). Fukuyama⁸ hat dann jüngst nach dem „Ende der Geschichte“ die Konfuzianismusdebatte auf ihren zeitgeistigen Höhepunkt gebracht (Fukuyama 1995). Er faßt den chinesischen Konfuzianismus nicht wie Weber als „politische Religion“, sondern als „persönliche Ethik“ (ebd.: 111). Er verbindet damit – neben vielen anderen Wirkungen – vor allem einen starken Familismus, der auch nach der Industrialisierung in China, Taiwan, Hongkong und Singapur noch derselbe geblieben sei (ebd.: 123). Dieser Familismus verhinderte, dass ähnlich wie in den USA oder auch in Japan eine starke Ebene intermediärer Assoziationen entstand und damit eine hohe „Sozialität“ in Gesellschaft und Wirtschaft prägend wurde (ebd.: 45; 109-124). Dieses Fehlen einer außerhalb der Familien angesiedelten Sozialität sorgte für eine von Familien bestimmte Wirtschaft. In dieser dominierten dann wiederum aufgrund der Erbschaftsregeln und dem Mißtrauen gegenüber Personen außerhalb der Familie vergleichsweise kleine Privatunternehmen. Bei großen Unternehmen gleiche der Staat das Defizit an spontaner Sozialität aus, so dass Kleinbetriebe und große Staatsunternehmen die Wirtschaft prägten und eine gesellschaftliche „Mitte“ intermediärer Organisationen fehle. Die Varianz, die zwischen Japan, Korea und den chinesischen Gesellschaften in der Frage spontaner Sozialität besteht, wird von Fukuyama vor allem mit dem andersartigen Konfuzianismus in Japan und Südkorea begründet (ebd.: 219). Insgesamt gebe es dadurch viele Wirtschaftswunder und keineswegs nur ein Modell asiatischer Entwicklung (ebd.: 402ff.). Die Diskussion der Konfuzianismusthese in Ostasien, die ich nur bezogen auf die englisch- und deutschsprachige Literatur zur Kenntnis nehmen konnte,⁹ bewegte sich (so weit es diese betraf) in den 90er Jahren „unterhalb“ der anglo-amerikanischen Großthesen auf fast identischen Bahnen.¹⁰ Die Autoren, die die neue Konfu-

8 Fukuyama ist in Chicago geboren und hat in Harvard promoviert. Sein Ansatz ist deshalb der anglo-amerikanischen Konfuzianismuskonzeption zuzurechnen.

9 Ein Großteil der Expertenliteratur ist in der jeweiligen Landessprache verfaßt. In englisch- und deutschsprachigen Zeitschriften oder Monographien eröffnet sich nur ein begrenzter Zugang. Allerdings hatte der Verfasser durch längere Aufenthalte in Südkorea und Taiwan die Möglichkeit, über die international zugängliche Literatur hinaus Artikel, Monographien und Manuskripte zur Kenntnis zu nehmen.

10 Das Wertesystem des Konfuzianismus, so Tu Wei-Ming, bestehe immer noch in den „nachkonfuzianischen Staaten“ fort und habe als funktionales Äquivalent zur protestantischen Ethik einen neuen Kapitalismus kreiert. Auch Cho (1994) teilt diese These und identifiziert als Kernkonzept des Konfuzianismus das (in Japan allerdings weniger betonte) Konzept der Güte oder Wohltätigkeit („benevolence“), das den konfuzianischen Weg in allen drei Ökonomien in verschiedener Weise geprägt habe. Derselbe Weg der Erläuterung einer Verbindung zwischen Konfuzianismus, Kapitalismus und Staat wird von Kima 1994, Kimb 1994, Kim 1996 ebenso eingeschlagen wie von Wei (1992: 27ff.).

zianismusthese vertreten, versuchen also zu zeigen, dass sich kultureller Eigensinn gegen Verwestlichung und Säkularisierung behaupten und trotzdem bzw. gerade deswegen zum Aufstieg im kapitalistischen Weltssystem führen kann. Die starken Familienbindungen, eine starke Betonung von Bildung, die Wertschätzung der Autorität von Verwaltungs- und Regierungseliten, starke Senioritäts- und Gemeinschaftsorientierungen, personalisiertes Vertrauen sowie weltlich orientierte Prinzipien der Kultivierung des Selbst – dieses konfuzianische Erbe hat ihres Erachtens die kapitalistische Entwicklung in Ostasien in der Nachkriegszeit mit geprägt. Die starke Gewichtung sozio-kultureller Faktoren führte dann folgerichtig zur Betonung der *kulturell begründeten Diversität* kapitalistischer Entwicklung. In einem Zug wurde die weitreichende Annahme einer Kulturregion gestützt und differenziert.

Zur Kritik der neuen Konfuzianismusthese

Um den Bezugspunkt meiner Kritik an der neuen Konfuzianismusthese klarzumachen, ist es wichtig, zwei ihrer Varianten grundlegend zu unterscheiden. Die erste Variante ist als historisch-genetische These bzw. Theorie von Max Weber formuliert worden. Sie führte ihn zu seinem bis heute umstrittenen Urteil, dass neben allen sonstigen fehlenden Bedingungen auch der Konfuzianismus in China einer Entstehung des Kapitalismus nicht förderlich war. Bei dieser Theorie handelt es sich um die Bestimmung der Rolle des Konfuzianismus der Gelehrten, des „intellektuellen Konfuzianismus“, und wie er in die gesellschaftliche Ordnung Chinas in den vergangenen Jahrhunderten eingebettet war (vgl. Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus in RSI). Für den Streit um diese These hat die historische Forschung sehr viel Material zur Verfügung gestellt, und viele Experten sind heute der Meinung, dass Webers Sicht des Konfuzianismus zumindest ungenügend war (vgl. zu dieser Diskussion Zingerle 1972; Schluchter 1983; Ku 1987; Roth 1987). Die „historische Konfuzianismusthese“ darf nun aber nicht (wie häufig geschehen) mit jener These verwechselt oder vermischt werden, die wir oben diskutiert haben. Diese handelt von den aktuellen Auswirkungen des „volkstümlichen Konfuzianismus“ auf die Wirtschaftsentwicklung, also nachdem der moderne rationale Kapitalismus bereits entstanden und nach Ostasien diffundiert ist. Sie wird von mir als „neue Konfuzianismusthese“ bezeichnet. Diese zweite Variante hat erstens große Probleme mit der Grundstruktur der Erklärung und ihrer empirischen Absicherung. Zweitens läßt sie sich *nicht* auf Webers Erklärungsprogramm zurückführen. Der Rückbezug auf Weber deckt eher die Schwächen in der Begründung der neuen Konfuzianismusthese auf.

Bereits die einfachen Schritte der Argumentation der neuen Konfuzianismusthese sind bei genauerem Hinsehen mit Problemen belastet. Die erste Voraussetzung dieser These wäre eine Identifikation des volkstümlichen Konfuzi-

anismus – der eben keine Religion ist¹¹ und höchstens historisch als „politische Religion“ (Weber) bezeichnet werden konnte – als ein distinktes, die Lebensführung beeinflussendes Set an Werten. Beim „intellektuellen Konfuzianismus“ erscheint es einfacher, Schulen, Riten und elitäre Trägerschichten zu identifizieren. Zwar lassen sich für einen „populären Konfuzianismus“ auch distinkte Rituale und Überzeugungen unterscheiden, die auf den intellektuellen Konfuzianismus zurückweisen und die in den ostasiatischen Gesellschaften praktiziert oder vertreten werden. Aber der dominante Charakter des Konfuzianismus als bestimmende Kraft der Lebensführung, so mein Argument, ist selbst für die Vertreter der neuen Konfuzianismusthese kaum identifizierbar. Dies hat mehrere Gründe.

Erstens beginnen sich nach Meinung von Experten die kulturellen Muster und intellektuellen Perspektiven des Konfuzianismus bereits früh, weit vor den erzwungenen Öffnungen im 19. Jahrhundert, zu wandeln (vgl. z.B. Chung 1995: 1). Sie wurden in den verschiedenen Ländern mit unterschiedlicher Stärke westlichen Einflüssen ausgesetzt. Es entstanden postkonfuzianische Werthaltungen. *Zweitens* war und ist darüber hinaus der Konfuzianismus als Alltagsphilosophie mit vielen Religionen vermischt, zum Beispiel mit dem Christentum, dem Buddhismus oder auch dem Schamanismus¹². Mischungsverhältnisse bestimmen die Lebensführung maßgeblich (Tu 1996: 188; Kim 1996: 204; Kang 1998: 98ff.).¹³ Eine dominante Religion gebe es in Korea gerade nicht, so Kang: „Korea ist probably the only country in the world where a priest, a pastor, and a monk preside together over a state funeral“ (Kang 1998: 125). Solch starke Durchmischungen sind aber auch in Japan und Taiwan nicht untypisch (vgl. bereits Bellah 1957). *Drittens* spielt eine Rolle, dass eine distinkte gesellschaftliche Trägerschicht des Konfuzianismus – bis auf einige wenige Schulen und Tempel – nicht mehr identifizierbar ist.¹⁴ Vielmehr ist diese Kultur, die eine elitäre Identifikation ihrer Trägerschichten hervorbrachte, zu einer weniger scharf abgegrenzten, ins all-

11 Für diese Annahme sprechen gerade die zahlreichen Versuche in Geschichte und Gegenwart, doch noch eine Religion mit einer Kirchenstruktur daraus zu formen (vgl. dazu für Korea und China Kang 1998: 110; zur Unterscheidung von anderen Religionen bei Weber vgl. die Zusammenfassung von Schluchter 1983: 16ff.).

12 So wird in Korea besonders der spezifische Mix mit dem Schamanismus betont, der einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Lebensführung der Koreaner hat (vgl. z.B. Kim 1996: 223; Kang 1998: 99).

13 Kang schreibt zur Geschichte dieser „Durchmischung“ in Korea: „While in accordance with the view one takes, one might say that Confucianism was introduced to Korea no later than Buddhism, it would nonetheless be no exaggeration to say that Unified Shilla [682-918, d.V.] and Koryo [918-1392, d.V.] were Buddhist States. The history of Korean religions, then, in the period stretching from the reception of Buddhism to the end of Koryo can be designated as a history of the interrelation between archaic religions (mainly Shamanism) and Buddhism“ (Kang 1998: 99).

14 Dies gilt trotz der Tatsache, dass es neuerdings in Korea wieder eine Bewegung zur Umwandlung des Konfuzianismus in eine Religion gibt (vgl. dazu Kang 1998: 110f.).

gemeine Brauchtum diffundierten Alltagskultur geworden (vgl. Kang 1998:125). Der institutionelle Konfuzianismus, so King für Taiwan, wurde komplett zerstört (King 1996: 230). Fast nirgends bestimmt er heute die Lebensführung, aber überall ist er irgendwie gegenwärtig. Dieses „Ausfransen“ des Konfuzianismus wird von den ostasiatischen Vertretern der neuen Konfuzianismusthese selbst konstatiert. So schreibt Koh zu Recht zum Ausweis von nur 2% Konfuzianer im Bevölkerungszensus Südkoreas: „Statistics are very often deceptive, however, and in the case of Confucianism this is obviously so. Since Confucianism is not an organized religion and hence has no registration procedures, *it is always difficult, in fact almost impossible, to define any person as Confucian or non-Confucian*“ (Koh 1996: 192; Herv. d. Verf.). Zwar zeigte sich in Kohs Untersuchung, dass gemessen an ihren Werten und Praktiken fast 92% der Südkoreaner zumindest marginal am Konfuzianismus festhalten (ebd.: 199) – dies galt auch für die große Mehrzahl bekennender Buddhisten und Christen – aber der Konfuzianismus als staatsbestimmende Ideologie ist in Südkorea verschwunden.

Der Konfuzianismus ist in den je spezifischen ostasiatischen Alltagskulturen aufgegangen. Seine individuelle Verankerung ist nach Meinung vieler ostasiatischer Experten ebenso schwer nachzuweisen wie seine kollektive Wirkung einzuschätzen ist. „Confucian principles“, so kann man das Problem der Vertreter der neuen Konfuzianismusthese in ihrem ersten Argumentationsschritt mit Rozman beschreiben, „often became part of an eclectic approach to life, not easily dissociated from the other intellectual influences“ (Rozman 1991: 33). Ein auf *individueller Ebene* verankertes, distinktes Set an konfuzianischen Werthaltungen, das die Lebensführung maßgeblich bestimmt, kann offensichtlich nicht nachgewiesen werden.

Dieses Problem multipliziert sich in der weitergehenden Argumentation der neuen Konfuzianismusthese. Im Regelfall wird in dieser von Institutionen, Strukturen oder Organisationsmerkmalen auf eine Ursache geschlossen, nämlich auf den volkstümlichen Konfuzianismus. Die Mechanismen jedoch, die dieser Ursache zu der außerordentlichen Wirkkraft verhelfen, werden nicht benannt. Weiterhin wird nicht nachgewiesen, dass der volkstümliche Konfuzianismus tatsächlich ein – unter vielen anderen möglichen Gründen – entscheidender Faktor für die Etablierung der so geschilderten Institutionen, Strukturen oder Organisationsmerkmale war. Den allgemeinen Wertehorizont einer volkstümlichen konfuzianischen Ethik zu konstatieren (wie z.B. die Betonung von Familie und Bildung) und dann auf eine hohe Anzahl von Familienbetrieben zu verweisen (die es auch in ganz anders religiös fundierten Gesellschaften gibt oder die in den westlichen Wirtschaften ein Jahrhundert zuvor genauso dominierten und heute noch eine Rolle spielen), bleibt so lange kurzschlüssig, wie die Wege der Vermittlung zwischen konfuzianischem Wertehorizont, wirtschaftlichem Handeln und der Etablierung und Aufrechter-

haltung wirtschaftlicher Strukturen nicht nachgewiesen werden. Dasselbe gilt für die hohe Anzahl von Bildungsabschlüssen, die z.B. auch westliche Gesellschaften vorweisen. Und genau dieses notwendige Zwischenstück einer sozialwissenschaftlichen Erklärung läßt die Diskussion um die neue Konfuzianismusthese vermissen. Damit fehlen ihr gegenüber einer strukturalistischen oder modernisierungstheoretischen Sichtweise die Argumente. Diese könnten zum einen die Dominanz der Familienbetriebe als Entwicklungsphase ausweisen, die auch westliche Länder auf dem Weg ins Zentrum der Weltwirtschaft in unterschiedlicher Zeit durchlaufen haben und noch durchlaufen. Zum anderen könnten sie ohne weiteres nachweisen, dass die Entwicklung zur Industriegesellschaft in ganz unterschiedlich kulturell fundierten Ländern zur Vervielfachung der Bildungsanstrengungen geführt hat, weil sie ein Erfordernis des Wandels zur modernen Industriegesellschaft ist. Erst im Nachweis, wie sich individuelle Einstellungen in Handeln übersetzen, Ordnungen sich daran ausbilden und ökonomisches Wachstum begünstigen, kann die neue Konfuzianismusthese ihre Argumentationskraft entfalten. Doch dieser Nachweis ist bislang weitgehend ausgeblieben.¹⁵

Die bislang ausgeführten Schwierigkeiten der neuen Konfuzianismusthese liegen nicht zuletzt an ihrer fehllaufenden konzeptionellen Fassung. Der Rückbezug auf Webers Gesamtwerk macht das klar. Dass Weber von den Vertretern der neuen Konfuzianismusthese gerne zitiert wird, zeigt m.E. nur, wie ungenügend sein Werk von ihnen zur Kenntnis genommen wird. Die wohl meist zitierte Aussage aus Webers Konfuzianismusstudie ändert an dieser Einschätzung nichts, im Gegenteil. „Der Chinese würde“, so Weber in der 1920 selbst in Druck gegebenen Fassung der Konfuzianismusstudie, „aller Voraussicht nach ebenso fähig, vermutlich noch fähiger sein als der Japaner, sich den technisch und ökonomisch im neuzeitlichen Kulturgebiet zur Vollenwicklung gelangten Kapitalismus anzueignen“ (RSI: 535). Dieser Satz diene Weber nur zur Verdeutlichung, dass seine sozio-genetische Theorie nicht als ethnisches Vorurteil zu verstehen ist. Es gelte keineswegs, dass der Chinese für die Anforderungen des modernen rationalen Kapitalismus „etwa von Natur aus ‚nicht begabt‘ wäre“ (ebd.). Der fortwährende Rekurs auf dieses Zitat dient den Vertretern der neuen Konfuzianismusthese als „klassikbezogene“ Rechtfertigung ihrer Argumentation.

Nimmt man einen Rückbezug vor, der Webers Ansatz gerecht wird, so kann man erkennen, auf welchem unsicherem Fundament die neue Konfuzianismus-

15 Tu schreibt daher: „We must not underestimate the complexity of the methodological issues involved in addressing the Confucian role in East Asian societies, itself a fine art, because that role is both elusive and pervasive. We are, on the one hand, at a loss to identify and define how the Confucian ethic actually works in economic organization, political ideology, and social behavior. And yet, on the other hand, we are impressed by its presence in virtually every aspect of interpersonal relations in East Asian life“ (Tu 1996: 5).

these steht und warum eine Überführung der These in eine Theorie soziokultureller Evolution (die derzeit nicht vorliegt) notwendig ist. Die fehlauflaufende konzeptionelle Fassung zeigt sich darin, wie Webers Ansatz bei der Fragestellung der neuen Konfuzianismusthese herangezogen wird. Stellvertretend für viele sei hier ein prominentes Beispiel der anglo-amerikanischen Literatur herangezogen. Fukuyama, der die „enge Verwandtschaft“ seines Gedankengangs mit jenem von Max Weber ausdrücklich hervorhebt (Fukuyama 1995: 57), schreibt an zentraler Stelle, dass Weber im Unterschied zu Marx die These vertrete, dass „die Kultur bestimmte Formen wirtschaftlichen Verhaltens hervorbringe. Der Kapitalismus in Europa entstand demnach nicht einfach deshalb, weil die technologischen Bedingungen günstig waren. Vielmehr herrschte ein ‚Geist‘ vor, eine spezifische seelische Gestimmtheit, die technologische Veränderungen möglich machte“ (ebd.: 63). Diese (in Abgrenzung zu Marx‘ Werk vergrößerte) Interpretation von Weber klingt zwar plausibel, mißversteht ihn aber in zentralen Punkten.

Weber vertrat gerade *nicht* die allgemeine Aussage,¹⁶ dass *Kultur* bestimmte Formen wirtschaftlichen Verhaltens *hervorbringe*, sondern hat sich gegen die Unterstellung einer solch „töricht-doktrinäre(n) These“ immer wieder gewandt (PI: 77; ebenso FN 84; vgl. auch WL: 166ff). Vielmehr stand die Aussage im Zentrum, dass unter genau bestimmten historischen Voraussetzungen die protestantische Ethik als ein später, zeitlich begrenzter „push“-Faktor für die weitere Entwicklung des modernen rationalen Kapitalismus ins Spiel kam, dass sie die Entwicklung des kapitalistischen Geistes beförderte und ihrerseits notwendig (aber keineswegs hinreichend) war, den modernen rationalen Kapitalismus zu einem kulturbedeutsamen System im Okzident werden zu lassen. Damit ist keineswegs das Gleiche auf umständlichere Weise gesagt. Vielmehr hebt dies die neue Konfuzianismusthese – soweit sie in Analogie zur Protestantismus -These bei Weber formuliert ist – aus den Angeln.

Webers Erklärungsprogramm

Die großen Schlachten um Webers Protestantismus-These sind längst geschlagen. Webers Anregung, eine multivariate Erklärung des Aufstiegs des Westens zu versuchen, ist vielfach aufgenommen und realisiert worden.¹⁷ Der protestantischen Ethik wird dabei in einer breit angelegten Erklärung – die

16 Er vertrat sie weder generell noch in bezug auf die Rolle der protestantischen Ethik bei der Entstehung des modernen Kapitalismus. So schreibt er in seinem Objektivitätsaufsatz von 1904, dass es fruchtbar bleibt, Kulturvorgänge auf ihre ökonomische Bedingtheit zu untersuchen (vgl. WL: 166). Fukuyamas Interpretation ist bei einem weiten Kulturbegriff, der natürlich Formen wirtschaftlichen Verhaltens einschließen würde, also entweder tautologisch oder vor dem Hintergrund von Webers Werk nicht nur einseitig, sondern in seiner Einseitigkeit falsch.

17 Vgl. für erste, noch unzureichende Zusammenfassungen mehrerer Ansätze Chirot 1985; 1994; Lachmann 1989; Vester 1995; Pohlmann 1996.

Weber selbst nur in Ansätzen leisten konnte – eine *historisch „späte“ Nebenrolle* zugewiesen (vgl. Jones 1981; Mann 1990; 1991; Braudel 1979b/90; 1979c/90; 1986). Die These einer historisch späten Nebenrolle der „protestantischen Ethik“ weicht allerdings nur graduell von jener Webers ab. Die von Weber angestrebte Richtung in der Argumentation ging leider in der Auseinandersetzung um die „Protestantismus-These“ häufig verloren. Nicht nur die im anglo-amerikanischen Sprachraum bis heute geführte Auseinandersetzung mit Webers „Protestantismus-These“ verfehlt häufig den Kern der Weberschen Argumentation. Sie mißverstehen seine Annahme immer noch als einseitige Kausalitätshypothese und sieht die Korrelation zwischen der protestantischen Ethik und der Entstehung und Beförderung moderner kapitalistischer Strukturen oder gar ökonomischen Erfolgs zu eng und direkt (vgl. für die anglo-amerikanische Diskussion z.B. MacKinnon 1988a,b; 1994; Oakes 1988/89; Dickson/McLachlan 1989; Gorski 1993; Silber 1993; Lesnoff 1994). Dies gilt auch, wie wir oben gesehen haben, für die von zahlreichen Mißverständnissen geprägte Konfuzianismusdebatte. Es lohnt sich m.E. diese Mißverständnisse unter Bezug auf Webers Gesamtwerk auszuräumen. In einer breiter angelegten Interpretation von Webers Theorie der Entstehung des modernen Kapitalismus wird zugleich sichtbar werden, dass Webers soziohistorische Kapitalismustheorie zuallererst als eine Differenzierungstheorie angelegt ist.¹⁸ Sie erklärt den Prozeß der Ausdifferenzierung der Wirtschaft in einer für die deutsche Kapitalismustheorie einzigartigen Genauigkeit. Dabei ist die protestantische Ethik nur ein notwendiger Aspekt neben anderen. Der Kern von Webers Argumentation in der Frage der Heraufkunft des Kapitalismus ist in der hier vorgestellten Interpretation schnell und einfach skizziert. Weber beschreibt 1909 in seiner Abhandlung zu den Agrarverhältnissen des Altertums¹⁹ ausführlich, wie die Verkehrsregeln in der *mittelalterlichen* Wirtschaft, wie Lehensstaat, Stadt und Kirche zur „Stütze des Kalküls“ des modernen rationalen Kapitalismus werden. Allerdings sieht Weber dessen notwendige *Verankerung in der alltäglichen Lebenspraxis vieler* erst gewährleistet, als der Schub der protestantischen Ethik die weltliche „kapitalistische“

18 Bei Schluchter findet man sogar eine an Luhmanns Theorie funktionaler Differenzierung angelehnte differenzierungstheoretische Fassung von Webers Werk, welche die Arten der Ordnungsdifferenzierung unterscheidet (Schluchter 1979: 110-117).

19 Tyrell weist in seinen Ausführungen zur Werksgeschichte der Kapitalismusthematisierung bei Weber darauf hin, dass Weber hier einen „rein ökonomischen“ Kapitalismusbegriff zur Anwendung bringt, und schließt sich in bezug auf dieses Werk Wieners These vom Marxismus Max Webers an (Tyrell 1998: 24, 27 Fn. 130). Trotzdem ist dieses Werk m.E. für Webers Gesamtansatz nicht untypisch, sondern ein zentraler Baustein auch für seine in den späten Jahren formulierte Kapitalismustheorie, wie ich im folgenden zu zeigen versuche. Ich glaube nicht, dass, wie Tyrell formuliert, Weber später von dem „rein ökonomisch“ gefaßten Kapitalismusbegriff der „Agrarverhältnisse des Altertums“ absieht (ebd.: 24). Die späteren Ausführungen haben diesen Kapitalismusbegriff in seiner Bedeutung für eine bei Weber angelegte Theorie der Ausdifferenzierung der Wirtschaft zur Voraussetzung.

Berufsethik aus der Taufe hob und damit Handlungsmaximen als kulturell bedeutsame einsetzte, deren der Kapitalismus als *Massenerscheinung* zu seiner Etablierung als *System* bedurfte.²⁰ In der Umwandlung vom punktuell verankerten Kapitalismus zum systemischen Charakter des modernen rationalen Kapitalismus gewinnt die protestantische Ethik für Weber eine entscheidende „push“-Funktion. Sie spielt eine *historisch späte* und *zeitlich begrenzte* Rolle, wenn auch eine der Hauptrollen in der Ausdifferenzierung der modernen rationalen Wirtschaft als System.²¹ Der protestantische Asketismus, so faßt es Schluchter gegenüber Collins zusammen, erhält in der „autonomen mittelalterlichen Produzentenstadt als einem konfessionellen Verband gläubiger Individuen und in dem dort entstandenen Bürgertum seinen sozialen Träger“ (Schluchter 1980: 98f.). Gegen die „töricht-doktrinäre These, (...) dass der ‚kapitalistische Geist‘ (...) *nur* als Ausfluß bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen *können*, oder wohl gar: dass der Kapitalismus als Wirtschaftssystem ein Erzeugnis der Reformation sei“, spreche schon, so Weber, „dass gewisse wichtige *Formen* kapitalistischen Geschäftsbetriebs notorisch erheblich *älter* sind als die Reformation“ (Pl: 77; Hervorh. i. O.). Die *Entstehung* der *Form*, der Vorform des modernen Kapitalismus, und der *Schicht*, die ihn später sozial trägt und vorantreibt, datiert daher wesentlich weiter zurück als diejenige seines „Geistes“ (Schluchter 1996: 190). Dieser war aber für Weber notwendig (wenn auch nicht hinreichend) für die Entfaltung seiner Eigengesetzlichkeit. Erst mit der protestantischen Ethik war für Weber im 16. Jahrhundert der Anschlag gegeben, der durch den daraus resultierenden kapitalistischen Geist die Dynamik des Systems zu jener „unentrinnbaren“ Eigendynamik machte, die für ihn den Kapitalismus der okzidentalen Moderne kennzeichnete.

Doch kommen wir genauer auf Webers Interpretation der Entwicklung zum Kapitalismus und der damit einhergehenden Ausdifferenzierung der Wirt-

20 Die protestantische Ethik bringt eine methodisch rationale Lebensführung hervor, die einen komplexen, einzigartigen Handlungstyp verstetigt, der unter drei Aspekten auf eine Steigerung von Rationalität angelegt ist: unter dem Aspekt der instrumentellen Rationalität, dem Aspekt der Wahrrationalität zwischen Zwecken und dem Aspekt der normativen Rationalität (vgl. hierzu die Analyse bei Habermas 1981a: 246). In diesem Handlungstyp werden auf einzigartige Weise Mittel-, Zweck- und Wertrationalität vereinigt (ebd.: 260). Dem okzidentalen Kapitalismus gelingt so eine Um- und Übersetzung kultureller Rationalisierung in gesellschaftliche Rationalisierung (ebd.: 247).

21 Aber dies kann man m.E. nur erkennen, wenn man die Bezugnahme auf sein Gesamtwerk riskiert. Entgegen Collins These von Webers „letzter“ Theorie des Kapitalismus brach Weber auch in der von Studenten überlieferten Form seiner Kapitalismustheorie (WG) nicht mit den in seinen früheren Werken vorgenommenen und hier dargestellten Akzentuierungen (vgl. Collins 1986 und die Kritik von Schluchter 1996; vgl. auch Tyrell 1998). Tyrell ist zwar beizupflichten, wenn er schreibt, dass Webers Spätwerk durch ein höheres Reflexionsniveau gekennzeichnet ist. Er weist jedoch zu Recht darauf hin, dass dies nicht der Kernpunkt von Collins These von Webers letzter Theorie ist (Tyrell 1998: 25), und schließt sich in der Folge im Grunde Schluchters Position an (ebd.: 27, Fn. 130, 36).

schaft zu sprechen.²² Weber zeigt in seiner Abhandlung zu den Agrarverhältnissen im Altertum, dass eine sozio-genetische Kapitalismustheorie zuallererst auf zwei strukturelle Erklärungsfaktoren rekurrieren muß, die für die Entstehung der Eigenart des modernen Kapitalismus verantwortlich zeichnen: die *Entwicklung des Marktes* und die *Ordnung der Produktion*²³ (SWG: 263). Webers Erklärung der Heraufkunft des Kapitalismus ist zuallererst aus der ökonomischen Entwicklung selbst heraus formuliert. Demnach mußte zu nächst in historisch neuen Dimensionen eine *breite Abnehmerschaft* für das spätere kapitalistisch organisierte Gewerbe entstehen, dessen Verwertungsstreben sich in Form der *Organisation freier Arbeit*, gesellschaftlich artikuliert (ebd.).²⁴ Hier siedelt Weber in impliziter Anlehnung an Marx einen ersten wichtigen Differenzierungsprozeß an.²⁵ Das *Kapital* beginnt dann die Synthese der kleinen Handwerksbetriebe, zunächst von Absatz und Beschaffung her, danach ins Innere des Produktionsprozesses voranschreitend. Es kombiniert neue Rationalisierungstechniken in sich von der Familie lösenden, künstlichen Betriebseinheiten mit zunehmender Größe und Arbeitsteilung. Weber

22 Hier ist darauf hinzuweisen, dass Weber eine Unterscheidung zwischen Wirtschaftssystem und Kapitalismus nicht trifft, bzw. der moderne rationale Kapitalismus zur Kennzeichnung des neuzeitlichen Wirtschaftssystems dient. Ich werde deswegen im folgenden zunächst Webers Gleichsetzung folgen und später auf die Folgen dieser Gleichsetzung eingehen.

23 Er sah weder in den besonderen Gewinnchancen durch die Deckung des königlichen Finanzbedarfs noch in der Akkumulation großer Geldvermögen das Neue des in der zweiten Hälfte des Mittelalters entstehenden modernen rationalen Kapitalismus (SWG: 263). Als Beleg dafür galt ihm u.a. China, wo die Geldwirtschaft zu einer Stärkung des Traditionalismus und nicht zu einer Entwicklung des rationalen Kapitalismus geführt hatte.

24 Habermas unterschätzt in diesem Aspekt Webers Orientierung an Marx, wenn er schreibt: „Max Webers Erklärung bezieht sich zunächst nicht auf die Etablierung von Arbeitsmärkten, die die abstrakte Arbeitskraft zu einem Kostenfaktor in der betrieblichen Erfolgsrechnung machen, sondern auf den ‚Geist des Kapitalismus‘...“ (Habermas 1981b: 463).

25 Damit dieser Differenzierungsprozeß stattfinden konnte, knüpfte der moderne Kapitalismus an die Feudalstrukturen in doppelter Weise an: ihre Stütze gebrauchend und sie gleichzeitig auflösend. „Das Lehensheer und der Lehensstaat“, so schreibt Weber 1909, „haben den *rein ökonomisch* expansiven Bauer und die *rein ökonomisch* expansive Stadt des Mittelalters schaffen helfen“ (SWG: 266; Hervorhebungen d.V.). Seine Betonung des rein Ökonomischen spielt bereits auf die Entstehung des „Kalküls“ an, das sich für die kapitalistische Entwicklung als anschlussfähig erweist. Mit den Trägerschichten, und das ist ein bei Weber zentrales, über Marx hinausführendes Argument im Nachvollzug der Ausdifferenzierung der modernen Wirtschaft, muß deren motivationale Basis geschaffen und deren ökonomisches „Kalkül“ geschützt werden. Zwar löst nach Weber das kapitalistisch organisierte Gewerbe den feudalen Zustand und seine in vielfältiger Weise geschaffenen Verkehrsregeln allmählich auf, da sie ihm „Hemmnis des Profitstrebens“ bedeuten. Aber sie sind ihm „Stütze seines Kalküls“, das eben nicht „auf dem absoluten Flugsand orientalischen Feilschens“ hätte bauen können (ebd.). Die durch tausend Fäden zusammenhängende Güterverkehrsorganisation ist eine der Komponenten eines dem Kalkül zugänglichen Gütermarktes; ebenso wie die in jener Organisation verklammerte Schicht freier, bäuerlich-kleinbürgerlicher Existenzen jenen breiten Abnehmerkreis darstellte, dessen der moderne Kapitalismus für seine Waren bedurfte (ebd.). Trotz aller Kämpfe gegen die Zünfte schuf sich der moderne Kapitalismus unter Benutzung der durch sie geschaffenen Geleise und Rechtsformen die Bedingungen seines Wachstums (ebd.: 268).

siedelt hier (also wiederum in impliziter Anknüpfung an Marx) den zweiten, wichtigen Differenzierungsprozess an. Und hier liegt für ihn auch der Gegensatz der modernen Wirtschaft zum Altertum. Im Altertum schafft auch die Zusammenfassung von Tausenden von Sklaven keinen „Großbetrieb“ im modernen Sinne, da der Privatverkehr für Weber auf die *diskontinuierliche Gelegenheitsanlage von Kapital* zugeschnitten war. Erst die Entwicklung des Marktes als stabile Entwicklung der Kaufkraft im Zusammenhang mit der rein ökonomischen Organisation freier Arbeit konnte diese Tendenz seit der zweiten Hälfte des Mittelalters durchbrechen.

An diese Analyse lassen sich dann nicht-ökonomische Erklärungsfaktoren knüpfen, die zu einem Gesamtbild von Webers historisch-genetischer Theorie führen. Sie zielen auf Voraussetzungen für die Ausdifferenzierung der modernen Wirtschaft, die in Entwicklungen, die in den anderen Teilsystemen der Gesellschaft stattfinden, begründet liegen und sich in der protestantischen Ethik lange nicht erschöpfen. Webers Aufsätze zu den anderen Weltreligionen (vgl. RSI-III), insbesondere auch sein Aufsatz über Konfuzianismus und Taoismus, zeigen sehr anschaulich, welches komplexes differenzierungstheoretische Modell Weber verfolgte. Von der „Finanzrationalisierung“ (RSI: 290) über die „Stadtwirtschaftspolitik“ (RSI: 297) bis zu den Rechtsgrundlagen (z.B. RSI: 298ff.) und dem Verwaltungssystem (z.B. RSI: 329-349; 385) verfolgt Weber beharrlich, wie der Autonomiegewinn der Wirtschaft Rationalisierungen in den anderen gesellschaftlichen Bereichen zur Voraussetzung hat. Er bleibt aus, so weist Weber am Beispiel Chinas (aber nicht nur an diesem Beispiel) nach, wenn diese Voraussetzungen nicht geschaffen sind.²⁶

Darüber hinaus erwähnt Weber, wie zum Beispiel die „Befriedung“ der Völkergemeinschaft das ihrige zur Entwicklung des Kapitalismus tat. Diese Befriedung im politischen System fand trotz der gewaltigen Gewinne aus dem „Kriegsbedarf“ bereits im Mittelalter und vollends in der Neuzeit im Vergleich zum Altertum statt. Und an ihr hatten der *große Lehnsstaat* und die *große gemeinsame Kirche* den größten Anteil (SWG: 271). Die Entwicklung zum Kapitalismus ist für Weber aber auch durch die Entwicklung der „technischen Möglichkeiten“ mitbestimmt, insbesondere durch die Berechenbarkeit technisch entscheidender Faktoren, den Unterlagen exakter Kalkulation (RSI: 10). Dabei half die *abendländische Wissenschaft*, deren Erkenntnisse im Okzident – und das war für Weber das Entscheidende – mit ökonomischen Prämien für ihre technische Verwendung versehen wurden. Hierbei halfen aber auch die *rationale Struktur des Rechts* und die *formalen Regeln der Verwaltung*. Ein solches Recht und eine solche Verwaltung, so Weber, stellte

26 Chon weist darauf hin, dass Weber, indem er das Zentralproblem für China zu klären versucht, zugleich die Geschichte und Konzeption des europäischen Kapitalismus rekonstruiert, weswegen man noch mehr über diese als über jene Chinas lernen könne (Chon 1992: 122).

der Wirtschaftsführung in dieser rechtstechnischen und formalistischen Vollendung nur der Okzident zur Verfügung.²⁷ Seine Heraufkunft wiederum lässt sich nicht allein durch kapitalistische Interessen erklären, sondern liegt in der Eigenart des okzidentalen Rationalismus begründet. Für diese spielen zwar ökonomische Bedingungen eine fundamentale Rolle, aber umgekehrt ist der ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung abhängig (RSI: 12). Und an dieser Seite der Kausalbeziehung setzen Webers detaillierte Erklärungen mit der „Protestantismus-These“ zu nächst an.

Das historisch einzigartige Zusammentreffen der Rationalisierung von Wissenschaft, Technik, Recht, Regierung, Verwaltung und Religion half mit, das moderne Wirtschaftssystem zu schaffen.²⁸ Erst vor dem Hintergrund dieser in Webers Arbeiten nach und nach entfalteteten (vgl. dazu insbesondere Tyrell 1998) Perspektive lässt sich präzisieren, was Weber unter der Rolle des Protestantismus bei der Heraufkunft des modernen rationalen Kapitalismus verstand: einen nur auf Basis des „eigenartigen“ Geflechts von Handlungssphären und entstehenden Ordnungsprinzipien wirksamen und damit höchst voraussetzungsvollen kulturellen „push“-Faktor. Dessen Triebkräfte verloren sich in der säkularisierten Berufsethik des alltäglichen praktischen Handelns wieder. Der einmal etablierte „mechanische Zwang“ des kapitalistischen Systems bedurfte ihrer – nach Webers Ansicht – nicht mehr. Die „anethische“ Qualität des modernen rationalen Kapitalismus stellt eines seiner besonders hervorzuhebenden Merkmale, weil sie die Freisetzung eines leistungsgesteigerten, rationalisierten Teilsystems signalisiert, das nur um den Preis der Regression in einer funktional differenzierten Gesellschaft an ethische Maximen rückgebunden werden kann.²⁹ Damit bietet Weber eine

27 Wie wichtig ihm das rationale Recht und die formale, kalkulierbare Verwaltung sind, zeigt Weber in seinen religionssoziologischen Studien wiederholt auf, wenn er von dem „in dieser Hinsicht besonders empfindlichen gewerblichen Kapitalismus“ spricht (RSI: 391). In seiner Konfuzianismus-Studie betont er dies ebenso wie in anderen Studien: „In China, wie in Indien, wie im islamischen Rechtsgebiet und überhaupt überall, wo nicht rationale Rechtschaffung und Rechtsfindung gesiegt hatte, galt der Satz: ‚Willkür bricht Landrecht‘. Er konnte aber der Entwicklung kapitalistischer Rechtsinstitute nicht, wie er es im okzidentalen Mittelalter tat, zugute kommen, weil einerseits die korporative Autonomie der Städte als politische Einheiten und andererseits die privilegiertmäßig garantierte und fixierte Festlegung der entscheidenden Rechtsinstitutionen: – die, beide zusammen, im Mittelalter, gerade mit Hilfe dieser Grundsätze, alle dem Kapitalismus gemäßen Rechtsformen geschaffen haben, – fehlte“ (ebd.).

28 Die Geschichte des Rationalismus ist deswegen aber keineswegs, so Weber, als „eine auf den einzelnen Lebensgebieten *parallel* fortschreitende Entwicklung“ zu verstehen (PI: 65; Hervorh. i. O.). Der Übergang zur Moderne setze u.a. voraus, so Schluchter, „dass mehrere nicht notwendigerweise gleichzeitige und aufeinander reduzierbare Teilentwicklungen mit unbeabsichtigten Konsequenzen in dieselbe allgemeine Entwicklungsrichtung weisen“ (Schluchter 1979: 226; Hervorh. i. O.).

rückgebunden werden kann.²⁹ Damit bietet Weber eine vergleichsweise komplexe historische Theorie der Ausdifferenzierung der modernen Wirtschaft an. Nur vor diesem Hintergrund ist die These vom Einfluß der „protestantischen Ethik“ richtig zu verstehen.

Weber, der Konfuzianismus and beyond

Anhand der genaueren Beschäftigung mit den Erklärungen, die der neuen Konfuzianismusthese zugrunde liegen und der Entgegensetzung einer breiter angelegten Interpretation von Max Weber läßt sich nun klarer erkennen, warum die Rede vom „konfuzianischen Kapitalismus“ in Ostasien sich nicht im Sinne der Weberschen Kapitalismustheorie qualifizieren läßt. Die neue Konfuzianismusthese, soviel sollte bisher gezeigt sein, steht theoretisch, methodologisch und empirisch noch auf wesentlich unsichereren Beinen als die historische. Im Vergleich zu Webers sozio-genetischem Erklärungsprogramm fallen insbesondere die impliziten Wiederholbarkeitsannahmen, die Einseitigkeit und Engfassung der neuen Konfuzianismusthese auf, der eine im Vergleich zu Weber um institutionelle Faktoren halbierte und umgedrehte Modernisierungstheorie zugrundeliegt. Der Rückbezug der neuen Konfuzianismusthese auf die historische Konfuzianismusthese läßt eher ihre Schwächen offenbar werden als dass sie den beanspruchten theoretischen Rückhalt bieten könnte. Dies läßt sich in vier Argumenten resümieren: Erstens geht Weber von der historischen Einmaligkeit eines solchen Vorgangs aus. Dies ist eines der Denkprinzipien einer historischen Interpretation, die Weber als Prämisse seines Werkes ansieht (vgl. dazu z.B. Schluchter 1979: 23ff.; Habermas 1981a: 220f.; Mommsen 1982: 189f.).³⁰ Damit wird ein direkter Analogieschluß zur

29 Für Weber ist der einmal etablierte moderne rationale Kapitalismus ein anethisches Gebilde. Es ist die „unpersönliche, anethische ökonomische Kapitalherrschaft“ in der modernen großindustriellen Massenproduktion, die Weber vor allem anderen im Blick hatte (WuG: 211, 382f., 709). Der rationalisierende Impuls der Religion verliert sich in Europa mit der Zunahme des Rationalismus der empirischen Wissenschaft; sie wird „zunehmend aus dem Reich des Rationalen ins Irrationale verdrängt und nun erst: die irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin“ (RSI: 564). Die Bezeichnung des modernen rationalen Kapitalismus als anethisch meint nun nicht, dass z.B. Märkte vollkommen ethisch ‚entbettet‘ funktionieren könnten (im Gegenteil: Weber spricht explizit von „ethischen Marktqualitäten“ und „Maximen“ von „Treu und Glauben“ (WuG: 383)), sondern dass die Freisetzung des Kapitalismus in eine „absolute Versachlichung“ ausläuft, die „jeder Verbrüderung in der Wurzel fremd“ ist (ebd.). Eine ethische Bestimmung des Kapitalismus, so Webers differenzierungstheoretischer Gedanke, ist seiner freigesetzten Sachrationalität abträglich und dieser mithin anethisch angelegt.

30 Nach Weber soll der Historiker, so Mommsen, „die ‚Einmaligkeit‘ und ‚Einzigartigkeit‘ historischer Prozesse unter dem Gesichtspunkt ihrer ‚Kulturbedeutung‘ für die Gegenwart zur Anschauung (...) bringen“ (Mommsen 1982: 189). Weber steht hier bei allen sonstigen Unterschieden dezidiert auf der Seite von Rickert und den Historisten. Historiographie war gleichwohl in Webers Verständnis nicht die Abbildung historischer Prozesse anhand des verfügbaren Quellenmaterials, sondern ihre kritische Analyse und Deutung unter dem Aspekt jeweils gegenwärtiger Kulturwertinteressen (vgl. ebd.: 189ff.). Die wissenschaftliche Ausgangs-

Protestantismusthese sinnlos,³¹ und der Ableitung eines generellen Arguments (z.B. dass Kultur wirtschaftliches Verhalten hervorbringe) steht die Einzigartigkeit oder Unwiederholbarkeit des historischen Vorgangs gegenüber. *Zweitens* führt Weber die materialen Sonderbedingungen in der Wirtschaftsentwicklung aus, die ein solches Greifen des Protestantismus erst ermöglichen. Märkte, Abnehmer und die sozialen Trägerschichten mußten in der Wirtschaftsentwicklung erst entstanden sein. Die Ökonomie mußte bereits bestimmte ökonomische Strukturen entfaltet haben. Damit also die „ethischen Gewohnheiten“, die Fukuyama vor Augen hat, in der okzidentalen Entwicklung ihren Einfluß entfalten konnten, mußte für Weber zunächst die materiale Entwicklung der okzidentalen Wirtschaft, ihrer Institutionen, fortgeschritten genug sein. Diese taucht in der um institutionelle Faktoren halbierten Fassung der neuen Konfuzianismusthese nicht mehr auf. *Drittens* gilt dies nicht nur für die Wirtschaft, sondern auch für Recht, Staat und Wissenschaft in der okzidentalen Rationalisierung. Das Zusammentreffen und die Kompatibilität der Rationalisierungen in anderen Teilsystemen erschien Weber als einer der mit Abstand wichtigsten Punkte in seinem Erklärungsmodell. Auch diese zentralen Voraussetzungen einer begleitenden Systemdifferenzierung sind so gut wie nie in der halbierten modernisierungstheoretischen Fassung der neuen Konfuzianismusthese als Problempunkte zu finden. *Viertens* ist der Protestantismus ein historisch später „push“-Faktor von temporärer, d.h. zeitlich eng begrenzter Wirkkraft. Seit der „siegreiche Kapitalismus“ auf mechanischer Basis beruhe, so Webers bekannte Worte, bedürfe er dieser ethischen „Stütze“ nicht mehr (PI 188). Weber ist in der Betonung der „anethischen“ Qualität des modernen, rationalen Kapitalismus sehr nachdrücklich. „Und noch weniger soll natürlich behauptet werden, dass für den *heutigen* Kapitalismus die subjektive Aneignung dieser ethischen Maxime durch seine einzelnen Träger, etwa die Unternehmer oder die Arbeiter der modernen kapitalistischen Betriebe, Bedingung der Fortexistenz sei“ (RSI: 36f.; Hervorh. i. O.). Vielmehr erzieht und schafft er sich im „Wege der ökonomischen *Auslese* die Wirtschaftssubjekte – Unternehmer und Arbeiter – deren er bedarf“ (ebd.; Hervorh. i. O.). Die Fragestellung der Protestantismusthese, die die Vertreter

lage, in der Max Weber die Rationalisierungsthematik aufnimmt, ist durch die Kritik an den Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts bestimmt (vgl. Habermas 1981a: 220). Die historische Kritik richtet sich gegen die Annahme von Entwicklungsgesetzen, gegen dialektische sowie evolutionistische Geschichts- und Gesellschaftstheorien. Der Historismus arbeitet dagegen die Eigenart von Kultur als eines durch Sinnzusammenhänge konstituierten Gegenstandsbereichs heraus (vgl. ebd.).

31 Zwar kann man Webers Werk als Aufforderung verstehen, nach analogen Entwicklungen in anderen Kulturen zu suchen (vgl. Schluchter 1979: 37), aber dazu müßte man die jeweils individuellen institutionellen Voraussetzungen qualifizierend miteinbeziehen, die den Konfuzianismus dann über seine Verwirklichungsbedingungen zu etwas anderem machen als zu einem funktionalen Äquivalent zum Protestantismus.

der neuen Konfuzianismusthese beschäftigt, stellt sich mithin nach Webers Erklärungsprogramm so gar nicht mehr. Dieses ist auf die originäre Herkunft des modernen rationalen Kapitalismus zugeschnitten und erscheint daher keineswegs für die Erklärung der Entwicklung des modernen Kapitalismus ohne weiteres tauglich. Für das Programm einer Konfuzianismusthese, die an Weber anschließen wollte, heißt dies alles, dass sie aus der Rolle, die die protestantische Ethik gespielt hat, kein Argument gewinnen kann.

Diese teilweise „fundamentalen“ Schwächen der neuen Konfuzianismusthese sollten m.E. aber nicht dazu verführen, das Kind mit dem Bade auszuschütten und „Kultur“ als einen der wichtigen Erklärungsfaktoren für die Wirtschaftsentwicklung in den asiatischen Schwellenländern fallenzulassen. Die Frage erscheint vielmehr als eine Frage der Theorien und Methoden, mit denen man diesen Faktor in seiner Wirkkraft erklären kann. Die Kritik der neuen Konfuzianismusthese vor dem Hintergrund von Webers Erklärungsprogramm hatte auch gezeigt, dass ihre Engfassung, ihr Zuschnitt auf ein distinktes Set an konfuzianischen Werten, das auf individueller Ebene identifizierbar die Lebensführung bestimme, weder theoretisch noch empirisch zu fundieren ist. Eine Theorie sozio-kultureller Evolution könnte diesen zu engen Zuschnitt aufgeben. Sie könnte allgemeiner von tradierten Werten ausgehen und deren Konstitution und Wirkung auf der Ebene von Kommunikation und Handlung, also auf der Ebene sozialer Systeme und nicht von Individuen untersuchen. Für eine Theorie sozio-kultureller Evolution wäre die soziale Ordnungsleistung von Werten interessant, weniger ihre auf das Individuum bezogene. Dadurch ergibt sich ein anderer theoretischer Zugang, dem auch die Verbindung von individuellen Werten und gesellschaftlicher Struktur leichter fele. Doch dies kann hier nicht ausgeführt werden. Die Bezugnahme auf die Form der Gesellschaftsdifferenzierung jedenfalls, die für Weber so wichtig war, wird dann zur Voraussetzung, um die Rolle des Konfuzianismus für die wirtschaftliche Entwicklung zu verstehen und zu analysieren. Grundlegend kann man dies nochmals an der Rede vom konfuzianischen Kapitalismus verständlich machen. Eine solche Etikettierung wäre nur dann gerechtfertigt, wenn sie deutlich machte, dass die Eigendynamik der wirtschaftlichen Entwicklung von ethischen Imperativen durchbrochen würde, die kapitalistische Entwicklung regional durch die konfuzianische Ethik bestimmt wäre. Sie müsste dann partiell Entdifferenzierung feststellen, wofür es m.E. keine empirischen Anhaltspunkte gibt. Die Rede vom konfuzianischen Kapitalismus überreizt die Möglichkeiten einer kulturalistischen Argumentation. Denn weder die Fortsetzung von Zahlungen noch die der Produktion werden nach den verfügbaren Forschungsbefunden von der Befolgung der ethischen Maximen des Konfuzianismus abhängig gemacht.

Literatur

- Amsden, Alice (1989): *Asia's Next Giant. South Korea and Late Industrialization*, Oxford UP
- (1990): Third World Industrialization: Global Fordism or a New Model?, *New Left Review*, Vol. 182: 5-31
- (1994): The Specter of Anglo-Saxonization is haunting South Korea, in: Cho, Lee-Jay, Yoon-Hyung Kim (eds.): *Korea's Political Economy. An Institutional Perspective*, Boulder et al.: Westview Press (87-125)
- (1997): South Korea: Enterprising Groups and Entrepreneurial Government, in: Chandler, et al. (eds.): *Big Business and the Wealth of Nations*, Cambridge UP (336-367)
- Bellah, Robert N. (1957): *Tokugawa Religion*, Glencoe
- Berger, Peter L. (1986): *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*, New York: Basic Books
- Braudel, Fernand (1979b/90): *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts*, Der Handel, München
- (1979c/90): *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts*, Aufbruch zur Weltwirtschaft
- (1986): *Die Dynamik des Kapitalismus*, Stuttgart: Klett-Cotta
- Chiro, Daniel (1985): The Rise of the West, *American Sociological Review*, Vol. 50, No. 2: 181-195
- (1994): *How Societies Change*, Thousand Oaks et al.: Pine Forge Press
- Cho, Lee-Jay (1994): Culture, Institutions, and Economic Development in East Asia, in: Cho/Kim (eds.): *Korea's Political Economy*. Boulder et al.: Westview Press (3-41)
- Chon, Song-U (1992): Max Webers China-Studie – ein Beispiel des Kulturvergleichs, in: Matthes, Joachim (ed.): *Zwischen den Kulturen?*, Sonderband 8 der *Sozialen Welt*, (115-143)
- Collins, Randall (1986): *Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press
- Dickson, Tony, McLachlan, Hugh V. (1989): In Search of „The Spirit of Capitalism“: Weber's Misinterpretation, *Sociology*, Vol. 23, No.1: 81-89
- Dore, Ronald (1987): *Taking Japan Seriously*, Stanford, Stanford University Press
- Fukuyama, Francis (1995): *Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*, München
- Gorski, Philip S. (1993): The Protestant Ethic Thesis Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia, *American Journal of Sociology*, Vol. 99, No.2: 265-316
- Habermas, Jürgen (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt/M
- (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/M
- Hamlin, Michael Alan (2000): *The New Asian Corporation. Managing for the Future in Post-Crisis Asia*, San Francisco: Jossey-Bass
- Hamilton, Gary, Cheng-Shu Kao (1987): *Max Weber and the Analysis of East Asian Industrialization*, Vortragsmanuskript, Singapur
- Henderson, Jeffrey (1993): Against the Economic Orthodoxy: On the Making of the East Asian Miracle, *Economy and Society*, Vol. 22, No. 2: 200-217
- Hofheinz, Roy Jr., Kent E. Calder (1982): *The Eastasia Edge*, New York
- Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations?, *Foreign Affairs*: 22-49; 187-194
- (1996): *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München, Wien: Europa Verlag
- Johnson, Chalmers (1994): What is the Best System of National Economic Management for Korea?, in: Cho/Yoon Hyung (eds.): *Korea's Political Economy*. Boulder: Westview Press (63-85)
- Jones, Eric L. (1981): *The European Miracle. Environments, Economies and Geopolitics in the history of Europe and Asia*, Cambridge UP [deutsch (1991): *Das Wunder Europa*, Tübingen]
- Kang, Don-ku (1998): Traditional Religions and Christianity in Korea: Reciprocal Relations and Conflicts, *Korea Journal*, Vol. 38, No. 3: 96-127
- Kim, Kwang-Ok (1996): The Reproduction of Confucian Culture in Contemporary Korea: An Anthropological Study, in: Tu, Wei-Ming (ed.): *Confucian Traditions in East Asian Modernity*. Cambridge, London: Harvard UP (202-227)
- Kim, Kyong-Dong (1994): Confucianism and Capitalist Development in East Asia, in: Sklair, Leslie (ed.): *Capitalism and Development*, London: Routledge (87-106)
- Kim, Yoon-Hyung (1994): An Introduction to the Korean Model of Political Economy, in: Cho/Kim (eds.): *Korea's Political Economy*. Boulder: Westview Press (45-62)

- Kim, H.-R. (1998): *Fragility or Continuity? Economic Governance of East Asian Capitalism*, Manuskript
- King, Ambrose Y.C. (1996): State Confucianism and its Transformation. The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan, in: Tu, Wei-Ming (ed.): *Confucian Traditions in East Asian Modernity*. Cambridge, London: Harvard UP (228-243)
- Koh, Byong-Ik (1996): Confucianism in Contemporary Korea, in: Tu, Wei-Ming (ed.): *Confucian Traditions in East Asian Modernity*. Cambridge, London: Harvard UP (191-201)
- Koo, Choon-Kweon (1998): *Asiatischer Kapitalismus. Staat, Wirtschaft und Gewerkschaften in Japan und Südkorea*, Köln: PapyRossa
- Krugman, Paul (1996): *Pop Internationalism*, Cambridge, London: MIT Press
- Ku, Chung-Hwa (1987): *Traditionalismus und Rationalismus – Problem einer Unterscheidung am Beispiel der China-Studie Max Webers*, Dissertation Universität Heidelberg, Heidelberg
- Lachmann, Richard (1989): *Origins of Capitalism in Western Europe: Economic and Political Aspects*, *Annual Review of Sociology*, Vol. 15: 47-72
- Lee, Eun-Jeung (1995): Max Weber und der ‚konfuzianische Kapitalismus‘, *Leviathan*, Vol. 23, N. 4: 517-529
- (1997): *Konfuzianismus und Kapitalismus. Markt und Herrschaft in Ostasien*, Münster: Westfälisches Dampfboot
- Lesnoff, Michael H. (1994): *The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic: an enquiry into the Weber Thesis*, Aldershot et al.: E. Elgar
- MacKinnon, Malcolm H. (1988a): Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: the Weber Thesis reconsidered, *British Journal of Sociology*, Vol. 39, No.2: 143-177
- (1988b): Part II: Weber’s Exploration of Calvinism: The Undiscovered provenance of Capitalism, *British Journal of Sociology*, Vol. 39, No.2: 178-210
- (1994): Believer Selectivity in Calvin and Calvinism, *British Journal of Sociology*, Vol. 45, No.4: 585-596
- Mann, Michael (1990): *Geschichte der Macht, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur griechischen Antike*, Frankfurt/M., New York: Campus
- (1991): *Geschichte der Macht, Bd.2: Vom Römischen Reich bis zum Vorabend der Industrialisierung*, Frankfurt/M., New York: Campus
- Möller, Kay (1995): Das Konfuzius-Komplott, *Leviathan*, Vol. 23, No. 1: 1-4
- Mommsen, Wolfgang (1982): *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt/M.
- Oakes, Guy (1988/89): Farewell to *The Protestant Ethic?*, *Telos* 78: 81-94
- Ohmae, Kenichi (1995): *The End of the Nation State*. New York et al.: Free Press
- PI siehe Weber, Max (1910/82)
- Pohlmann, Markus (1996): „Nach“ Weber: Sozialwissenschaftliche Interpretationen der Zukunft des Kapitalismus, *Berliner Debatte Initial*, Vol. 7, No. 6: 54-66
- Redding, Gordon S. (1990): *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin, New York: De Gruyter
- (1996): Societal Transformation and the Contribution of Authority Relations and Cooperation Norms in Overseas Chinese Business, in: Tu, Wei-Ming (ed.): *Confucian Traditions in East Asian Modernity*. Cambridge, London: Harvard UP (310-327)
- Rozman, Gilbert (1991): The East Asian Region in a Comparative Perspective, in: Rozman, G. (ed.): *The East Asian Region. Confucian Heritage and its Modern Adaption*, Princeton UP
- RSI siehe Weber, Max (1920/1988)
- Schluchter, Wolfgang (1979): *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen: Mohr
- (1980): *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- (1983): Einleitung. Max Webers Konfuzianismusstudie – Versuch einer Einordnung, in: Schluchter, Wolfgang (ed.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- (1996): *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Senghaas, Dieter (1995): Über asiatische und andere Werte, *Leviathan*, Vol. 23, No. 1: 5-12
- Silber, Hana Friedrich (1993): Monasticism und the ‘Protestant Ethic’: Asceticism, Rationality and Wealth in Medieval West, *British Journal of Sociology*, Vol. 44, No. 1: 103-124
- SWG siehe Weber, Max (1924/88)
- Tu, Wei-Ming (1990): Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht, in: Krieger, Silke, Rolf Trauzettel (eds.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz (41-56)
- (1996) (ed.): *Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, Cambridge, London: Harvard UP

- Tyrell, Hartmann (1998): *Werksgeschichtliches zum Kapitalismus*, Ms., Bielefeld
- Vester, H.-G. (1995): *Geschichte und Gesellschaft. Ansätze historisch-komparativer Soziologie*, Berlin
- Vogel, Ezra F. (1991): *The Four Little Dragons. The Spread of Industrialization in East Asia*, Cambridge, London: Harvard UP
- Wade, Robert (1990): *Governing the Market. Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization*, Princeton: Princeton University Press
- (1998): *The Asian Debt-and-Development Crisis of 1997*, WWW
- Weber, Max (1910/82): *Die protestantische Ethik I*, J. Winckelmann (Hg.), Gütersloh (zit. PI)
- (1920/1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen (zit. RSI)
- (1922/85): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr (zit. WuG)
- (1922/85): *Wissenschaftslehre*, 6. erneut durchgesehene Auflage, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr (zit. WL)
- (1923/91): *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 5. unv. Auflage, Aus den nachgelassenen Vorlesungen hg. v. S. Hellmann, M. Palyi, Berlin: Duncker-Humblot (zit. WG)
- (1924/88): *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 2. Aufl., hg. v. Marianne Weber, Tübingen: Mohr (zit. SWG)
- (1924/88): *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 2. Aufl., hg. v. Marianne Weber, Tübingen: Mohr (zit. SSP)
- Weede, Erich (1996): Asien und der Westen, Aufstieg und Niedergang, in: Clausen, Lars (ed.): *Gesellschaften im Umbruch*, Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Halle an der Saale 1995, Frankfurt/M., New York: Campus (335-347)
- Wei, Wou (1992): *Capitalism: A Chinese Version. Guiding a Market Economy in Taiwan*, Ohio State University: UP
- WG siehe Weber, Max (1923/91)
- WL siehe Weber, Max (1922/85)
- WuG siehe Weber, Max (1922/85)
- Zingerle, Arnold (1972): *Max Weber und China*, Berlin: Duncker & Humblot.