

Unbekannte Quellen der Religionssoziologie Max Webers*

Gottfried Künzlen

Universität Tübingen, Soziologisches Institut

Unknown sources of Max Weber's sociology of religion*

A b s t r a c t : The question of the sources used by MAX WEBER has not yet been fully satisfactorily noted in the secondary literature. In spite of the major efforts made by specialists and the important conclusions reached in regard to both specific aspects of WEBER's sociology as well as its more general orientations, systematic investigations of the sources used by WEBER and their significance are only rarely to be found. A valid base of interpretation of an oeuvre requires not only a methodical analysis of the texts and a coherent statement of their main themes, but also knowledge of the specific problems and scientific discussions addressed by the author and within which his thought matured.

This is also the case for an understanding of MAX WEBER's sociology: Only after the boundaries of the scientific environment within which he worked have been examined and clearly defined and only after the sources from which he created his sociology have been identified can the manner in which WEBER related to this environment and utilized his sources be ascertained. The uniquely WEBERian substance in his opus can be fully acknowledged and evaluated only after an assessment of the extent to which WEBER adopted theories prevalent in his time and the degree to which he qualitatively went beyond them.

Beginning with this conviction, this study investigates the sources for specific parts of WEBER's sociology of religion. It has been demonstrated that WEBER created focal as well as secondary components and concepts of his sociology of religion in close reference to the thinking predominant in a specific influential school of thought that existed at the end of the nineteenth century (C. P. THIELE, and others).

I n h a l t : Die Frage nach den Quellen des Werkes MAX WEBERs hat in der bisherigen WEBER-Literatur noch keine zureichende Beachtung gefunden. So große Anstrengungen die WEBER-Forschung in ihren Analysen und Bemühungen um das Verstehen des Werkes auch unternommen haben mag, so wichtige Ergebnisse ihr in Studien zu Teilpartien oder Gesamtinterpretationen auch zu verdanken sind: Genauere Untersuchungen zu den Quellen des Werkes und zu der Bedeutung, die sie jeweils gehabt haben mögen, sind selten anzutreffen. Dabei bedarf es nach einem gültigen Grundsatz der Interpretation für das Verstehen eines Werkes, neben der genauen Textanalyse und der systematisierenden Zusammenfassung, der Kenntnis der Problemlage und des wissenschaftlichen Diskussionszusammenhanges, in die der Autor hineingestellt war.

So gilt auch für das Werk M. WEBERs: Erst wenn das wissenschaftliche Umfeld, in dem WEBER stand, untersucht und beschrieben worden ist, die Quellen aus denen er geschöpft hat, identifiziert sind, wenn herausgearbeitet worden ist, wie er sie - in Adaption und Überschreitung - verwendet hat, läßt sich der wirkliche Gehalt des Werkes vollends erkennen und ermessen. Von dieser Überzeugung ausgehend, stellt die hier vorgelegte Studie die Frage nach den Quellen für bestimmte Teile der WEBERschen Religionssoziologie. Es kann dabei gezeigt werden, daß WEBER in zentralen, ebenso wie in eher nebensächlichen Sachverhalten aus dem Material einer bestimmten einflußreichen Richtung der Religionswissenschaft am Ende des 19. Jahrhunderts (C. P. THIELE u.a.) geschöpft, in manchen ihrer Begriffe gedacht und geschrieben hat.

Der ‚Mythos von Heidelberg‘, als der MAX WEBER schon zu seinen Lebzeiten vielen seiner Zeitgenossen erschien, hat seine Bannkraft nicht verloren. Das zeigen all die Anstrengungen, die in den fast 60 Jahren seit WEBERs Tod durch Einzelstudien oder Gesamtinterpretationen einen Zugang zum WEBERschen Werk suchten und zu einer inzwischen kaum mehr überschaubaren Sekundärliteratur zusammenwuchsen. Freilich mag weithin das Diktum E. BAUMGARTENS seine Gültigkeit gehabt haben und noch haben, daß WEBERs Werk ‚wie ein Gebirge inmitten

unserer geistigen Landschaft‘ liegt, ‚dem Namen nach fast allen bekannt, aber kaum betreten und nur von ganz wenigen wirklich jemals erstiegen‘ (BAUMGARTEN 1956: XII).

Nun zeigen aber einige jüngst erschienene Arbeiten an, daß die Bemühungen um das Verstehen des Werkes und seine gültige Interpretation verstärkt weitergehen¹. Dabei entspringt dieses anhaltende Interesse an MAX WEBER nicht bloßer nostalgischer Reminiszenz an einen großen ‚Kirchenvater‘ der Soziologie, dem – in den Status

* Herrn Professor F.H. TENBRUCK, Tübingen, der den Anstoß zu dieser Studie gab, bin ich für mancherlei Anregung und Hilfestellung sehr zu Dank verpflichtet.

1 Siehe vor allem den grundlegenden Aufsatz von F. H. TENBRUCK, *Das Werk Max Webers*. (TENBRUCK 1975); ferner J. WEIß (1975), und W. SCHLUCHTER (1976).

des ‚Klassikers‘ gebannt – rein dogmengeschichtliche Bedeutung zukäme; vielmehr geht es erklärtermaßen um WEBERs Beitrag zur Begründung und Theoriebildung *heutiger* Sozialwissenschaft.

Freilich fehlen, um dieses Programm einzulösen, noch einige Vorarbeiten, welche erst die Interpretation verlässlich und überzeugend sichern können. Dazu gehört, daß die Frage nach den systematischen Positionen WEBERs in der Wissenschaftslehre, in der Religionssoziologie, der Herrschaftssoziologie usw. ergänzt wird durch eine detaillierte Bestandsaufnahme der Entwicklung der gesamten WEBERschen Soziologie an Hand genauer Vergleiche der Texte in zeitlicher Abfolge, was bisher, wenn überhaupt, nur in Umrissen und noch jeweils getrennt nach Gebieten (Soziologie, Methodologie usw.) versucht worden ist.

Dazu gehört aber auch eine Ermittlung der *Quellen*, aus denen WEBER gearbeitet hat. Davon handelt die folgende Studie. Ihre – durchaus begrenzte – Aufgabe besteht darin, Bemerkungen und Beobachtungen zum religionswissenschaftlichen Hintergrund und zu einzelnen Quellen der Religionssoziologie MAX WEBERs mitzuteilen, ohne daß in ihr etwa der Anspruch erhoben würde, es könnten die hier vorgelegten Ergebnisse allein schon wesentliche Änderungen der bisherigen Interpretation der WEBERschen Religionssoziologie legitimieren.

1. Die Frage nach den Quellen

Nach einem guten Grundsatz der Interpretation versteht man einen Autor nur dann, wenn man die Problemlage kennt, aus der er arbeitet. Die Exposition der Problemlage, die der Autor selbst gibt oder auch nur geben kann, bleibt aber immer unzulänglich in dem Sinn, daß weder alle stillschweigenden Voraussetzungen der zeitgenössischen Diskussionlage, noch alle sonstigen Äußerungen, die die Probleme und Lösungen des Autors beeinflußt haben, dargestellt werden können. Dem Vorteile des zeitlichen Abstandes, den die spätere Interpretation hat, steht der Nachteil gegenüber, die Äußerung des Autors in der damaligen Lage verorten zu müssen, also zu wissen, was er gemeint hat, worum es ihm ging, wogegen er sich wendet, wofür er Partei nahm und wo er die vorgegebene Problemstellung durchbrach. Alle diese Fragen aber lassen

sich am sichersten an Hand der Quellen entscheiden, auch wenn zugegeben werden muß, daß Quellenfragen, wie alle Forschung, in gelehrtem Beiwerk steckenbleiben können.

WEBERs Quellen - das Thema hat kaum Aufmerksamkeit gefunden, wo WEBER nicht selbst massiv seine Schuld an Gewährsmännern betont hat, so etwa an RICKERT in seiner Wissenschaftslehre. Hier gibt es denn auch eine Arbeit wie die von WALTER WEGENER (WEGENER 1962), deren Thema sich in Umrissen insofern leicht aufdrängen mußte, als die methodologische Problematik jener Zeit historisch deutlich aus der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte bekannt ist und WEBER überdies seine Gewährsmänner (und eben nicht nur RICKERT) nannte (vgl. TENBRUCK 1959).

Ansonsten haben es aber die Arbeitsweise MAX WEBERs und der Zustand seines Werkes, zusammen mit der aufkommenden Dominanz ganz anderer Interessenlagen innerhalb des Faches (der Soziologie) mit sich gebracht, daß die Quellenlage undurchsichtig, die Frage nach ihnen weitgehend uninteressant geblieben ist. So große Anstrengungen die bisherige WEBER-Forschung in ihren Analysen und Bemühungen um das Verstehen des Werkes auch unternommen haben mag, so wichtige Ergebnisse ihr in Studien zu Teilpartien oder Gesamtinterpretationen auch zu verdanken sind: systematische Untersuchungen zu den Quellen des Werkes und zu der Bedeutung, die sie jeweils gehabt haben mögen, stehen vielfach noch aus.

Dabei ist freilich nicht zu übersehen, welche Mühe J. WINCKELMANN aufgebracht hat, die von WEBER erwähnten Schriften zu identifizieren, darüber hinaus auch einschlägige Literatur, die WEBER benutzt oder gekannt hat - oder benutzt oder gekannt haben mag - anzugeben. (So neuerdings im Erläuterungsband der 5. revidierten Auflage von „Wirtschaft und Gesellschaft“, der gegenüber früheren Anmerkungen und Quellenangaben wesentlich erweitert worden ist.) Mit solcher staunenswerten und überaus ertragreichen Arbeit, die eine riesige Zahl von Veröffentlichungen zu nennen weiß, wurde künftigen WEBER-Forschungen ein unverzichtbares Fundament gelegt. Freilich ist damit die Frage der Quellen, wie sie *hier* gemeint ist, noch nicht gelöst. Denn nicht die Identifizierung aller einzelnen möglichen Quellen und Einflüsse klärt schon die Quellenfrage, wozu es vielmehr nötig ist, zu wissen, welche Quellen denn MAX WEBER in

seinen zentralen Positionen wirklich beeinflusst haben und wo er entscheidend über sie hinausgegangen ist. Erst wenn das wissenschaftliche Umfeld, in dem WEBER stand, untersucht und beschrieben worden ist, die Quellen, aus denen er geschöpft hat, identifiziert sind, die Art und Weise, wie er sie - in Adaption und Überschreitung - verwendet hat, herausgearbeitet worden ist, läßt sich der wirkliche Gehalt des Werkes MAX WEBERs vollends erkennen und ermessen.

Dieses Desiderat mag besonders für das Feld der WEBERschen Religionssoziologie gelten:

Einmal, weil WEBERs eigene Rückverweise in den Anmerkungen - nach der „Pönitentz“ der Fußnotengeschwulst in der „Protestantischen Ethik“ - abgesehen von Anmerkungen und Literaturangaben zu historischen oder philologischen Einzelfragen, spärlich sind hinsichtlich des Gesamtzusammenhangs seiner Argumentation. Zum anderen, weil offensichtlich zunehmend die Einsicht sich durchsetzt, daß in der Religionssoziologie WEBERs ein, wenn nicht das Kernstück des WEBERschen Gesamtwerks zu sehen ist (vgl. dazu: TENBRUCK 1975, WEISS 1975, SCHLUCHTER 1976). Gerade aus dem letztgenannten Argument heraus sind Untersuchungen wichtig, die sich auf die systematischen, religionstheoretischen Darlegungen beziehen, wie sie von WEBER in der „Einleitung“ und „Zwischenbetrachtung“ zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ zusammengefaßt worden sind. Gerade hier hat ja WEBER zu grundlegenden und neuen eigenen Positionen gefunden. Wie ist er dazu gelangt? Worum geht es ihm? – So sollen die folgenden Überlegungen und Beobachtungen vor allem auf die „Einleitung“ und „Zwischenbetrachtung“ gerichtet sein, wobei im Hintergrund die entsprechenden Partien des Kapitels „Religionssoziologie“ aus „Wirtschaft und Gesellschaft“ berücksichtigt werden sollen.

Gerade im Hinblick auf diese Texte freilich, wo der Frage nach den Quellen besonderes Gewicht zukommt, erweist sich deren Behandlung und Beantwortung als besonders schwierig. Der Befund zeigt Schwierigkeiten vor allem in zweierlei Hinsicht: Die Aufsätze zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ tragen einen häufig skizzenhaften, oft von einer bestimmten Rücksichtslosigkeit gegenüber Form und Lesbarkeit geprägten Charakter, der eine Identifi-

zierung der möglicherweise verwendeten Quellen erschwert. In besonderer Weise gilt dies eben für die „systematischen“ Kapitel „Einleitung“ und „Zwischenbetrachtung“. WEBER hat diesen Sachverhalt selbst betont, wenn er in der ersten Anmerkung zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ von dem „notgedrungen skizzenhaften Charakter und der ungleichmäßigen Ausführlichkeit der Darstellungen“ spricht und darauf hinweist: Die „Einziehung zum Dienst (i. e. Lazarettendienst in Heidelberg; Zusatz von mir) machte es damals unmöglich, den wissenschaftlichen ‚Apparat‘, wie beabsichtigt, beizufügen“. Daß WEBER, trotz des in seinen Augen unfertigen Charakters der Studien, sich zur Herausgabe entschloß, lag in seiner Gewißheit, „daß es unmöglich schien, nach dem Ende des Krieges, der für jeden eine Lebens-epoche bedeutete, auf Gedankenreihen früherer Zeit zurückkommen“ (WEBER 1972: 237, Anm. 1).

Liegt die eine Schwierigkeit also im Charakter der Schriften selber begründet, so liegt eine weitere darin, daß wir bis heute nicht auf eine im einzelnen gesicherte, den wissenschaftlichen Hintergrund WEBERs erhellende, kritisch-objektive Biographie zurückgreifen können². Einige wenige, spärliche biographische Angaben stehen freilich zur Verfügung: So schreibt WEBER selber in einer bislang wenig beachteten Bemerkung bei der Herausgabe seiner Studien zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, daß er sie zwei Jahre vor Beginn der Edition niedergeschrieben und „Freunden vorgelesen“ habe (WEBER 1972: 237 Anm. 1).

Welchen Freunden? Ganz sicher ist an E. TROELTSCH zu denken, mit dem WEBER bekanntlich in enger sachlicher und zeitweise auch persönlicher Beziehung stand. Vor allem ist aber wohl an das „religionswissenschaftliche Kränzchen“ zu erinnern, den „ERANOS-Kreis“, dem - von v. DEIßMANN gegründet - neben WEBER

2 Die Biographie von MARIANNE WEBER (1926) - ohnehin unverzichtbar - mag als eine in ihrer Art nach wie vor große Leistung angesehen werden. Aber gerade wegen des notwendig subjektiven, von heroisierender Tendenz nicht ganz freien, in der Datierung oft nicht präzisen Charakters dieses Werkes kann es die geforderten Hintergrundangaben nicht ausreichend bieten. Siehe dazu auch R. LEPSIUS (1976). 1/2/23/19 6:36 PM

und TROELTSCH u. a. WINDELBAND, JELLI-NEK, GOTHEIN angehört. Es steht zu vermuten, daß manches Erhellende über WEBERS religionswissenschaftlichen Diskussionszusammenhang zu verzeichnen wäre, wüßte man mehr über diese, anscheinend über Jahre hinweg abgehaltenen, allmonatlichen Zusammenkünfte. Leider sind die Angaben bei MARIANNE WEBER und in den Erinnerungen von P. HONIGSHEIM dürftig (WEBER 1926:392; HONIGSHEIM 1963:176).

Läßt sich also auf Grund des angedeuteten besonderen Charakters der Texte (besonders in Einleitung und Zwischenbetrachtung) und der mangelnden autobiographischen und biographischen Angaben wegen wenig Substantielles zum gestellten Problembereich erheben, so muß die nächste Frage lauten: Aus welchen religionswissenschaftlichen Quellen könnte WEBER sinnvollerweise geschöpft haben? Anders gewendet: Wie sah die religionswissenschaftliche „Landschaft“ um die Jahrhundertwende aus, in die WEBER sich hineingestellt sah?

2. Der religionswissenschaftliche Hintergrund

Das im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend und verschärft sich ausbildende historische Bewußtsein richtete sein Interesse in reichem Maße auch auf die Erforschung von Religion und der Religionen. So entstand eine von den Bindungen an die Philosophie wie Theologie gleichermaßen sich emanzipierende systematische Religionswissenschaft, die in enger Verbindung mit der aufkommenden Philologie und Ethnologie sich zur eigenen Wissenschaftsdisziplin ausbildete³.

3 Es ist zu betonen, daß im folgenden nur eine bestimmte Richtung der wissenschaftlichen Beschäftigung über Religion und die Religionen dargestellt wird, die für unseren Fragezusammenhang wichtig erscheint. Eine umfassende Beschreibung der religionswissenschaftlichen „Landschaft“ um die Jahrhundertwende erforderte eine eigene Darstellung. So wird z. B. im folgenden der vor allem innerhalb der Theologie sich etablierenden „religionsgeschichtlichen Schule“ weniger Beachtung geschenkt, auch wenn WEBER in seinen materialen Studien sicher aus deren religionshistorischer Arbeit geschöpft hat.

Um die Bedeutung dieses Vorganges zu verstehen, muß man ihn in die Geschichte der Religion und ihres Studiums einordnen. - Die Aufklärung hatte mit der These aufgewartet, daß alle positive Religion unwahr sei, im besten Falle ein Ersatz für die unaufgeklärten Massen, in schlimmerem Falle ein Priestertrug. Für den Weisen gab es nur den Deismus der Vernunftreligion, und bisweilen waren schon Positionen eines dezidierten Atheismus vertreten worden. Die Wirkung dieser Auffassungen trat aber erst im 19. Jahrhundert ein, als diese Lehren in die Breite wirkten, zum Beispiel das Freidenkertum und der Atheismus als organisierte Bewegungen zum Kampf antraten und öffentliche Anerkennung und Einfluß fanden bis in die Arbeiterschaft hinein, ferner auch das naturwissenschaftliche Weltbild als unvereinbar mit der Religion erschien, je stärker sich die Naturwissenschaften entwickelten und detaillierten. Somit radikalisierten sich die vergleichsweise milden Positionen der Aufklärung in der Religionsfrage in dem Sinne, daß nun, vor dem Hintergrund des sich abzeichnenden Materialismus, Evolutionismus und säkulären Fortschrittsglaubens, die Religion zum entscheidenden Hindernis erklärt wurde, das den Menschen an seiner inneren und äußeren Freiheit, seinem Glück und seinem Fortschritt hinderte. Bei allen nationalen Besonderheiten dieser Radikalisierung war dies die gemeinsame Situation in den westeuropäischen Staaten um 1850, wobei man in Deutschland ja nur an die Linkshegelianer, an FEUERBACH, MOLESCHOTT, BÜCHNER und natürlich KARL MARX zu erinnern braucht. Lange bevor die Naturwissenschaften in der Geologie, Erdgeschichte und natürlich DARWIN in der „Geschichte der Arten“ eine Evolutionsgeschichte konstruierten, hatte das 18. Jahrhundert das Modell einer solchen Evolutionsgeschichte, und zwar auf dem Gebiet der Religion entworfen.

Am überzeugendsten hat das wohl FRANK E. MANUEL (MANUEL 1959) dargestellt und gezeigt, wie damals das religionsgeschichtliche und auch schon religions-ethnologische Material im 17. und 18. Jahrhundert dazu benutzt worden war, um dem Christentum den Prozeß zu machen und eine evolutionäre Reihe vom Fetischismus bis zur Vernunftreligion zu konstruieren. Das 19. Jahrhundert hat die Bearbeitung religionsgeschichtlicher Daten entsprechend verbreitert und radikalisiert, also diese Linie fortgesetzt, so daß noch DURKHEIM am Anfang der „Formes

élémentaires de la vie religieuse" kurzerhand sagen konnte, daß die Religionsethnologie und Religionssoziologie ihre Daten vor allem dazu benutzt hat, um der Religion schlechthin das Urteil zu sprechen. So schien die Wissenschaft um die Mitte des vorigen Jahrhunderts definitiv auf dem Wege, nunmehr eben auch verstärkt durch die Naturwissenschaft, die Religion wissenschaftlich abzuschaffen. Das Studium der Religion war erstens das Studium der Ausbreitung von Unsinnigkeiten und zweitens der Nachweis für die Ursachen der kognitiven Irrtümer, die zu der verfehlten Entwicklung geführt hatten.

In dem Sinne war eine eigentliche Religionswissenschaft in dieser Tradition völlig überflüssig, da sie nur die Geschichte und Gründe des Irrtums hätte behandeln können, weil die Religion von vorne herein als Unwahrheit angesehen wurde, als Illusion, mit der nun endgültig aufzuräumen sei.

In dieser Lage entstand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die - hier in Frage stehende - Religionswissenschaft⁴. Ihr kam zugute, daß die Kulturwissenschaften sich mächtig entwickelten, mit dem Studium der Kulturreligionen begannen und die Texte in ihrem kulturellen Kontext, also nicht mehr bloß nach ihrem reinen Erkenntnisgehalt nahmen, sondern im Zusammenhang der Kultur auslegten. Wegweisend für die Anfänge der Religionswissenschaft ist vor allem M. MÜLLER gewesen, dessen Ansatzpunkt in einem vergleichenden Studium der Sprachen bestand, davon ausgehend, daß in den früheren Stadien der Religionsgeschichte eine enge Beziehung zwischen Sprache, Religion und Nation (Volksstamm) bestand. Prägend und am einflußreichsten auf dem Gebiete der neu entstehenden Religionswissenschaft hat sich der Holländer C. P. TIELE erwiesen, der die Arbeiten der Kulturwissenschaften (vor allem M. MÜLLERs) in eigenständiger Weise aufnahm und von dem zum ersten Mal die Klassifikation der Religion in natürliche und ethische Religionen systematisch durchgeführt wurde. Weitere wichtige Namen in diesem Zusammenhang sind A. K. KUENEN, ein holländischer Religionsphilosoph, und W. D. WHITNEY,

die beide morphologische Klassifizierungsschemata der Religionsentwicklung aufstellten. Entscheidendes Merkmal dieser mit komparativer Methode arbeitenden, linguistisches und ethnographisches Wissen integrierenden Religionswissenschaft waren freilich bestimmte Grundannahmen über die religiöse *Evolution* und damit über Religionen überhaupt, die sie in Gegensatz stellten zu der herrschenden, seit der Aufklärung verschärft sich durchsetzenden Auffassung über Religion, wie sie oben kurz beschrieben wurde. Im Zusammenhang dieser Frage nach Ursprung und Entwicklung der Religion bedarf es eines Hinweises auf E. B. TYLOR. Sein Hauptwerk „Primitive Culture“ mit der darin - auf dem Hintergrund seiner Animismusthese - ausgebildeten Entwicklungsreihe von Religion (Fetischismus - Totemismus - Polytheismus - Monotheismus) ist von allergrößtem Einfluß auf alle weitergehenden religionswissenschaftlichen Bemühungen und zweifellos auch auf die hier in Rede stehende Religionswissenschaft gewesen. Bei der Untersuchung und Beschreibung von Ursprung und Entwicklung der Religion nimmt TYLOR eine durchaus eigenständige Position ein. Gegenüber dem in der Tradition der radikalen Aufklärung stehenden Lager, dem Religion als Sündenfall der Menschheit schlechthin galt, studierte TYLOR die primitiven Religionen auch deshalb, um zu zeigen, was an den vergangenen Religionen in der veränderten, von der Wissenschaft geprägten Neuzeit wahr bleibt und als Erbe fortbesteht. „Survivals“ heißen für TYLOR - bei durchaus mehrdeutigem und schwankendem Gebrauch in seinem Werk - eben nicht nur die letzten vollends vergehenden Reste der alten Religionen, sondern bezeichnen eben auch das, was in einem wissenschaftlichen Zeitalter an Religion bewahrt und aufgehoben werden kann. Des weiteren ist auch hier M. MÜLLER zu nennen, der eine Entwicklungsreihe der Religion und der Religionen aufgestellt hat, die vom Polytheismus, über den Henotheismus bis zum Monotheismus führte⁵. Hier schon war nun eine Evolutionsreihe geschaffen, die nicht an den Gedanken der Religion als ursprünglicher, abzubauen-der Illusion geheftet war, vielmehr von einer inneren selbständigen Entwicklung und Verbes-

4 Einen ersten Überblick liefert die Encyclopaedia Britannica, Vol. 19, Seite 628 ff. (GALLOWAY, 1960).

5 Eine Entwicklungsreihe, die freilich in dieser Form von WEBER in „Wirtschaft und Gesellschaft“ kritisiert wurde (WEBER 1976: 255).

serung der Religion zu ihrem eigenen Wesen hin ausging. Entscheidend war dann die von TIELE ausgehende Richtung, welche - in kurzer Charakterisierung - der Sicht einer Entwicklung von der (religiösen) Unvernunft zu der (irreligiösen) Vernunft den Gedanken einer vernünftigen Entwicklung der Religion noch klarer gegenüberstellte und genauer am Material auszubilden versuchte. Dieser Gedanke schlug nun in der Wissenschaft ein, zumal gleichzeitig Lehrstühle, Institute und Stiftungslehrstühle durch Spenden eingerichtet wurden, um der Sache der Religion an den Universitäten, wo die Theologie in ihrem wissenschaftlichen Anspruch in eine bedrohliche Lage geraten war, aufzuhelfen⁶.

Die so entstehende Religionswissenschaft - ohnehin über die engere Schule hinaus ausstrahlend - übte ihren Einfluß alsbald auch in Deutschland aus. Hier sind - für unsere Problemstellung - vor allem E. v. HARTMANN, O. PFLEIDERER, und H. SIEBECK zu nennen. In Deutschland stand dabei zumeist die religionsphilosophische Betrachtung im Vordergrund, in der Tradition HEGELs, von dem selbst - eingebaut in sein philosophisches Gesamtsystem - in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion ein Entwicklungsschema der Religion vorgelegt wurde und der so den Weg frei gemacht hat für eine ethnologische und historische, evolutionär ausgerichtete Religionswissenschaft - als Teil einer Religionsphilosophie. In dieser Tradition stehen vor allem E. v. HARTMANN und O. PFLEIDERER.

3. Ein Vergleich und seine Ergebnisse

Lenkt man nun den Blick auf die WEBERsche Religionssoziologie, so ergibt sich der zunächst

ganz formale und noch gänzlich äußerliche Befund: Auch bei WEBER sind in „Einleitung“ und „Zwischenbemerkung“ und in den betreffenden Abschnitten des Kapitels „Religionssoziologie“ in „Wirtschaft und Gesellschaft“ ebenfalls Vorstellungen der religiösen Entwicklung aufgeführt, bei denen genauso wie bei der Religionswissenschaft im Gefolge TIELEs die Religion nicht als ein im Grunde schon überwundenes und deshalb vollends zu überwindendes Stadium der Menschheitsentwicklung angesehen wird, bei denen es vielmehr darum geht, die Entwicklung *innerhalb* der Religionsgeschichte zu untersuchen und zu beschreiben. Dieser Befund war Anlaß zu einem genaueren Vergleich zwischen den Hauptarbeiten der genannten Religionswissenschaft und den betreffenden Texten WEBERs. Dieser Vergleich ergibt Erstaunliches:

Schon ein erster Überblick über die Schriften der genannten Autoren zeigt, daß Begriffe, die in WEBERs Arbeiten als ganz geläufiges Instrumentarium erscheinen, hier ebenfalls verwendet und teilweise als zentrale Ergebnisse der jeweiligen religionswissenschaftlichen Forschungsarbeit eingeführt werden.

So liest man z.B. bei E. v. HARTMANN, daß dort das Hauptcharakteristikum der brahmanischen Religion mit dem Begriff *Akosmismus* beschrieben wird und davon auch ein entsprechender Zusammenhang von *Akosmismus* und Ethik abgeleitet wird (v. HARTMANN 1882: 271 ff., bes. 288 ff. und 300 ff.). Eben dieser Begriff diente dann auch WEBER mannigfach zur Kennzeichnung der mystischen Weltabwendung in den verschiedenen Religionen und des daraus entstehenden ethischen Verhaltens.

6 Führend in dieser Entwicklung waren die Niederlande und England. In Holland wurden allein 4 Lehrstühle für die neu entstehende Religionswissenschaft eingerichtet. Vor allem boten die in England auf Anregung hauptsächlich von M. MÜLLER für die Zwecke der Religionswissenschaft ausgerichteten „Hibbert Lectures“ (seit 1878) und die mit ähnlicher Zielsetzung versehenen „Gifford Lectures“ (seit 1887) den wissenschaftlich-publizistischen Rahmen. Ähnlich gab es auch in Frankreich als Neugründung vor allem die *Ecole d' études religieuses*. Viele große literarische Unternehmungen, neu gegründete Zeitschriften und Sammelwerke, die am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts

entstehen, zeugen vom Gewicht der sich etablierenden neuen Wissenschaftsdisziplin.

So entstanden z.B. die Zeitschriften: *Revue de l'histoire des religions* (seit 1880), das *Archiv für Religionswissenschaft* (seit 1898), *Anthropos* (seit 1906, ed. P.W. SCHMIDT); oder die großen Enzyklopädien: z.B. *Encyclopedia of Religions and Ethics* (1908/26, 12 Bände), oder auch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (1909 - 1913, erste Auflage).

Wie sehr im weiteren Verlauf das Interesse an Religionswissenschaft und Religionsgeschichte auch breiteres Interesse fanden, zeigen z.B. die seit 1904 erschienenen „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“.

Bei näherem Betracht ergeben sich eine ganze Reihe solcher zumindest formaler Parallelitäten oder Ähnlichkeiten der Nomenklatur: Erlösungsreligion, Naturreligion, ethische Religion, der Universalismus der Weltreligion, die Typologie von Priester und Prophet, der Zusammenhang von Prophetentum und Gotteskonzeption, Stufen und Richtungen der religiösen Entwicklung, Religion als Weltablehnung, Theodizee, Askese und Mystik. Ist schon dies ein Hinweis, daß WEBER diese Richtung der Religionswissenschaft so vertraut war, daß er in ihrer Begriffs- und Vorstellungswelt dachte und schrieb, so zeigt eine genauere Untersuchung, daß der teilweisen Übereinstimmung der Nomenklatur wegen und aufgrund der teilweisen Übernahme auch des damit verbundenen Sachgehaltes manche Partien der Schriften der genannten Autoren geradezu als „Quellen“ für bestimmte Teile der WEBERschen Religionssoziologie angesehen werden können. Im folgenden soll dieser Sachverhalt an ausgewählten Beispielen näher dargelegt werden.

a) *Das Spannungsverhältnis zwischen Religion als Weltablehnung und den übrigen Kulturbereichen*

Erlösungsreligion als Weltablehnung, sei es in ihrer asketischen, sei es in ihrer mystischen Ausprägung, tritt in ein notwendiges Spannungsverhältnis zur Welt. So die Grundthese, wie sie sich in der „Zwischenbetrachtung“ findet. WEBER beschreibt alsdann die Richtungen dieser religiösen Weltablehnung, wie sie in Widerspruch und Konkurrenz zu den innerweltlichen Sphären (Ökonomie, Politik, Eros, Ästhetik, Wissenschaft) treten. Erlösungsreligion also ist verstanden als *eigener* Bereich der menschlichen Erfahrung, neben und geradezu im Widerspruch zu den Bereichen der Kultur, der Kunst, der Wissenschaft, des Rechts usw.

Eben diese Grundthese findet sich in einiger Ausführlichkeit bei SIEBECK (1893: 2 ff.). Zunächst wird von ihm die Religion als eigenständige Sphäre innerhalb der übrigen Bereiche der Kultur beschrieben (SIEBECK 1893: 3 ff.).

Die Religion, kraft der ihr immanenten Tendenz zur Weltverneinung⁷, tritt eben deshalb in ein

Spannungsverhältnis zu den übrigen Seiten des Kulturlebens, wie Recht und Staat, Wissenschaft, Kunst, Moral. Begründet ist dieses notwendige und nicht auflösbare Spannungsverhältnis in dem Anspruch, sowohl der Religion als auch der Kultur, jeweils Abschließendes und Absolutes über die Wirklichkeit auszusagen. Transzendenz (Religion) und Immanenz (Kultur) stehen sich gegenüber. Die Religion in ihrer transzendenten Verortung *muß* allem Weltlichen „die Anerkennung im Sinne eines letzten Zureichenden und Abschließenden, überhaupt eines endgültig Zulänglichen und Berechtigten versagen“ (SIEBECK 1893: 3 ff.).

„Dem Dasein des Weltlichen setzt sie (die Religion) die Vorstellung eines außer- oder besser überweltlichen Reiches höchster gültiger Werte gegenüber und bestreitet auf Grund dessen dem Ersteren den Anspruch auf Zuerkennung eines absoluten Wertes“ (1893: 4). Demgegenüber lösen Recht und Staat, Wissenschaft und Kunst, Sitte und Moral usw. ihre Aufgabe, „ohne des Ausblicks auf etwas jenseits der gegebenen Wirklichkeit Liegendes zu bedürfen“ (1893: 4).

Die Inkommensurabilität beider Sphären: Religion und Kultur, kraft ihres verschiedenen Begründungszusammenhangs, wird so zum Streit um den beanspruchten Wirklichkeitsbereich. Je mehr nun der Absolutheitsanspruch *innerhalb* der beiden Sphären: Religion und Kultur jeweils gesteigert ist, um so stärker bildet das Spannungsverhältnis sich aus. „Je unumgänglicher und unausweichlicher nun die anderen (Kulturbereiche) für das geistige Leben erscheinen, um so unberechtigter ist anscheinend die Religion mit dem Widerspruch oder wenigstens Vorbehalt, den sie gegen ihre Zulänglichkeit zur Darstellung eines in ihrem Zusammenwirken selbstruhenden letzten Wertes erhebt“ (1893: 5).

Wichtig ist es anzufügen, daß für SIEBECK dieses Spannungsverhältnis von Religion und Kultur erst auf einer bestimmten Stufe der historischen Entwicklung von Religion auftreten kann. „Diese vorläufige Kennzeichnung der Religion ist von denjenigen ihrer Entwicklungsstufen abgenommen, auf welcher sie als besonderer Kulturfaktor neben anderen in sichtbarer Wechselwirkung mit diesen, also bereits oberhalb der sogenannten Naturreligionen sich darstellt“ (1893: 5). Diese bestimmte historische Entwicklungsstufe der Religion, die Vorausset-

⁷ Daß SIEBECK Religionen auch durch die Tendenz der Weltbejahung charakterisiert sehen kann, soll hier nicht weiter dargestellt werden. Siehe dazu z. B. SIEBECK 1893: 49 ff.

zung des Spannungsverhältnisses als eines Streits um die abschließende absolute Wirklichkeitsauffassung ist, nennt SIEBECK: „Moralitätsreligion“, oder im Stadium noch weiterer Entwicklung: „Erlösungsreligion“⁸.

In der „Zwischenbetrachtung“ nun ist, wie schon angemerkt, die Spannung zwischen Erlösungsreligion und den übrigen Sphären der Ökonomie, Politik, Kunst etc., das sich durchhaltende Thema. Die Erlösungsreligion als Weltablehnung tritt, als Mystik oder Askese, in dem schon von SIEBECK beschriebenen Sinn in Gegensatz und Widerspruch zur Welt. Und zwar tritt dieses Spannungsverhältnis in dem Maße in verschärfter Weise hervor, je mehr die Religion sich zur ethischen Erlösungsreligion entwickelte. „Dies folgte aus dem Sinn der Erlösung und dem Wesen der prophetischen Heilslehre, sobald diese sich, und um so mehr, je prinzipieller sie sich zu einer rationalen und dabei an *innerlichen* religiösen Heilsgütern als Erlösungsmitteln orientierten Ethik entwickelte: Je mehr sie ... vom Ritualismus hinweg zur ‚Gesinnungsreligiosität‘ sublimiert wurde“ (WEBER 1972: 541). Genau wie bei SIEBECK bedarf es also einer bestimmten Stufe der Entwicklung der Religion: der Moralitätsreligion bzw. Erlösungsreligion (SIEBECK) oder der ethischen, rational systematisierenden Erlösungsreligion (WEBER). Und genau wie bei SIEBECK gilt auch bei WEBER: Je ausgeformter und mit je absoluterem Anspruch auftretend, begeben sich ihrerseits die Bereiche der „Welt“ in Spannung und Widerspruch zur Religion. Was in der Formulierung SIEBECKs eben angeführt wurde, heißt in der Sprache WEBERs: „Und zwar wurde die Spannung von ihrer (der Religion) Seite her um so stärker, je weiter auf der anderen Seite die Rationalisierung und Sublimierung des äußerlichen und innerlichen Besitzes der (im weitesten Sinne) ‚weltlichen‘ Güter auch ihrerseits fortschritt“ (WEBER 1972: 541).

Ganz zweifellos weist dieses Zitat, namentlich durch den für WEBER zentralen Begriff der Rationalisierung, daraufhin, daß es sich bei WEBER nicht um eine bloße Übernahme der SIEBECKschen Thesen handeln kann, sondern daß die-

se bei WEBER in dessen ganz eigene Argumentationsführung eingespannt werden. Aber *daß* irgend eine Rezeption der SIEBECKschen Überlegungen seitens WEBER vorliegt, scheint evident durch die Parallelitäten, wie sie in der obigen Darstellung aufgezeigt wurden.

b) Theodizee

Die Theodizee-Frage und ihre verschiedene Beantwortung durch die Erlösungsreligionen sind in „Einleitung“ und „Zwischenbetrachtung“ als den systematischen Kapiteln der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ und im religionssoziologischen Kapitel von „Wirtschaft und Gesellschaft“ zentraler Gegenstand der WEBERschen Argumentation.

Daß die Behandlung der Theodizee-Frage innerhalb der religionsgeschichtlichen Analyse der zitierten religionswissenschaftlichen Literatur ebenfalls auftritt - ohne selbstverständlich den zentralen und weitreichenden Stellenwert innerhalb der WEBERschen Religionstheorie zu erhalten - zeigt sich bei SIEBECK und PFLEIDERER (SIEBECK 1893: 427 ff., PFLEIDERER 1878: 493 ff.)⁹. Auch bei SIEBECK (1893: 428) klingt der Zusammenhang der jeweiligen Beantwortung der Theodizee-Frage mit einer bestimmten Gotteskonzeption an (der bei WEBER an zentrale Stelle rückt): In der brahmanischen und vollends in der buddhistischen Religion entfällt - auf Grund deren bestimmter Gottesvorstellung - „jeder Versuch endlich etwa einer Theodizee, welche das unausweichliche Dasein der Welt und ihres Leidens mit der vorausgesetzten Vollkommenheit der Gottheit in Einklang zu bringen suchte“ (1893: 126). Diese Beurteilung SIEBECKs wird bei WEBER sinngemäß aufgenommen; aber gerade aus dem gleichen Argument heraus, nämlich dem Vorliegen einer bestimmten Gotteskonzeption, gekennzeichnet durch völlige „Entbehrlichkeit und Undenkbarkeit eines in diesen Mechanismus eingreifenden allmächtigen Gottes“, spricht WEBER hier von der „formal vollkommensten Lösung des Problems der Theodizee“ (WEBER 1972: 318 f.; und sinngemäß in „Einleitung“ und „Zwischenbetrachtung“).

9 Freilich geht es hier primär um die religionsphilosophische Behandlung des Theodizeeproblems und nicht - wie bei MAX WEBER¹ - um den Aufweis der Bedeutung der Theodizeefrage innerhalb der religionsgeschichtlichen Entwicklung.

8 Es kann hier natürlich nicht die SIEBECKsche Entwicklungslehre von Religion insgesamt dargestellt werden. Siehe dazu 1893:43 - 161.

c) Prophetie und Gotteskonzeption

Für MAX WEBER ist das Entstehen einer ethisch rationalen Lebensführung eng verknüpft mit dem Aufkommen derjenigen Form von Prophetie, die WEBER die „Sendungs-Prophetie“ nennt, im Gegensatz zur „exemplarischen Prophetie“. Diese Sendungs-Prophetie, vor allem repräsentiert in den Propheten Israels, trägt in ihrer Aufforderung an den Frommen, Werkzeug Gottes zu sein, ethischen Charakter. Kennzeichnend ist für sie eine notwendige Affinität zu einer bestimmten Gotteskonzeption: „Die Sendungsprophetie, bei welcher die Frommen sich nicht als Gefäß des Göttlichen, sondern als Werkzeug des Gottes fühlen, hatten nun eine tiefe Wahlverwandtschaft zu einer bestimmten Gotteskonzeption: dem überweltlichen, persönlichen, zürnenden, vergebenden, liebenden, fordernden, strafenden Schöpfergott, im Gegensatz zu dem... unpersönlichen, weil nur kontemplativ, als Zuständlichen, zugänglichen höchsten Wesen der exemplarischen Prophetie“ (WEBER 1972:257 f.).

Dieser Zusammenhang von Prophetie und ethischer Gotteskonzeption findet sich z.B. auch bei KUENEN, der den Propheten als neue Gotteskonzeption eine ethisierende Auffassung Jahwes zuschreibt im Gegensatz zur alten Volksreligion. „Mit einem Worte: aus der ethischen Auffassung von Jahwes Wesen ist der Glaube an seine Einzigkeit hervorgesprossen. Nicht auf einmal, aber allmählich ist daraus der Monotheismus erwachsen“ (1883:119). So ist auch für KUENEN Prophetie und der Universalismus der Propheten (im Sinne der Propheten Israels) und „ethischer Monotheismus“ (1883: 125) eng miteinander verknüpft¹⁰.

d) Die Entwicklung von Religion und der Religionen

Historische Untersuchungen, morphologische Klassifizierungen unter dem Gesichtspunkt der

Entwicklung von Religion und der Religionen ist ein verbindendes Element der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts (siehe CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE 1905: 5 ff.). Dies gilt für die unterschiedlichsten Wissenschaftstraditionen, denen „Entwicklung“ von Religion dann jeweils ganz Verschiedenes heißt: für die mit evolutionären Konzepten arbeitenden positivistischen Traditionen COMTES und SPENCERS ebenso, wie für die ethnologisch-historische Tradition TYLORS und FRAZERS, und für die besonders in Deutschland wirksam gewordene Tradition HEGELS¹¹.

Für die hier in Rede stehende Religionswissenschaft läßt sich sagen, daß ihr, im Gegensatz zur im Gefolge der Aufklärung betriebenen religionskritisch-wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion (siehe Kapitel 2), Entwicklung von Religion und der Religionen bedeutet: eine *innere*, notwendig erfolgende morphologische Entwicklung, bei der verschiedene Stufen aufeinander folgen. Dies läßt sich zusammenfassen in einem Zitat SÖDERBLOMS, in seiner Bearbeitung von TIELES Buch: Einleitung der Religionsgeschichte: „Der Gedanke der Entwicklung will besagen, daß die Veränderung der Religionen, mit denen es die Religionsgeschichte zu tun hat, sie mögen in den einzelnen Fällen als Entwertung oder als Fortschritt erscheinen, die Folge einer *inneren Entwicklung* (Heraushebung von mir) sind und sich als solche, wenigstens größtenteils, erklären lassen“ (zitiert nach G. MENSCHING 1948:68).

Ganz formal betrachtet und abgesehen von allen inhaltlichen Bestimmungen, zeigt sich, daß WEBERS Gedanken zur Religionsentwicklung unter diesem Gesichtspunkt der „inneren Entwicklung“ dieser religionswissenschaftlichen Richtung verwandt sind. Freilich ist für jeden sofort klar, der WEBERS Theorie der religiösen Entwicklung auch nur oberflächlich kennt, wie sie in der „Einleitung“ und „Zwischenbetrachtung“ oft nur andeutend formuliert ist, daß WEBER hier zu seiner ganz eigenen Konzeption

¹⁰ Es kann noch in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß manches von der Typologie: Priester-Prophet, wie sie WEBER in „Wirtschaft und Gesellschaft“ entwickelt hat und die auch im Hintergrund von „Einleitung“ und „Zwischenbetrachtung“ steht, sich bei SIEBECK und PFLEIDERER wiederfindet (SIEBECK 1833: 101; PFLEIDERER 1878: 746 f.).

PFLEIDERER spricht z.B. auch von der „Virtuosität“ der Propheten. Siehe dazu WEBER (1972a: 260 ff. und öfter).

¹¹ HEGEL ging von folgendem Entwicklungsschema aus: I. Die Naturreligion, die sich in einem Übergang zur Religion der Freiheit zur II. Religion der geistigen Individualität (Judentum, Christentum) zur III. absoluten Religion entwickelt.

der inneren Entwicklung von Religion findet, deren immanentes Gesetz die fortschreitende Rationalisierung ist.

Im Verfolg dieser evolutionären Betrachtungsweise der Religionswissenschaft sind allerdings einige der Begriffe und Vorstellungen entwickelt worden, die sich auch bei WEBER wiederfinden, auch hier entweder als reine Parallelität der Nomenklatur, oder auch als teilweise Rezeption der inhaltlichen Vorstellungen. So wird der Begriff der *Weltreligion* und der ihnen inhärente Universalismus (im Gegensatz zu den Landes- oder Stammesreligionen) zum geläufigen Einteilungsprinzip der Religionswissenschaften. Vor allem hat KUENEN eingehend sich mit dem Verhältnis der Weltreligionen zu den nationalen Religionen befaßt, wobei ihm „der Zusammenhang zwischen den universalen und den nationalen Religionen als Erklärung und Maß ihres Universalismus“ gilt (KUENEN 1883: 9).

Ging innerhalb der Religionswissenschaft der Streit um die Frage, ob die Klassifizierungskategorie für die universalistischen Weltreligionen faktisch quantitativ oder qualitativ vom Inhalt der Lehre her bestimmt werden soll, so erinnert man sich an die ganz pragmatische Erklärung WEBERS am Anfang der „Einleitung“: „Unter Weltreligion werden hier, in ganz wertfreier Art, jene 5 religiösen oder religiös bedingten Systeme der Lebensreglementierung verstanden, welche besonders große Mengen von Bekennern um sich zu scharen gewußt haben...“ (WEBER 1972: 237).

Die Anklänge und zumindest terminologischen Anlehnungen an die in Frage stehende religionswissenschaftliche Richtung gehen freilich in diesem Zusammenhang noch weiter: Das gültigste und verbreitetste zeitgenössische Klassifikationschema zur Beschreibung der Entwicklung der Religion war die Unterscheidung von Naturreligionen (in ihren verschiedensten Abstufungen) und ethischer Religion, als Erlösungsreligion in ihren verschiedensten Abstufungen. Prägend für diese Einteilung ist vor allem TIELE gewesen, indem er der natürlichen, magischen Religion die ethische gegenüberstellte, je nachdem die Götter als Naturwesen aufgefaßt werden oder ethische Gotteskonzeptionen vorliegen, die entweder als nationale nomistische (z.B. Taoismus, Konfuzianismus) oder als universalistische (Buddhismus, Christentum) Religionsgemeinschaften beschrieben werden.

SIEBECK beschreibt in ganz ähnlichem Sinne die religiöse Entwicklung in drei Stufen: Naturreligion, Moralitätsreligion, Erlösungsreligion (SIEBECK 1893)¹².

Eben dieses Entwicklungsschema: natürliche Religion - ethische Religion liegt auch bei WEBER zugrunde, für den die Entwicklung der Religion genauso eine Entwicklung zu ethischen Formen der Erlösungsreligion darstellt (WEBER 1976: 245 ff. und 261 ff.).

In der „Einleitung“ findet sich geradezu die Darstellung eines Stammbaumes der religiösen Entwicklung (WEBER 1972: 242 ff.).

Ausgehend von „urwüchsigen Gemeinschaftskulturen“ geht die Entwicklung über den Zauber ausübenden Magier hin zum Mystagogen und weiter zu den mit Erlöser-Mythen ausgestatteten Erlösungskulten. Blieben die Verheißungen der Erlösungsreligionen zunächst an rein rituelle Vorbedingungen geknüpft, so entwickelten sich, im Verbund vor allem mit dem Auftreten einer Prophetie, ethische Konzepte der Gottheiten und damit ethische Auffassungen von Erlösung (wobei für WEBER die Übergänge von der rituellen Auffassung zur ethischen Auffassung von Erlösungsreligion Stufen einer zunehmenden religiösen Rationalisierung darstellen).

Daran anschließend kann noch hingewiesen werden auf eine Parallelität WEBERScher Termini mit einer Begriffsbildung TIELES: „Bei der Betrachtung der Religion in ihrer Entwicklung, ... haben wir auf zwei Dinge zu achten: erstens auf das, was man gewöhnlich *Stufen* der Entwicklung nennt, und zweitens auf die verschiedenen *Richtungen*, in welchen die Religion sich innerhalb der verschiedenen Kreise und Perioden entwickelt“ (TIELE 1899: 49).

Wie erinnerlich, versteht sich ja die „Zwischenbetrachtung“ als „Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung“¹³, wobei auf

12 Auf die weiteren, dort aufgestellten Abstufungen kann hier natürlich nicht eingegangen werden; ebensowenig auf die kontroversen Auffassungen innerhalb der Religionswissenschaft, die sich z.B. an der Frage entzündeten: ob denn der Islam als universalistische Erlösungsreligion oder als „Rückfall“ in die Moralitätsreligion (SIEBECK) aufzufassen ist.

13 *Vergleiche dazu auch besonders den § 11 von „Wirtschaft und Gesellschaft“.*

dem Hintergrund des Inhalts der „Zwischenbetrachtung“ fast überflüssig ist, zu bemerken, daß diese terminologische Parallele eine formale ist.

Im Zusammenhang der WEBERschen Annahmen über die Entwicklung der Religion kann noch angemerkt werden, daß WEBER die ältere, von TYLOR ausgehende „Animismustheorie“ nicht übernommen hat und damit zweifellos die zeitgenössische Kritik, die diese Animismustheorie verworfen hat und von präanimistischen Annahmen ausging, gekannt und rezipiert hat. Dies geht vor allem aus den ersten Seiten des religionssoziologischen Kapitels in „Wirtschaft und Gesellschaft“ hervor, in dem WEBER von einem „urwüchsigen Stande“, der „diesseitig ausgerichtet“ ist, spricht, und dies steht auch im Hintergrund der entsprechenden Ausführungen über die religiöse Entwicklung in der „Einleitung“. Die Widerlegung der Animismustheorie ist in Deutschland vor allem von K. TH. PREUSS und A. VIERKANDT geleistet worden (PREUSS 1904/5:321 ff. u. VIERKANDT 1907:21 ff.), die nachgewiesen haben, daß die meisten kultischen Formen zurückweisen auf eine Zeit, wo der Seelenbegriff noch nicht vorhanden, wo von einer Beseeltheit der Naturobjekte keine Rede sein konnte und insbesondere die Vorstellungen von „Seelen“, die auch außerhalb von Körpern und Dingen existieren können, sekundär sind und somit nicht den Ursprung der Religionsentwicklung darstellen können, wie die Animismustheorie behauptet hat.

Wenn PREUSS darauf hinweist, daß die Animismustheorie die ganze zeitgenössische Religionswissenschaft in ihrem „eisenstarken Bann“ gefangen hält, und damit gängige damalige religionswissenschaftliche Vorstellungen charakterisiert, so ist dies ein Hinweis, wie *genau* WEBER die zeitgenössische religionswissenschaftliche Literatur gekannt und verfolgt haben muß und die gängigen, umlaufenden religionswissenschaftlichen Annahmen nicht einfach übernommen hat.

4. Schlußbemerkungen

Der hier vorgeführte Befund - in all seiner Vorläufigkeit - zeigt zunächst, wie *genau* WEBER die religionswissenschaftliche Forschungslage gekannt, verfolgt und rezipiert haben muß. Sodann aber ist deutlich, daß WEBER in zentralen, ebenso wie in eher nebensächlichen Sachverhalten aus

dem Material der von TIELE begründeten Richtung der Religionswissenschaft geschöpft, in manchen ihrer Begriffe gedacht und geschrieben hat.

Dies ist so in der bisherigen WEBER-Forschung nicht gesehen oder beachtet worden. Das mag seine vielschichtigen Gründe haben. Ein Grund wird sicher in dem Schicksal begründet liegen, den diese Religionswissenschaft im Gefolge TIELEs im weiteren Verlauf nahm. Sie hat als eigenständige Richtung innerhalb der fortdauernden wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion nicht weiter existiert, vielmehr ist sie in die entstehende Religions-Phänomenologie über- und in bestimmtem Sinne auch untergegangen. Denn im Verfolg einer religionsphänomenologischen Betrachtungsweise hat man sich gerade von der Konstruktion einer eigentlich *inneren* Selbstentwicklung der Religion entfernt und hat sich auf den Gedanken beschränkt, daß die Religionswissenschaft es eigentlich mit demjenigen zu tun habe, was sich generell in allen Religionen, obschon in verschiedenen Ausformungen, darstelle. So hat sich aus der Religionswissenschaft, die TIELE (auf der Grundlage M. MÜLLERs) initiierte, die Religionsphänomenologie erhoben, und es ist gerade diese Entwicklung, die heute TIELE und seine „Schule“ in Vergessenheit geraten ließ.

So wird auch von J. WINCKELMANN in dem Erläuterungsband zur 5. revidierten Auflage von „Wirtschaft und Gesellschaft“ von der hier angeführten Religionswissenschaft nur CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE des öfteren erwähnt¹⁴. Als Quelle - im hier gemeinten Sinne - käme dieses Lehrbuch ohnehin nur in der 3. Auflage in Betracht, da WEBER die 4. Auflage (1925) ja nicht mehr gekannt haben kann. Nun sind bei CHANTEPIE in der Einleitung zwar TIELE, SIEBECK, KUENEN etc. erwähnt und sind ihre Entwicklungsstufen von Religion dort vorgestellt, aber - wie vorstehend gezeigt - sind die begrifflichen und sachlichen Anklänge bei WEBER doch immerhin so weitgehend, daß eine Verwendung CHANTEPIEs durch WEBER als einziger „Quelle“ ausgeschlossen sein muß.

¹⁴ Zwar ist auch O. PFLEIDERER erwähnt, aber nur mit seinem zweibändigen Werk über das Christentum, und nicht mit seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ (1878).

Überhaupt ist J. WINCKELMANNs¹⁵ Vorgehen für eine präzise Bestimmung der *Quellenlage* der WEBERschen Schriften insofern problematisch, da bei all der riesigen Anzahl von Veröffentlichungen, die er zu nennen weiß, nirgendwo ersichtlich ist, daß MAX WEBER diese Werke auch wirklich benutzt hat. So haben J. WINCKELMANNs Ausgrabungen solcher Titel, für die man ihm sicher große Anerkennung zollen muß, überall den Wert *möglicher* Spuren und Quellen, und es ist der zukünftigen Forschung überlassen, erst zu ermitteln, welche dieser möglichen Quellen WEBER wirklich benützt hat und welche Bedeutung diese Benützung in seinem Werk gehabt hat.

Abschließend sei noch einmal betont, daß Untersuchungen zu den Quellen und zu dem religionswissenschaftlichen Hintergrund der Religionssoziologie MAX WEBERs dazu dienen können, deren eigenen Gehalt und volle Bedeutung hervortreten zu lassen. Dies war auch die bestimmende Absicht der hier vorgelegten Beobachtungen. Diese Quellenbestimmungen - ohnehin begrenzt auf die genannten Texte - können weder einen besonderen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, noch können also ihre Resultate schon wesentliche Korrekturen der bisherigen religionssoziologischen WEBER-Interpretation legitimieren. Es wird aber, von dem Hintergrund des zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Wissens her betrachtet, deutlich, wie grundlegend sich WEBER von diesem abhebt und welches wissenschaftliche Neuland - gerade in der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ - er betreten hat. Das zeigen die von WEBER aufgestellten und zum ersten Mal systematisch eingeführten (im engeren Sinne) soziologischen Fragestellungen und Kategorien ebenso, wie z. B. das - zumindest in nuce - entwickelte Konzept von „Ideen“ und „Interessen“.

In welchem umfassendem und fundamentalem Maß WEBER zeitgenössische wissenschaftliche Annahmen überschreitet, läßt sich an seiner Vorstellung

über die religiöse Entwicklung als Entwicklung menschlicher Rationalität zeigen. Die Vorstellung einer inneren Logik der religiösen Entwicklung übernimmt WEBER von der Religionswissenschaft und bildet sich doch seine eigene Theorie, die beschreibt, wie die religiösen Weltbilder selber, kraft des ihnen immanenten Zwangs zur fortschreitenden Rationalisierung ihrer selbst, historische Mächtigkeit gewinnen.

Das evolutionäre Schema der Aufklärung und ihrer radikaleren Nachfolger im 19. Jahrhundert ging aus von der Unvernunft und der Illusion der Religion, die abgelöst wird durch die aufgeklärte Vernunft und eine Rationalität, die den Un-Sinn der Religion entlarvt. Demgegenüber sind die religionswissenschaftlichen Schulen des 19. Jahrhunderts, oder jedenfalls diejenige, die wir hier als zentral im Blick haben, von einer inneren Fortentwicklung der Religion ausgegangen und haben sie anhand von Daten wahrscheinlich zu machen versucht. In dieser Tradition schien das *Überleben* der Religion von vorneherein als sicher. Wenngleich WEBER entscheidende Punkte der TIELESchen Richtung, genauer eben ihre Sicht einer inneren Logik der religiösen Entwicklung, übernommen hat, hat er *diese* grundsätzliche Voraussetzung nicht übernommen. Für ihn blieb gerade offen, wie die Entwicklung der Rationalität und die Entwicklung der Religion sich zum Schluß darstellen würden. Diese fundamentale Fragestellung und Offenheit ist es, die der WEBERschen Religionssoziologie zutiefst unterliegt und die ihre Dramatik begründet. Doch dies zu entschlüsseln und zu beschreiben erforderte die Anstrengung einer eigenen besonderen Studie, deren Zielsetzung diejenige der hier vorgelegten Bemerkungen und Beobachtungen bei weitem überstiege.

Literatur

15 Sodann wird ja das von J. WINCKELMANN bislang schon verwendete Verfahren, möglichst viele der zu den betreffenden Sachgebieten *post* WEBER erschienenen Arbeiten aufzuführen, im Erläuterungsband zur 5. revidierten Auflage noch immens ausgeweitet. Nun können derlei Arbeiten sicherlich vieles über die Wirkung- und Rezeptionsgeschichte des WEBERschen Werkes, nichts aber natürlich über dessen Quellenlage aussagen.

ABRAMOWSKI, G., 1966: Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfadens des okzidentalen Rationalisierungsprozesses. Stuttgart: Klett.

BAUMGARTEN, E., 1956: Einleitung zu: Max Weber, Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik, herg. von J. Winckelmann. Stuttgart: Kröner.

BENDIX, R. 1964: Max Weber, Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse. München: Piper.

- CHANTEPIE DE LA SAYSSAYE, P.D. Hersg. 1905: Lehrbuch der Religionsgeschichte. 3. Auflage. Tübingen: Mohr.
- DURKHEIM, É., 1912: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris.
- FRAZER, G. B., 1925: The Golden Bough. Gekürzte Ausgabe in 1 Band. London.
- GALLOWAY, G., 1960: Classifications of Religion. In: Encyclopaedia Britannica. Vol. 19. Chicago/London/Toronto: R. R. Donnelley.
- HARTMANN, E. v., 1882: Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung. Berlin: Duncker.
- HEGEL, G. W. F., 1970: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I und II (neu ed. auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845). Frankfurt: Suhrkamp.
- HENRICH, D., 1952: Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen: Mohr.
- HONIGSHEIM, P., 1926: Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg. Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie. 5. Jg.
- HONIGSHEIM, P., 1963: Max Weber in Heidelberg. In: Max Weber zum Gedächtnis. Hersg. R. König und J. Winkelmann. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 7.
- KUENEN, A., 1883: Volksreligion und Weltreligion. 5 Hibbert Vorlesungen. Berlin: Reimer.
- LEPSIUS, R., 1977: Max Weber in München. Zeitschrift für Soziologie 6, 103-118.
- MANUEL, F. E., 1959: The 18th Century Confronts the Gods. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- MENSCHING, G., 1948: Geschichte der Religionswissenschaft. Bonn.
- MÜLLER, M., 1874: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Straßburg.
- PFLEIDERER, O., 1878: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin: Reimer.
- PREUSS, K. Th., 1904/5: Die Ursprünge der Religion und der Kunst. In: Der Globus. Bd. 86 u. 87. Braunschweig.
- SCHLUCHTER, E., 1976: Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von „Ethik“ und „Welt“ bei Max Weber. Zeitschrift für Soziologie 5, 256-284.
- SIEBECK, H., 1893: Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg u. Leipzig: Mohr.
- TENBRUCK, F. H., 1959: Die Genesis der Methodologie Max Webers. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 11.
- TENBRUCK, F. H., 1976a: Wie gut kennen wir Max Weber? Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 131.
- TENBRUCK, F. H., 1976b: Das Werk Max Webers. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27.
- TIELE, C. P., 1899: Einleitung in die Religionswissenschaft. Gifford Vorlesungen. Gotha: Perthes.
- TYLOR, E. B., 1871: Primitive Culture. 2 Bde. London.
- VIERKANDT, A., 1907: Die Anfänge der Religion und Zauberei. In: Der Globus. Bd. 92. Braunschweig.
- WEBER, Marianne, 1926: Max Weber. Ein Lebensbild. Tübingen: Mohr.
- WEBER, Max, 1972: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band I, 6. Aufl. Tübingen: Mohr.
- WEBER, Max, 1976: Wirtschaft und Gesellschaft. 5. rev. Aufl. Bd. I, II und Erläuterungsband III (J. Winkelmann). Tübingen: Mohr.
- WEGENER, W., 1962: Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit in der Nationalökonomie. Ein wissenschaftssoziologischer Beitrag. Berlin.
- WEISS, J., 1975: Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung. München: UTB Verlag Dokumentation.

Anschrift des Verfassers:
GOTTFRIED KÜENZLEN
Kirchplatz 73
7247 Sulz-Hopfau