

Hartmut Lehmann
Die Entzauberung der Welt
Studien zu Themen von Max Weber

BAUSTEINE ZU EINER
EUROPÄISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE
IM ZEITALTER DER SÄKULARISIERUNG

Herausgegeben von Hartmut Lehmann

Band II

Hartmut Lehmann
Die Entzauberung der Welt

*Studien zu Themen von
Max Weber*



WALLSTEIN VERLAG

Für Fritz Fellner in Dankbarkeit

Inhalt

Vorwort	7
KAPITEL 1	
The Interplay of Disenchantment and Re-enchantment in Modern European History; <i>or, the Origin and the Meaning of Max Weber's Phrase</i> »Die Entzauberung der Welt«	9
KAPITEL 2	
Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus	21
KAPITEL 3	
Friends and Foes: The Formation and Consolidation of the Protestant Ethic Thesis	36
KAPITEL 4	
Weber's Use of Scholarly Praise and Scholarly Criticism in <i>The Protestant Ethic and the ›Spirit‹ of Capitalism</i>	58
KAPITEL 5	
Methodenpluralismus in Max Webers <i>Protestantischer Ethik</i>	71
KAPITEL 6	
»Kirchen« und »Sekten« in Nordamerika <i>Anmerkungen zu einem Essay von Max Weber</i>	83
KAPITEL 7	
Grenzen der »Entzauberung der Welt« in <i>Wissenschaft als Beruf</i>	95
KAPITEL 8	
Die Weber-These im 20. Jahrhundert	107
KAPITEL 9	
Complexities and Ambiguities of Secularism in Western Europe	116
KAPITEL 10	
»Entzauberung der Welt« oder »Rückkehr der Götter«	125
Verzeichnis der Erstdrucke	146
Register	147

Vorwort

In den vergangenen Jahrzehnten hat Max Webers prägnante Wortschöpfung von der »Entzauberung der Welt« Sozialwissenschaftler und Historiker aus der ganzen Welt fasziniert und auch eine breitere Öffentlichkeit von historisch Interessierten beeindruckt. Besonders erstaunlich ist die Karriere, die der Begriff »Disenchantment« in der englischen und amerikanischen wissenschaftlichen Welt gemacht hat. In den vergangenen zwei Jahrzehnten verging kaum ein Jahr, in dem nicht ein Buch erschien, das den Begriff »Disenchantment« im Titel führt.¹ Bemerkenswert ist es, dass die Autoren dieser Bücher »Disenchantment« dabei auf einen weiten Bereich von politischen, historischen und philosophischen Problemen beziehen. Inzwischen hat sich außerdem als Komplementärbegriff zu »Disenchantment« der Begriff »Re-enchantment« eingebürgert,² obwohl bei Weber von einer »Wiederverzauberung der Welt« nirgendwo die Rede ist. Wenn ich mich nicht täusche, sind sich die wenigsten Wissenschaftler, die heutzutage mit den Begriffen »Entzauberung« beziehungsweise »Disenchantment« operieren, bewusst, welchen Stellenwert diese Begriffe in Webers Werk hatten.

In den folgenden Abhandlungen, die im letzten halben Jahrzehnt entstanden sind, werden verschiedene Aspekte beleuchtet, die zu einem besseren Verständnis der Weber'schen Rede von der »Entzauberung der Welt« beitragen können. Zunächst wird versucht, Entstehung und Kontext der Weber'schen Formulierung zu klären (Kapitel 1). Die folgenden Studien gelten Webers Verständnis des asketischen Protestantismus (Kapitel 2), der Formierung der Vorstellungen, die zunächst noch nicht, später aber durchaus von ihm selbst als seine »These« bezeichnet werden (Kapitel 3), den wissenschaftlichen Bezügen, die Weber in seiner Studie

- 1 Einige Beispiele aus den letzten zehn Jahren: Paul R. Harrison, *The Disenchantment of Reason: The Problem of Socrates in Modernity*, Albany, N. Y. 1994; Peter Dews, *The Limits of Disenchantment: Essays in Contemporary European Philosophy*, New York 1995; G. Calvin Mackenzie, *The Irony of Reform: Roots of American Political Disenchantment*, Boulder 1996; Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton, N. J. 1997; J. M. Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, New York 2001; Basit Bilal Koshul, *The Post-modern Significance of Max Weber's Legacy: Disenchanted Disenchantment*, New York 2005; Gil Eyal, *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*, Stanford 2006; Birgit Muller, *Disenchantment and Market Economics: East Germans and Western Capitalism*, New York 2007.
- 2 Entscheidend war die Studie von Morris Berman, *The Reenchantment of the World*, Ithaca, N. Y., 1981.

über den Zusammenhang von protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus herstellte (Kapitel 4), den von Weber angewandten und eingesetzten Methoden (Kapitel 5), den Absichten, die er in seiner Abhandlung über »Kirchen« und »Sekten« in Nordamerika verfolgte (Kapitel 6), sowie den Grenzen seiner These von der »Entzauberung« in seiner berühmten Abhandlung »Wissenschaft als Beruf« (Kapitel 7). Die Darstellung der Diskussionen über die Weber-These im 20. Jahrhundert (Kapitel 8) leitet über zu den letzten beiden Stücken, die nicht mehr direkt auf Webers eigene Ausführungen bezogen, wohl aber von diesen ange-regt und beeinflusst sind. Sie gelten der ambivalenten Rolle des Säkularismus in der modernen Welt (Kapitel 9) sowie der aktuellen Diskussion über »Die Wiederkehr der Götter« (Kapitel 10).

Für viele Anregungen und Hinweise danke ich besonders herzlich meiner Frau, Dr. Silke Lehmann. Es wurde ihr nie zu viel, dass der eigenwillige Weber auf vielen Spaziergängen gewissermaßen mit von der Partie war und gelegentlich auch bei unseren Mahlzeiten mit am Tisch zu sitzen schien. Der Max-Planck-Gesellschaft danke ich für die Unterstützung dieses Projekts und dem Wallstein Verlag und dort insbesondere Diane Coleman Brandt für die ebenso effiziente wie freundliche Hilfe bei der Drucklegung.

Ich widme diesen Band Fritz Fellner. Meine Frau und ich fühlen uns Fritz Fellner und seiner Frau Liselotte seit der Zeit, als er uns in unseren Wiener Studiensemestern von 1956 bis 1959 engagiert betreute, in großer Dankbarkeit freundschaftlich verbunden. Als akademischer Lehrer vermittelte er uns, wie allen seinen Studenten und Studentinnen, jene kritische Nüchternheit, die auch Max Weber in »Wissenschaft als Beruf« forderte.

Kiel, im September 2008

Hartmut Lehmann

Kapitel 1

The Interplay of Disenchantment and Re-enchantment in Modern European History;

or, the Origin and the Meaning of Max Weber's Phrase

»Die Entzauberung der Welt«

Before discussing the relationship of disenchantment and re-enchantment in modern history, it is helpful to go back to Max Weber and see how he used these terms. In my estimation, the result of such an inquiry is quite surprising. While »Entzauberung«, that is disenchantment, is one of those terms which are often cited in literature about Weber, one can find this term in Weber's works only in relatively few places. As far as I could determine, Weber does not use the term »Entzauberung« before the year 1913.¹ One looks in vain for this term in the first version of his famous study *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, published in 1905.

I. Searching for the Origin and the Context of Max Weber's Phrase

»Die Entzauberung der Welt«

In 1913, Weber was working on two texts: He was writing the first draft of the section on religious communities (*Religiöse Gemeinschaften*) in the project later labelled *Economy and Society*, and he wrote the draft of his interpretation of the economic ethics of Confucianism and Taoism, that is of a major part of his studies about the economic ethic of world religions. In the text on *Religiöse Gemeinschaften* Weber used the verb »entzaubern«, that is to disenchant, in one instance.² In the text on Confucian-

1 Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective*, Berkeley 1989, p. 523, note 14, claims that although Weber did not use the term »Entzauberung der Welt« prior to 1913, he had been familiar with this term before this time. Unfortunately, he does not give any empirical evidence for this interesting observation.

2 Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Nachlass Teilband 2: *Religiöse Gemeinschaften*, ed. by Hans G. Kippenberg. Tübingen 2001, p. 273. As Weber points out in this passage, »intellectualism« had pushed back magic, thus »disenchanting« the world.

ism and Taoism one can find the term »Entzauberung« twice,³ not so, however, in his studies about the economic ethic of Buddhism and Hinduism, which he finished in 1916, nor in his studies on Ancient Judaism that he undertook in the following years.⁴ But there can be no doubt that by 1917 »Entzauberung« had become a key term in Weber's vocabulary. In 1917, in his famous speech about »Science as a Vocation« (*Wissenschaft als Beruf*) Weber explains that in his time God had become disenchanted (»entzaubert«),⁵ and he speaks about »Entzauberung der Welt«, that is about the disenchantment of the world as part of the processes of »Rationalisierung und Intellektualisierung«, that is of the processes of rationalization and intellectualization.⁶ In the revised version of the text on *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* which Weber produced in the winter of 1919/1920, the formula »Entzauberung der Welt« has become a standard term which Weber inserted into the original text in key places no less than four times,⁷ and the same is true for Weber's famous »*Zwischenbetrachtung*«⁸ that he also wrote in the last year of his life.

What does Weber mean when he speaks of »Entzauberung der Welt«? The answer to this question consists of two parts. First, for Weber »Entzauberung der Welt« is a process of global dimensions during which all magical means granting salvation are being discarded and expelled. According to Weber this process began within ancient Judaism, it was supported by Greek science, and it culminated among the Puritans who

- 3 Max Weber. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*, ed. by Helwig Schmidt-Glintzer. Tübingen 1989, pp. 114, 450. In both instances Weber does not refer to Confucianism or Taoism but explains that complete disenchantment was an achievement only of ascetic Protestantism in the occident.
- 4 This is somewhat surprising as Weber was convinced that the process of disenchantment began within Ancient Judaism. See Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Aus den nachgelassenen Vorlesungen* ed. by Siegmund Hellmann and Melchior Palyi. 1920. Here used 3rd ed. Berlin 1958, where Weber states the following on p. 308: »Prophetien haben die Entzauberung der Welt herbeigeführt und damit die Grundlage für unsere moderne Wissenschaft, die Technik und den Kapitalismus geschaffen«. See also Max Weber. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum*, ed. by Eckart Otto. Tübingen 2005, p. 135.
- 5 Max Weber. *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, ed. by Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter, Tübingen 1992, pp. 100, 101.
- 6 *Ibid.* pp. 87, 109.
- 7 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1. Tübingen 1920 (here used 7th ed. 1978) pp. 94, 114, 156, 158.
- 8 Edited as part of Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, ed. by Helwig Schmidt-Glintzer. Tübingen 1989, pp. 479-522; p. 512: »Entzauberung der Welt«.

laid the foundations for the modern world. Second, therefore, »Entzauberung der Welt« amounts to a fundamental decision concerning the elimination of magic within the world, and thus the rationalization of all worldly matters. For Weber, the result of disenchantment is the exclusion of all magical explanations of the world and a concentration on inner-worldly asceticism. One can even go a step further and argue that »Entzauberung der Welt« is the very process that led to the victory of occidental rationalism and, in the end, to the claustrophobic existence of modern man in an iron cage.

Up until recently, within British and American scholarship Weber's text on *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* has been read in the English translation of Talcott Parsons, first published in 1930. In translating »Entzauberung der Welt«, Talcott Parsons never used the term »disenchantment«. In one instance he speaks of »the elimination of magic from the world«, in another instance of »the elimination of magic as a means to salvation«, in a third instance simply of »the religious rationalization of the world in its most extreme form«, and in the fourth and last instance of »the radical elimination of magic from the world«. ⁹ In other words: In translating »Entzauberung« the way he does, Parsons emphasized both the element of magic and the act of elimination. By doing so he stayed very close to Weber's meaning of the term »Entzauberung« but he transformed what is a fascinating metaphor for Weber into a series of concrete actions.

In his new translation of Weber's text *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, published in 2002, Stephen Kalberg followed Talcott Parsons' interpretation. Kalberg translates »Entzauberung der Welt« as »the elimination of magic from the world's occurrences«, as »the exclusion of the use of magic as a means to salvation«, and as »a process that eliminated magic from the world«. ¹⁰ If I am not mistaken, Stephen Kalberg's translation is quite exceptional today. For more than two generations sociologists of religion have translated »Entzauberung« with »disenchantment«. Hans Gerth and C. Wright Mills did so in their translation of Weber's *Science as a Vocation* published in 1958, ¹¹ and the same is true for the trans-

9 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New edition with introduction by Anthony Giddens. New York 1976. For the quotations see pp. 105, 117, 147, 149.

10 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New translation and introduction by Stephen Kalberg. Third Roxbury Edition. Los Angeles 2002, pp. 60, 70, 95, 97.

11 *From Max Weber. Essays in Sociology*. Translated by H. H. Gerth and C. W. Mills. New York 1958, p. 155.

lation of the section on »Sociology of Religion« in Weber's *Economy and Society* by Ephraim Fischhoff, published in 1963.¹² To my knowledge, there seems to be no instance in which Weber's term »Entzauberung« has been translated into English as »disenchantment« prior to 1958. Let me add that »disenchantment« is not a new term in the English language. There is proof that this term was used in the nineteenth and early twentieth centuries.¹³ What is new in translating Weber is the attempt to grasp the meaning of Weber's phrase »Entzauberung der Welt« with this term.

Is this question important? I think so, as the terms »Entzauberung« and »disenchantment« carry somewhat different linguistic baggage. Central for the term »Entzauberung« is that someone has cast a spell with the help of magic. By contrast, »disenchantment« implies that someone has been bewitched, or beguiled, with the help of music – song, to be precise. Also, »disenchantment« is closer to disillusionment and disappointment than »Entzauberung« which is related to »Entmythologisierung« and »Entsakralisierung«. Talcott Parsons and Stephen Kalberg both seem to have understood these nuances as they did not translate »Entzauberung« with »disenchantment«. No doubt, however, this does not represent the majority opinion among today's social scientists. Rather, within modern sociology the term »disenchantment« has had a most remarkable career and serves as a *passé-partout* for all aspects of the processes of modernization and rationalization. All social scientists who have referred to Weber's notion of »Entzauberung« in recent years speak of »disenchantment« and not of »the elimination of magic«. In addition, in the social sciences the term »re-enchantment« has found much interest as an equivalent to the term »disenchantment«, while no one speaks of the re-introduction or the return of magic as a means to salvation. In short: Even though the term »disenchantment« does not fully express Weber's ideas, this term has to be used if one wants to attract the attention of today's Weber scholars in the social sciences.

12 *Max Weber. The Sociology of Religion.* Translated by Ephraim Fischhoff. Introduction by Talcott Parsons, Boston 1963. The terms »disenchanted« for »entzaubert« and »disenchantment« for »Entzauberung« are used in major works on Weber's sociology since 1963. See for example Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich. Vol. 1, Berkeley 1978, p. 508, and Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective*, Berkeley 1989, pp. 15, 102, 113, 165, 172, 253, 256, 264, 412, 417, 523.

13 *Blackwood's Edinburgh Magazine*, vol. 66 (1849) p. 653, contains, for example, a poem entitled »Disenchantment«. See also Charles Edward Montague, *Disenchantment*, London 1922.

Let me add another observation. As of now, nobody has been able to explain the origin of the term »Entzauberung der Welt«. ¹⁴ All attempts to locate this phrase in scholarly or literary works prior to 1913 have failed. This phrase can be found neither in the works of Weber's contemporaries Stefan George and Thomas Mann, nor in Nietzsche and Schopenhauer or in Schiller and Goethe, not to mention lesser spirits. ¹⁵ Is it possible that Weber coined this term himself? Or did he come across this term, liked it and began to use it? Perhaps the most likely solution can be found in a combination of both of these possibilities. In the early 1690s the Dutch theologian and philosopher Balthasar Bekker had published a three volume work on *De betoverde Weereld*, that is, in German, *Die bezauberte Welt*. A new biography of Bekker appeared in 1906. ¹⁶ We know that Weber visited the Netherlands many times in the decade before the First World War. Perhaps on one of these visits Weber discovered the early Enlightenment thinker Bekker, whose views were close to his own; perhaps Weber came across a copy of the German translation of Bekker's book in the Heidelberg library. ¹⁷ In any case, it seems likely that he translated and modified Bekker's book title, thus creating his own formula »Entzauberung der Welt«. In German there are a number of words in which the prefix »ent« and the prefix »be« provide an opposite meaning

- 14 See Friedrich H. Tenbruck, »Das Werk Max Webers«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1975) pp. 669-671; Johannes Winkelmann, »Die Herkunft von Max Webers ›Entzauberungs‹-Konzept«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980) pp. 12-53. Winkelmann also refers to the »Genese der Entmagisierung im antiken Judentum« (pp. 19-21). See also Johannes Weiß, »Max Weber. Die Entzauberung der Welt«, in: Josef Speck (Ed.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Göttingen 2nd ed. 1991, pp. 9-47.
- 15 Morris Berman, in his study *The Reenchantment of the World*, Ithaca, N. Y., 1981, suggests p. 69 that Weber has borrowed this term from Friedrich Schiller: »The phrase is Weber's, ›die Entzauberung der Welt‹. Schiller, a century earlier, had an equally telling expression for it: ›die Entgötterung der Natur‹, the ›disgodding‹ of nature«. As proof Berman refers to the usage of »Entzauberung der Welt« in Weber's *Wissenschaft als Beruf*. After checking all the references made by Berman, I find his argument is unconvincing. Weber does not mention Friedrich Schiller in *Wissenschaft als Beruf*. Furthermore, in his poem »Die Götter Griechenlands« Schiller speaks of »die entgötterte Natur« (*Schillers Gedichte*, ed. by Klaus L. Berghahn, Königstein, Taunus 1980, p. 149). Berman transforms the adjective »entgöttert« into a noun »Entgötterung«, thus bringing Schiller's text closer to Weber's term »Entzauberung«. Schiller's »entgötterte Natur« should be translated as »godless nature«. See *Poems by Friedrich Schiller*, Library Edition, New York, no year, p. 77.
- 16 W. P. C. Knuttel, *Balthasar Bekker, bestrijder van het bijgeloof*, s-Gravenhage 1906.
- 17 A translation of Balthasar Bekker's book was in the possession of the Heidelberg University Library: Johann Moritz Schwager, *Balthasar Bekker's bezauberte Welt*. Neu übersetzt, 3 vols., Leipzig 1781.

to the words to which they are attached. Take, for example, »bekleiden« (to dress) and »entkleiden« (to undress), or »besorgen« (to acquire) and »entsorgen« (to dispose of). The same is true for »bezaubern« and »entzaubern«. Therefore, it would not have been difficult for Weber to transform Bekker's »bezauberte Welt« into his own »Entzauberung der Welt«. But this is a hypothesis without proof.

There is no exact equivalent for the term »re-enchantment« in any of Weber's texts in which one cannot find the term »Wiederverzauberung« or a similar term. There are, however, some passages in Weber's work that come very close to the idea of re-enchantment. For example in 1917, in *Wissenschaft als Beruf*, Weber argues as follows: »Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf«. ¹⁸ In English: »The old gods, deprived of magical powers, rise from their tombs and strive to gain influence over our lives and renew their eternal struggle«. ¹⁹ This passage is very close to one of the concluding remarks in the *Protestant Ethic* about the impact of rationalization and the iron cage which had already been part of the first version of this text in 1905. In summing up his insights concerning the impact of Puritan ethos on the emergence of a capitalistic spirit, Weber wrote: »Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung [in 1905 Weber had written: »chinesische Versteinerung«], mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt«. ²⁰ In the recent excellent English translation by Peter Baehr and Gordon C. Wells this passage reads as follows: »No one yet knows who will live in that shell in the future. Perhaps new prophets will emerge, or powerful old ideas and ideals will be reborn at the end of this monstrous development. Or perhaps – if neither of this occurs – Chinese ossification, dressed up with a kind of desperate self-importance will set in«. ²¹ In the English translation by Talcott Parsons the same passage conveys the same ideas but sounds somewhat different: »No one knows who will live in this cage in the future, or whether at the end of this tremendous development entirely new prophets will arise, or there will be a great rebirth of

18 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, p. 101.

19 My translation.

20 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, p. 204.

21 Max Weber, *The Protestant Ethic and the »Spirit« of Capitalism and Other Writings*. Edited, translated and with an introduction by Peter Baehr and Gordon C. Wells, New York & London 2002, p. 121.

old ideas and ideals, or, if neither, mechanized petrification, embellished with a sort of convulsive self-importance». ²²

In his studies on religious communities Weber used the term »Wiedergeburt«, that is rebirth, quite often. But one has to keep in mind that for Weber the notion of rebirth is neither an equivalent nor a synonym for the term re-enchantment. Rather, in Weber's thinking »Wiedergeburt« means reincarnation, and even more precisely, it means rebirth produced by charismatic magicians who assist individuals longing and striving for salvation. Weber does not indicate that he had an interest in other related terms like awakening, or reawakening, or revival. In fact, in my view it is one of the weaknesses of his interpretation of the Puritans that he ignored the role both of eschatology and of religious revivals. While Weber had a keen sense, and a congenial understanding, for the systematic and sober way in which Puritans led their lives, he neglected what may have seemed to him the irrational elements in their beliefs, namely the hope for the Second Coming and the longing for complete conversion as a result of repentance and remorse. For Weber, Puritans were rational human beings. They secured their place in heaven by working methodically. As I read and understand Puritan sources these same persons were full of fear, the fear that they would not be eligible for eternal life, the fear that they would die a premature death without the assurance of salvation, and much of what they did was a direct result of this overriding fear.

But be this as it may: In our context it is crucial to note that the notion of disenchantment and the notion of re-enchantment do not possess the same kind of weight in Weber's thinking. Most certainly, in the last six to eight years of his life, »Entzauberung der Welt« was a key term for Weber. He seems to have liked this term, and he used the formula »Entzauberung der Welt« to illustrate and explain the far-reaching and irreversible effects of the processes of rationalization. But in evaluating these effects, Weber did not rejoice. Rather, he saw a future determined by petrification and ossification, in short: a life in the shell as hard as steel, the *stahlhartes Gehäuse*, forged by »ceaseless, constant, systematic labour in a secular calling as the very highest ascetic path«, ²³ and he left no doubt that »the spirit had fled from this shell«²⁴ already in his own time.

By contrast, Weber was rather vague with regard to the notion of re-enchantment. As I quoted, he insisted that »no one knows« what will

22 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons, p. 182.

23 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Peter Baehr and Gordon C. Wells, p. 116.

24 *Ibid.*, p. 121.

happen in the future, and he listed, among various possibilities, also the rise of new prophets. But he did not speak of re-enchantment (»Wieder-
verzauberung«) in this context, nor did he specify the kind of messages these new prophets would pronounce. One should keep in mind, therefore, that the notions of disenchantment and re-enchantment are not balanced in Weber's thinking. Rather, Weber sees a clear dominance of the notion of disenchantment over anything that could be related to re-enchantment, and it is the very progress of disenchantment that he analyzes in some of his most important studies.

*II. Max Weber's Phrase »Die Entzauberung der Welt«
as a Tool in Deciphering the Relationship of Disenchantment
and Re-enchantment in Modern European History*

In approaching the complex theme of the relationship of disenchantment and re-enchantment in modern history, I will make use of Weber's views in two ways: First, I will ask how he perceived the relationship of disenchantment and re-enchantment in the past, and then I will discuss how he predicted how this relationship might look in the future. To put my agenda more directly: Was Weber a good historian, I want to ask, and how good was he as a prophet? In answering the first of these questions I will restrict myself to modern history. As is well known, Weber had excellent training, and impressive knowledge, in ancient as well as in medieval history. But what we are concerned with here is the more recent past.

As I pointed out before, Weber did not grasp the impact that eschatology and revivalism had in the lives of Puritans. By looking primarily at the role of asceticism, and by analyzing the special professional *habitus* Puritans developed, he understood, I am afraid to say, perhaps only half of what motivated Puritans, but not the whole. In particular, he did not take into account those aspects of their lives that are close to the notion of re-enchantment, and the same can be said of his remarks about Pietists, Baptists, and Methodists. Even as he travelled through the United States in the fall of 1904, he was looking for what one could term the *Urgestalt* of Puritan sects and the *habitus* they created, but he was quite unaware of the impact both of the First as well as the Second Great Awakening, not to mention more recent revivals.²⁵

25 Hartmut Lehmann, »Kirchen« und »Sekten« in Nordamerika. Anmerkungen zu einem Essay von Max Weber, in: Claudia Schnurmann and Hartmut Lehmann (Eds.), *Atlantic Understandings. Essays on European and American History in*

The same is true for Weber's knowledge of religion in the recent German past. Although he was engaged in some of the meetings of the *Evangelisch-soziale Kongress* as a young man, he did not observe, as it seems, the influence of more recent revival movements in Germany, for example the *Erweckungsbewegung*. Weber also ignored the impact of *Innere Mission*, the domestic missions in the second half of the nineteenth century, and the role played by the adherents of Pietism in his own time. Furthermore, he did not understand, nor care to understand, the vibrant world of late nineteenth-century Catholic renewal in Germany. In the years before 1914, Weber did not even notice that charismatic Christians organized themselves in the Pentecostal movement in Germany also. The reason for this is not difficult to understand. Weber had grown up as a *Kulturprotestant*, as a bourgeois Protestant German, and although he studied Protestant sects in later years, he never acquired an affinity to, or a personal knowledge of, this kind of religiosity.²⁶

It is interesting, it seems to me, that Weber did not even understand the religious qualities, one could also say, the seducing pseudo-religious potential of modern nationalism. Rather, for Weber nationalism was limited primarily to power-politics, and not to vague emotional feelings. Nor did Weber link charismatic leadership to any kind of re-enchantment in his work.

It is an open question whether Weber's remarks about the rise of new prophets can be brought into any kind of closer connection to the rise of Leninism and communism as well as to the rise of fascism and National Socialism. Were Stalin and Hitler the kind of new prophets that he was alluding to? Would he, had he lived longer, have discovered an element of re-enchantment in the totalitarian ideologies both from the far right and from the far left?²⁷ Would he, like many German Protestants, have hailed the Nazi seizure of power (the *Machtergreifung*) in 1933 as a major step towards a rebirth of Germany? We don't know, but I think that the answer is negative.

The same kind of scenario can be unfolded with regard to the continued success of disenchantment in post-1945 Europe. Would Weber have comprehended the accelerated secularization of German society in recent

Honor of Hermann Wellenreuther, Hamburg 2006, pp. 371-381 (chapter six of this volume).

26 Hartmut Lehmann, *Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus*, in: Wolfgang Schulchter and Friedrich Wilhelm Graf (Eds.), *Asketischer Protestantismus und der ›Geist‹ des Kapitalismus*, Tübingen 2005, pp. 33-47 (chapter two of this volume).

27 Of basic importance for these matters is Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen 2nd. ed. 1974.

decades, in fact: of all European societies, since the late 1960s as an aspect of the ossification, or petrification, that he had prophesied? Would he have regretted the downfall of institutionalized churches, of the *Anstaltskirchen*? How would he have commented on the combination of affluence and privatization of religion in post-1945 Europe? Would he have concluded that late twentieth-century Europeans like Americans are stuck in a new kind of iron cage, made up of excessive television consumption, long-distance travel by car and plane, obsessive interest in sports and at the same time notorious obesity?

It would, to raise a last point, be intriguing to have Weber's reaction with regard to the overwhelming influence of charismatic and fundamentalist religion in many parts of the world of today, in North America and in Latin America, in Africa and in Asia. The new religious movements in these parts of the world are far apart from Weber's sober Puritans. By contrast: Would Weber have praised secularization and the distanced and sceptical way most Europeans deal with religion today? Again, we don't know. Clearly, these are speculative considerations that point far beyond any predictions that Max Weber could have made. But one has to ask these kinds of questions in order to test and demonstrate the limits of Weber's views.

In summing up this section, I do not want to conclude that Weber was biased as a historian and not very good as a prophet. Such remarks would be unfitting, unjust, and short-sighted. What we have to see, and what we have to make use of, are Weber's genuine contributions to the social sciences and to historical scholarship. In the context of our topic, let me recapitulate three of his major achievements. First, by highlighting the progress of rationalization and disenchantment Weber pointed to a major aspect of any kind of social and cultural modernization. Second, by analyzing the role of the *methodische Lebensführung* of Puritans, that is their methodical way of doing business and caring for salvation at the same time, he provided a sharp tool for dissecting and understanding the role of *habitus* in modern societies. Third, by discussing the relationship of religion and modernization, he uncovered one of those problems that are extremely controversial up to the present day and perhaps also in the future. In this sense, therefore, in retrospect Max Weber's observations about »Die Entzauberung der Welt« and his conclusions are as relevant today as they were in his own time.

III. The Complicated Relationship of Disenchantment and Re-enchantment in Modern European History

For a long time, European historians, unlike their American colleagues, have tended to neglect, if not to ignore, the role of religion in modern history. In the view of most German historians of my generation, the age of Reformation was, it seemed, the last period in which theological arguments and religious emotions had changed the course of history. For some historians a new world view free of religious constraints began to appear as early as the Renaissance. The Thirty Years War was seen by them as an excess of violence and power-politics, accompanied by the rise of modern science. Enlightened thinkers completed the demystification and demythologization of religion – and modern history was an inner-worldly venture from then on, advancing in big leaps, propelled by the Industrial Revolution and urbanization, by building the modern nation-state and inventing new means of transportation and communication, in short: by discoveries, inventions and scholarship as much as by economic interests.

It is only in the last two decades that a growing number of German historians discovered that there was also a second and sometimes hidden history of the modern world in which religion has not disappeared. It came as a shock to some when it became known that a giant of modern science like Isaac Newton had been a deeply religious man, preoccupied for many years with deciphering the exact date of the Second Coming. In the seventeenth and eighteenth centuries Puritans in England, Jansenists in France and in Italy, Pietists in Germany, the Netherlands and Scandinavia, as well as Baptists, Quakers and Methodists in all English-speaking countries developed networks of their own, networks consisting of Christians deeply concerned with their future destiny and their salvation. Even though they were despised by their enlightened contemporaries from the eighteenth century on, they strove relentlessly to create the preconditions for the coming of the Kingdom of God. As the French Revolution seemed to bring total victory for a rational organization of politics, they responded by creating Bible societies in the firm belief that people had been led astray because they had forgotten God's word; in addition, they were active in foreign missions because they were convinced that once God's message had been spread to all peoples of the world, Christ would return.²⁸

28 The best analyses of the role of Christianity in the modern world can be found in the new Cambridge History of Christianity. Vol. 7: Stewart J. Brown and Timothy Tackett (Eds.), *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*,

While enlightened world views triumphed, the history of rationalization and the history of persistent transcendentalism can be clearly distinguished. But matters become much more difficult, if not muddy, once modern nationalism began to capture the minds of people. Modern nations appeared as the fulfilment of God's plan of creation. But things worsened after the First World War. Now, for the radical left as well as for the radical right, »believing and belonging« comprised all aspects of life. Now the political parties and their leaders claimed to have all the answers concerning the past and the future, concerning sacrifice and salvation.

In the past few decades, in the age of complete individualization, privatization, if not marginalization of religion in Europe, matters have changed once again.²⁹ On the surface, most people have distanced themselves from religion. If one takes a closer look, however, one can find that many people are troubled by religious questions. But most of them no longer look to the established churches for answers. Rather, some people turn to esoteric or occult literature and practices, others join charismatic groups, and for still others a fundamentalist, anti-enlightened world view provides the kind of guidance for which they are searching. Like in the age of Enlightenment, one can observe, at least in Europe, a growing distance between the public and the private spheres. The sciences and a strong popular belief in the progress of science dominate in the public sphere. This is true for medicine and public health, for progress in matters of technology as well as in economics. By contrast, the private lives of many people are full of fear. People do not trust politicians who proclaim a bright future. Rather, they have *Angst* that things will turn from bad to worse, in public safety no less than in matters of climate. In this context, in a strange way, the experience of disenchantment turns into a renewed interest in re-enchantment, and one wonders how Max Weber with his receptive mind and his keen intellect would have analyzed and explained the ultimate aims and aspirations of people in today's world. We cannot expect that Weber provides the answers that we need today, but in studying Weber we may be in a better position to find these answers.

Cambridge 2006; vol. 8: Sheridan Gilley and Brian Stanley (Eds.), *World Christianities, c. 1815-1914*, Cambridge 2006; vol. 9: Hugh McLeod (Ed.), *World Christianities, c. 1914-2000*, Cambridge 2006.

29 Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, New York 2000; Hartmut Lehmann, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2nd ed. 2007.

Kapitel 2

Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus

Welche Bedeutung es für das Lebenswerk von Max Weber besaß, dass er sich seit den späten 1890er Jahren für den asketischen Protestantismus zu interessieren begann,¹ und warum er sich dann ab 1903 wissenschaftlich intensiv mit dem asketischen Protestantismus auseinandersetzte, ist nicht einfach zu erklären. In diesem Kapitel sollen drei Aspekte dieser Thematik diskutiert werden: 1. Max Webers persönliche und geistige Verwurzelung in der Bewegung, die heute zusammenfassend als »Kulturprotestantismus« bezeichnet wird; 2. die nicht unerheblichen Schwierigkeiten seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema des asketischen Protestantismus; und 3. die Gründe, warum Weber in der Mitte seiner wissenschaftlichen Karriere sein Interesse zumindest partiell dem asketischen Protestantismus zuwandte.

1. *Der Kulturprotestantismus als Max Webers feste emotionale und geistige Basis*

Wie sicher und zugleich differenziert sich Max Weber zu Fragen der Religion in den Jahren nach der Abfassung des Textes zur *Protestantischen Ethik* zu äußern wusste, zeigt exemplarisch sein bekannter und viel zitierter Brief vom 19. Februar 1909 an Ferdinand Tönnies. Religionen müssten, schrieb Max Weber, soweit sie »empirische Tatsachen oder kausale Beeinflussung empirischer Tatsachen durch irgend etwas ›Übernatürliches‹ behaupten«, mit »jeder wissenschaftlichen Wahrheit in Konflikt geraten«. Das verstehe sich von selbst. Dagegen habe ihn »ein vor mehreren Jahren in Rom betriebenes Studium katholischer Literatur belehrt,

1 Siehe »Antikritisches zum ›Geist‹ des Kapitalismus«, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 30 (1910), S. 176-202, hier S. 177. Außerdem betreute Max Weber in den späten 1890er Jahren die Dissertation von Maximilian Kamm über *Johann Calvin als Wirtschaftspolitiker*. Kamm war 1899 mehrere Monate zu Archivstudien in Genf, schloss seine Dissertation aber nicht ab (möglicherweise, weil in der Phase der Fertigstellung keine Betreuung durch Max Weber möglich war).

wie ganz und gar hoffnungslos« es sei »zu denken, irgendwelche Erkenntnisse irgend einer Wissenschaft seien für diese Kirche ›unverdaulich‹. Mit der größten Leichtigkeit« eigne diese sich nämlich »den Entwicklungsgedanken an«, ziehe »die größten Vorteile für sich aus ihm« und es sei »mit ehrlichen wissenschaftlichen Mitteln gar nicht möglich sie daran zu hindern«. Vielleicht könne »die ruhige, langsame Einwirkung der *praktischen* Konsequenzen unserer Natur- und Geschichtsauffassung« diese »kirchlichen Mächte allmählich verblassen lassen«, ein »an ›metaphysischem‹ Naturalismus orientiertes Anti-Pfaffentum« könne dies aber keinesfalls leisten. Er selbst, so Weber, könne »ein solches metaphysischnaturalistisch orientiertes Anti-Pfaffentum auch gar nicht mit subjektiver Ehrlichkeit mitmachen«. Denn er selbst sei »zwar religiös absolut ›unmusikalisch‹ und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit irgendwelche seelischen ›Bauwerke‹ religiösen Charakters« in sich »zu errichten«, das gehe einfach nicht, beziehungsweise, er lehne dies ab. »Nach genauer Prüfung« sei er aber »weder antireligiös *noch irreligiös*«. Er empfinde sich vielmehr »auch in dieser Hinsicht als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen, dessen inneres Schicksal« es sei, »sich dies ehrlich eingestehen zu müssen, sich damit – um nicht in romantischen Schwindel zu verfallen – abzufinden«. Er sei kein »Baumstumpf, der hie und da noch auszuschlagen vermag«, und es liege ihm deshalb auch nicht, sich »als einen vollen Baum aufzuspielen«. »Aus dieser Attitüde«, so Weber weiter, folge »*viel*«: Während für Tönnies »zum Beispiel konsequenter Weise ein ›liberaler‹ (katholischer oder protestantischer) Theologe als typischer Repräsentant einer Halbheit das Verhassteste von allem sein« müsse, sei dieser ihm, Weber, »(je nachdem natürlich!), unter Umständen« möge er »ihn für inkonsequent, konfus usw. halten, *menschlich* unendlich wertvoller und interessanter als der intellektuelle (im Grunde: billige) Pharisäismus des Naturalismus, der ja so unsäglich typisch« sei und »in dem (je nachdem natürlich!) weniger Leben« sei »als in jenem«. ²

Diese komplexe Briefpassage Webers ist als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen geeignet: Sie zeigt auf der einen Seite, wie nüchtern Weber in den Jahren zwischen der Niederschrift der ersten Fassung der *Protestantischen Ethik* 1904/05 und seinen späteren Arbeiten zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* religiöse Fragen beurteilte und welches fundierte Wissen er sich über die Jahre hinweg in Sachen Religion angeeignet hatte. Sie macht auf der anderen Seite aber auch deutlich, dass Weber sich persönlich nicht für fromm hielt und dass er sich selbst niemals als

2 M. Rainer Lepsius und Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Birgit Rudhard und Manfred Schön (Hg.), *Max Weber. Briefe 1909–1910*. Max Weber Gesamtausgabe, Abt. II: Briefe, Bd. 6, Tübingen 1994, S. 64 ff.

einen entschiedenen, gar erweckten und wiedergeborenen Christen bezeichnet hätte. Vielleicht lässt sich seine persönliche Haltung zur Religion in jenen Jahren am besten mit dem Begriff des *heroischen Skeptizismus* charakterisieren.

Liberale Theologen seien ihm menschlich unendlich wertvoller und interessanter als der intellektuelle und im Grunde billige Pharisäismus des Naturalismus, so Weber 1909 an Tönnies. Weber spielt hier auf das ihm schon aus seinem Elternhaus und somit seit seiner Jugend wohlvertraute kulturprotestantische Milieu an: In diesem Milieu hatte Weber seine ersten Eindrücke von der Bedeutung des Religiösen im gesellschaftlichen und politischen Leben gewonnen. Was er in den Jahren des Kulturkampfes erlebte, was er aus der ihm von Freunden und Verwandten vermittelten einschlägigen Literatur aufgesogen und was er als Student und junger Wissenschaftler durch gezielte Studien vertieft hatte, fügte sich fast nahtlos zu einem Weltbild mit klaren Konturen, festen Werten und eindeutigen Feindvorstellungen zusammen: Der bildungsorientierte liberale Protestantismus erschien dem heranwachsenden Weber als das wichtigste Vehikel des kulturellen und wissenschaftlichen Fortschritts; ebenso sah er in den großen protestantisch geprägten Nationen – dem Deutschen Reich, Großbritannien und den Vereinigten Staaten – die Träger des technisch-wissenschaftlich-industriellen Fortschritts. Konservative Protestanten à la Stoecker, die sich in die Politik einmischten, galten ihm dagegen ebenso als Feinde des gesellschaftlichen Fortschritts wie der ultramontane Katholizismus, der seiner Meinung nach im Ersten Vatikanum sein wahres und damit unverbesserlich reaktionäres Gesicht gezeigt hatte.

Als der junge Gelehrte Weber auf den Tagungen des Evangelisch-sozialen Kongresses seine ersten selbständigen wissenschaftspolitischen Schritte machte und seine ersten politischen Erfahrungen sammelte, lernte er die führenden Manager des kulturprotestantischen Milieus kennen:³ Friedrich Naumann, Martin Rade und allen voran Adolf von Harnack. Diese im Bereich zwischen Wissenschaft und Politik agierenden Persönlichkeiten faszinierten ihn. Sie gaben ihm Sicherheit und bestärkten ihn in seinen kulturprotestantischen Grundanschauungen. Mit protestantischen Intellektuellen wie Otto Baumgarten und Paul Göhre, die sich neben ihren wissenschaftlichen und kulturellen Interessen auch ein waches soziales Gewissen bewahrt hatten, war der junge Weber freundschaftlich

3 Zum kulturprotestantischen Milieu und zu den Problemen der Milieubildung und Milieubegrenzung siehe vor allem Dietmar von Reeken, *Kirche im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849-1914*, Gütersloh 1999.

verbunden. In den entscheidenden Jahren, in denen er in die Welt der Wissenschaft hineinwuchs, stand er mit ihnen in engem geistigem Austausch. Vieles deutet darauf hin, dass Weber in jenen Jahren so etwas wie Geborgenheit im kulturprotestantischen Biotop fand. Die Wertewelt, mit der Weber im kulturprotestantischen Milieu in Berührung kam, schien homogen und stimmig. Hier fand der junge Gelehrte eine weitgehende Kongruenz von privater Überzeugung und wissenschaftlicher Einsicht; hier erlebte er Solidarität und Harmonie und zugleich kämpferische Entschlossenheit.

Wo die Grenzen dieser Weltsicht lagen, ist im Rückblick durchaus deutlich. »Weber war sicherlich«, wie Friedrich Wilhelm Graf und Wolfgang Schluchter im Einführungstext zu dem von ihnen herausgegebenen Band *Asketischer Protestantismus und der ›Geist‹ des Kapitalismus*« betont haben, »kein Kulturprotestant im engeren, religiösen Sinne des Begriffs«. Sie haben zugleich aber auch ausgeführt, dass »die Kulturwertideen, denen er anhing«, von »den bildungsreligiösen Traditionen und ›Werteheimmeln‹ des deutschen Kulturprotestantismus seit Schleiermacher«, den schon der junge Weber »intensiv« gelesen habe, »nicht unbeeinflusst« geblieben seien.⁴ Mir scheinen im Hinblick auf die Thematik des asketischen Protestantismus, der sich Weber in seinen späteren Studien widmete, andere Aspekte vielleicht noch wichtiger: Tief in der geistigen Welt des Kulturprotestantismus verwurzelt, hatte sich Weber vor 1890 kein fundiertes Wissen über das Christentum in der außereuropäischen Welt und damit über den Zusammenhang von imperialistischer Expansion und Mission angeeignet. Zwar ist bekannt, dass in den Kreisen, die sich den Zielen des Kulturprotestantismus verbunden fühlten, durchaus auch ein großes Engagement für die Äußere Mission bestand. Was Weber am Kulturprotestantismus interessierte, waren jedoch nicht diese Themen, sondern Fragen der Innen- und der Parteipolitik. Ebenso wenig war ihm die Lebenswelt des erweckten Gemeinschaftschristentums und des Neupietismus in Deutschland vertraut. Zwar war er in seiner Jugend pietistischer Frömmigkeit schon in seiner eigenen Familie begegnet. Dabei handelte es sich jedoch um die religiöse Haltung einzelner Personen, nicht jedoch um jenes organisierte Gemeinschaftschristentum des späten 19. Jahrhunderts, das klare Vorstellungen davon hatte, wie sich die Umkehr von einem »Weltkind« zu einem »wiedergeborenen Christen« vollzog, das sich – gestützt auf ein breites Schrifttum – in der Inneren sowie der Äußeren Mission engagierte und das auch nicht davor zurückschreckte, sich auf der Seite der streng Konservativen in die große Politik einzumischen. Auch die religiösen Splittergruppen des Kaiserreichs, die sich zum Teil zum

4 Tübingen 2005, S. 4.

Neuheidentum hinbewegten, sowie die nichtchristlichen Religionen waren dem Juristen und Ökonomen Weber, der in den 1890er Jahren rasch Karriere machte, wie es scheint, zunächst weitgehend fremd.⁵

2. *Der asketische Protestantismus als wissenschaftliche Herausforderung*

Vollkommen anders beurteilte Max Weber in den Jahren nach 1903/04 religiöse Fragen, nachdem er die Bedeutung des asketischen Protestantismus für die Genese des modernen kapitalistischen Geistes entdeckt, analysiert und in einer dicht argumentierenden und bald viel beachteten Schrift erklärt hatte. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Mit dieser aufregenden Entdeckung stand Weber zunächst weithin allein auf wissenschaftlicher Flur. Denn die Erörterung der Entstehung der kapitalistischen Gesinnung aus dem Geist des asketischen Protestantismus war nicht mehr und nicht weniger als eine kühne wissenschaftliche These, die allen gängigen Erklärungen der Entstehung des modernen Kapitalismus von Seiten der Wirtschaftshistoriker vollkommen widersprach. Weber hatte, um zwei Metaphern zu verwenden, mit diesen Studien das Biotop des kulturprotestantischen Milieus verlassen und war hinaufgestiegen auf die Klippen des asketischen Protestantismus. Und wie jeder, der sich auf Klippen stellt, blickte Weber nicht nur hinab in den Abgrund. Denn wenn er seine These nicht schlüssig belegen und überzeugend beweisen konnte, dann war er wissenschaftlich erledigt. Zugleich eröffneten sich Weber von den Klippen aus vielmehr nun jedoch auch neue Horizonte. Er sah weiter als bisher, konnte erkennen, was ihm und anderen bisher verschlossen war.

Natürlich habe ich mir überlegt, ob diese Metaphern zutreffen. Hätte ich nicht auch sagen können, Max Weber sei, als er sich dem Thema des asketischen Protestantismus zuwandte, von den Höhenkämmen der großen Berge des Kulturprotestantismus hinabgestiegen in die Niederungen asketischer Lebensformen und in die damit zusammenhängenden dogmatischen Querelen und moralischen Rechthabereien? Mit solchen Formulierungen hätte ich jedoch zweierlei nicht zum Ausdruck bringen

⁵ In den *Jugendbriefen*, Tübingen 1936, S. 355 und S. 357, erwähnt Weber am 26. November 1892 sowie am 7. Januar 1893, er plane, mit Göhre nach Chicago zu reisen. Unklar ist, ob diese Reise, die dann wegen Webers Verlobung nicht zustande kam, der Weltausstellung gelten sollte oder dem Weltparlament der Religionen, das 1893 im Anschluss an die Feiern aus Anlass der vierhundertjährigen Wiederkehr der Entdeckung Amerikas durch Columbus ebenfalls in Chicago tagte.