RELIGION IN DER GESELLSCHAFT

Volkhard Krech –
Hartmann Tyrell (Hrsg.)

Religionssoziologie um 1900

Eine Fortsetzung

Ergon

Religionssoziologie um 1900

Eine Fortsetzung

Herausgegeben von

Volkhard Krech und Hartmann Tyrell

RELIGION IN DER GESELLSCHAFT

Herausgegeben von

Matthias Koenig, Volkhard Krech, Martin Laube,
Ines Michalowski, Levent Tezcan, Hartmann Tyrell,
Gerhard Wegner, Monika Wohlrab-Sahr

Band 48

ERGON VERLAG

Religionssoziologie um 1900

Eine Fortsetzung

Herausgegeben von

Volkhard Krech und Hartmann Tyrell

ERGON VERLAG

Gedruckt mit Fördermitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft
im Rahmen eines „Reinhart-Koselleck-Projekts“ (KR 2325/13-1).

Gefördert durch
DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft

Umschlagabbildung:
Max Liebermann (1847–1935): Der zwölfjährige Jesus im Tempel,
1. Fassung, Öl auf Leinwand, 1879.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2020
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-785-4 (Print)
ISBN 978-3-95650-786-1 (ePDF)
ISSN 1432-0304

Editorial

Der hier vorgelegte Band 48 von *Religion in der Gesellschaft* wendet sich nach 25 Jahren sehr bewusst zu den Anfängen zurück und nimmt die Thematik des ersten Bandes der Reihe explizit wieder auf: *Religionssoziologie um 1900.* Er will, wie es der Untertitel sagt, *eine Fortsetzung* bieten. Seine Herausgeber sind dieselben wie 1995. Alle die, die den Band vorbereitet haben, haben untereinander gern vom ‚Fortsetzungsroman' gesprochen. Nicht zuletzt war zumal den Herausgebern dabei das im Sinn, was Robert King Merton *continuities* nannte. Alles Nähere dazu teilt die Einleitung mit.

Dem Band 1 der Reihe – der *Religionssoziologie um 1900* von 1995 – war seinerzeit ein Editorial der Reihenherausgeber vorangestellt, das der neuen religionssoziologischen Reihe galt, das sie vorstellte und die Intentionen, die sich mit dem Vorhaben verbanden, knapp beim Namen nannte. Dem Band lag eine Tagung zugrunde, die Ende 1993 stattgefunden hatte und die die zweite war, die, unter dem Dach der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, von der neugegründeten „Arbeitsgruppe Religionssoziologie" organisiert und abgehalten wurde. Nach der Dürrezeit der 1970er und 1980er Jahre war es uns seinerzeit um die Wiederbelebung der Religionssoziologie zu tun, und in organisatorischer Hinsicht ging es um die Wiederherstellung der in den 1970er Jahren aufgelösten „Sektion Religionssoziologie" innerhalb der DGS. Die publizistische Flankierung und Stützung dieser Wiederbelebung waren der Leitgedanke, der die neue Reihe auf den Weg brachte. Sache des Editorials war es deshalb, einen Blick auf die seinerzeitige religionssoziologische Forschungslage zu werfen, und da kam es zuerst darauf an, den alten, seinerzeit noch nachwirkenden, aber heute vergessenen „Streit um das Verhältnis von Religions- und Kirchensoziologie" ad acta zu legen. Elegant und knapp ist im Editorial aber auch die „doppelte Abgrenzung" angesprochen, für die der Titel der Reihe steht: eben nicht wie gängig „Religion und Gesellschaft", sondern „Religion in der Gesellschaft". Zum einen ist damit die Religion nicht herausdefiniert aus der Gesellschaft und in ein Gegenüber zu dieser manövriert. Zum anderen aber ist sie als „Religion in der Gesellschaft" herausgerückt aus der traditionsreichen Nähe, ja Unmittelbarkeit des Verhältnisses zur Gesellschaft. Der Titel wollte aber vor allem Ermutigung zu religionssoziologischer Forschung sein, und die Buchreihe sollte eine adäquate Plattform abgeben für die Veröffentlichung solcher Forschung. In diesem Sinne betonte das Editorial am Ende die programmatische Offenheit von *Religion in der Gesellschaft* für eine Reihe benachbarter Disziplinen und tat es auf einladende Weise. All das hat auch nach 25 Jahren Bestand und Geltung, so sehr die Lage des Faches sich seither auch gewandelt hat. Angesichts der Erreichung der Bandnummer 48 darf wohl gesagt werden, dass die Reihe der ihr vor 25 Jahren gestellten Aufgabe zu einem guten Teil gerecht geworden ist.

Es ist *Detlef Pollack* gewesen, der das Editorial von 1995 verfasst hat. Von Beginn an war er der geschäftsführende Herausgeber der Reihe und war dies mit Umsicht, mit erheblichem Einsatz (auch als Übersetzer), mit vielseitigem Verhandlungsgeschick und vor allem mit Herzblut. Seine Verdienste um die Reihe sind kaum zu beziffern und reichen weit über die Bände hinaus, die er selbst verfasst bzw. ediert oder an denen er mitgeschrieben hat. Leider hat er sich vor Kurzem aus dem Herausgeberkreis verabschiedet. Dem verwaisten Kreis bleibt vielfältiger Anlass zum Dank, aber auch die reichhaltige Erinnerung an eine Vielzahl gesprächsintensiver Herausgebersitzungen. Nicht wenige davon fanden in Würzburg statt, am langjährigen Standort von *Ergon*, was Anlass gibt, Herrn Dr. *Hans-Jürgen Dietrich* nicht unerwähnt zu lassen, der der *primus movens* unserer Reihe war und der fast keine der Herausgebersitzungen versäumt hat. Den Verlag hat er vor wenigen Jahren aus der Hand gegeben; dieser ist nun wohlbehalten unter dem Dach der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, angesiedelt. Es bleibt anzumerken, dass der Kreis der Reihenherausgeber in den letzten Jahren (auch in der letzten Zeit) trotz des Ausscheidens von Detlef Pollack gewachsen ist. Dankenswerter Weise hat nun, von Leipzig aus, *Monika Wohlrab-Sahr* den Part der geschäftsführenden Herausgeberin übernommen, und so kann die Reihe zuversichtlich eintreten in ihr zweites Vierteljahrhundert.

Zur Tradition der Reihe gehörte es von Beginn an, dass Autoren oder Bandherausgeber gehalten sind, das Titelbild des jeweiligen Bandes mit besonderer Sorgfalt zu wählen. Die Herausgeber des ersten Bandes hatten sich 1995 für Max Beckmanns ‚Auferstehung' entschieden, ein frühes Bild von 1909 (Staatsgalerie Stuttgart). Für den vorliegenden Band haben die Herausgeber ein Gemälde von Max Liebermann gewählt, das im Jahre 1879 einen Skandal auslöste und das in diesem Band zweifach abgebildet ist: auf dem Cover in seiner ursprünglichen Fassung, die nur in einer Schwarzweißphotographie auf uns gekommen ist, und farbig in der Fassung, in der das Bild heute (und nach dem Krieg wieder) in der Hamburger Kunsthalle zu besichtigen ist. Diese zweite Fassung – nachfolgend – ist das Resultat einer Umarbeitung, die der Skandalisierung Rechnung trug.

Es ist an dieser Stelle wohl unumgänglich, die Geschichte, die sich hier andeutet, kurz zu berichten. Das Ereignis, um das es geht, nahm seinen Anfang in der Welt der Kunst, drängte dann aber stark auf das religiöse Feld, um nicht ‚religiöser Markt' zu sagen. Liebermanns Gemälde trägt den Titel „Der zwölfjährige Jesus im Tempel", hatte also ein religiöses Thema. Das Bild war in der Berliner Liebermann-Villa am Wannsee 2009/10 unter dem Titel „Der Jesus-Skandal" Gegenstand einer Ausstellung. Die kurzen Bemerkungen, die folgen, orientieren sich am Katalog dieser Ausstellung. Es sei vorweg gesagt, dass Liebermann in Adolf Menzel einen berühmten (und von ihm bewunderten) Berliner

Max Liebermann: Der zwölfjährige Jesus im Tempel, Öl auf Leinwand, 1879. Hamburger Kunsthalle. © bpk/Hamburger Kunsthalle/Elke Walford.

Vorläufer hatte. Dieser hatte sich 1851 des Themas „Der zwölfjährige Jesus im Tempel" angenommen und ging Liebermann gerade darin voraus, dass er Jesus als „Juden unter Juden" darstellte.

Liebermann hatte seit 1876 an seinem Bild gearbeitet, das ausdrücklich „ein religiöses" sein wollte. Seit 1878 lebte er in München, und es war das Jahr 1879 – in *Berlin* das Jahr des von Treitschke ausgelösten Antisemitismusstreits –, in dem Liebermanns Bild der Öffentlichkeit erstmals gezeigt wurde: im Rahmen der zweiten Internationalen Kunstausstellung im Münchner Glaspalast. Das

Bild stieß bei den Münchner Künstlerkollegen auf beträchtliche Zustimmung, löste aber – zumal in kirchlich-katholischen Kreisen Bayerns – Missfallen aus, ein Missfallen, das es bald zum Skandalbild der großen Ausstellung werden ließ. Die heftige Ablehnung, auf die das Bild bei den Wortführern in Presse und Kunstkritik stieß, erreichte den Bayerischen Landtag, in dem dann sogar von „Blasphemie" die Rede war. Die Anstoßnahme hatte sicher auch mit dem malerischen Realismus Liebermanns zu tun, der sichtlich mit jener christlichen Malerei brach, die dem 19. Jahrhundert von seinen nazarenischen Anfängen an ästhetisch so vertraut war. Aber die vielstimmige Skandalisierung artikulierte sich weniger auf dem Feld des Ästhetischen als vielmehr in der Sprache der aufs Schwerste verletzten „religiösen Gefühle". Die rhetorische Darbietung der geschehenen Verletzung konnte dann die sein, dass man für das eigene Jahrhundert die Lockerung von Frömmigkeit und religiöser Bindung zwar einräumte, aber sogleich hinzusetzte: „doch ist das religiöse Gefühl der großen Menge noch nicht soweit abgestumpft", dass die malerische Schandtat Liebermanns „nicht allseitig mit Entrüstung zurückgewiesen worden wäre". Das verletzte Gefühl aber sollte besagen, hier habe das stratifikatorisch-ständisch Niedrig(st)e sich des religiös Hohen und Höchsten bemächtigt, um es zu „beschmutzen". Das Niedrige aber trug in dreifacher Hinsicht das Gesicht des Jüdischen. Es trug es zunächst in der jüdischen Szenerie, die das Bild vor Augen führt: die Amsterdamer Synagoge, die gemeint war, die beiden sitzenden und hörenden Rabbiner mit ihrem auf die Schultern abgelegten Gebetsschal, die dunkle Rückenfigur im Kaftan rechts; es ist das zeitgenössische osteuropäische Judentum, das hier auftritt und für das die christliche Kunstkritik ihr übelstes Vokabular bereit hielt. Sodann „der göttliche Gegenstand" des Bildes, der lebhaft und manuell disputierende Jesusknabe und Gassenjunge; er ist den Entrüsteten nur „Juden-Junge", „Jude unter Juden" im nur verächtlichen, den Christenmenschen beleidigenden Sinne, obendrein „naseweis", „ungewaschen" usw. Und schließlich ist „der Maler ein Jude", und an ihn als Urheber des Ärgernisses adressiert sich der empörte Schrei, „daß ein Jude gewagt hat, seinen christlichen Mitbürgern solche Verhöhnung ihres Heilands öffentlich ins Gesicht zu schleudern."

Max Liebermann hat in seinem Leben kein zweites „religiöses Bild" gemalt. Aber an den Jesusknaben seines Skandalbildes hat er – „ohne viel Aufhebens davon zu machen" – noch einmal Hand angelegt. Er hat das Bild in dieser Region übermalt und aus dem Knaben einen anderen gemacht. Was immer ihn dazu veranlasst haben mag, ein „Jude unter Juden" scheint dieser mädchenhafte Knabe nicht mehr zu sein.

Die Herausgeber

Inhalt

Hartmann Tyrell und Volkhard Krech
Einleitung 13

Soziale Differenzierung und Diffundierung

Martin Petzke
Religionssoziologie und Differenzierungstheorie um 1900 35

Wolfgang Eßbach
Sind Weltanschauungen Religionen? 93
Wissenschaftsreligion – Religionsmarkt – Weltanschauungsphilosophie – Rekonfessionalisierung

Kornelia Sammet
Religion und Geschlechterordnungen in der Religionssoziologie um 1900 125

Religion und andere gesellschaftliche Teilbereiche

Hartmann Tyrell
Bernhard Groethuysen und die deutschen Debatten um Religion und Kapitalismus 173

Hartmann Tyrell
Religion und Politik – Max Weber und Émile Durkheim 205

Volkhard Krech
Die Geburt der Kunst aus dem Geist der Religion? 275
Verhältnisbestimmungen von Kunst und Religion um 1900

Studien zur religionssoziologischen Klassik

Heike Delitz
Gesellschaft als imaginäre Institution 305
Die Durkheimsche Religionssoziologie

Pascal Berger
Leben und Form der Religion 341
Zur Religionssoziologie Georg Simmels

Friedemann Voigt
Wertfreiheit und Kompromiss 391
Die religionspolitischen Implikationen von Ernst Troeltschs Soziologentagrede

Religionssoziologie und ihre Nachbardisziplinen

Stefan Breuer
Verzauberung und ihre Grenzen 415
Max Weber, Erwin Rohde und die Religionsgeschichte der Antike

Hubert Treiber
Das Heidelberger religionswissenschaftliche Gelehrtenkränzchen „Eranos“ (1904–1909?) 457
Eine Fachgrenzen überschreitende wissenschaftliche Vereinigung in wissenschaftspolitischer Absicht

Stephan Moebius
Die Religionssoziologie von Marcel Mauss 533

Martin Fuchs
Weltreligionen, Welteinstellungen, Zivilisationen: Max Webers vergleichende Religionssoziologie und die Analytik indischer Religiosität 595

Heiner Roetz
Differenz um jeden Preis? 631
Max Webers China-Studie zwischen Kritik und Apologie

Religionssoziologie im europäisch-katholischen Kontext

Marc Breuer
Grenzziehungsarbeiten in einem soziologiefernen Feld 713
Zur Wirkungsgeschichte der (Religions-)Soziologie im deutsch- und französischsprachigen Katholizismus nach 1900

Hermann-Josef Große Kracht
Brückenschläge von der Neuscholastik zur Moderne? 747
Heinrich Pesch SJ in der Begegnung mit der Soziologie seiner Zeit

Raf Vanderstraeten
„Sociologie religieuse“ in Belgien. Ein Glaubensbekenntnis zur Soziologie? 771

Rück- und Ausblick

Horst Firsching
Religionssoziologie um 1900 – Religionssoziologie heute 795
Rückblicke und Vorblicke

Einleitung

Hartmann Tyrell und Volkhard Krech

1.

Die Herausgeber dieses Bandes haben 1995 – als Band 1 der Reihe *Religion in der Gesellschaft* – einen Band zur Geschichte der Religionssoziologie um 1900 auf den Weg gebracht (Krech/Tyrell 1995a). Sie taten es zu einer Zeit, als es galt, die Sektion Religionssoziologie in der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* zu reanimieren, und es gab damals den deutlichen Bedarf, sich der klassischen Grundlagen dieser ‚speziellen Soziologie' zu versichern. Die Subdisziplin der Soziologie und ihre Genese waren das, was uns seinerzeit vorrangig befasste. Um die Mitte der 1990er Jahre war das Renommee der „soziologischen Klassiker", die doch zu einem wesentlichen Teil zugleich religionssoziologische Klassiker waren, noch ungebrochen in Geltung. Geht man von dem Ensemble der Beiträge aus, das zusammenkam, so ist der damalige Band, auch wenn das so nicht in der Intention seiner Herausgeber lag (vgl. Krech/Tyrell 1995b), fast unvermeidlich doch ein Klassikerband geworden. Das mag indes mit dazu beigetragen haben, dass unsere *Religionssoziologie um 1900* Anklang fand und nach einiger Zeit vergriffen war. Obwohl es eine anhaltende Nachfrage gab, haben es Verlag und Herausgeber versäumt, tätig zu werden und die mehrfach ins Auge gefasste zweite Auflage zu realisieren. Als nun vor einigen Jahren im Kreis der Reihenherausgeber insgesamt die Idee der zweiten Auflage neuerlich aufkam, war bei über zwanzig Jahren Abstand zum Ersterscheinen klar: Hier bedurfte es, nach Art eines Fortsetzungsromans, einer Weiterführung und Neuerscheinung. So haben wir uns für einen neuen Band in der Kontinuität des alten entschieden, einen Band, der den Anschluss an den alten wahrt, aber auch der Devise des „Über die Klassiker hinaus" folgt.

Es hat sich, wie es nicht anders sein kann, in dem Vierteljahrhundert seit 1995 religionssoziologisch so vieles verändert. Vieles sehen wir heute anders, und das betrifft fast zuerst unsere forcierte Inanspruchnahme der Religionssoziologie (als ‚spezielle Soziologie') für die Soziologie. Dass man es bei der Religionssoziologie aber ebenso gut mit einer Subdisziplin der Religionswissenschaft(en) zu tun haben kann, war uns seinerzeit wohl vor Augen, aber doch

nur am Rande.[1] Blickt man nun auf die aktuelle Forschungslage, so sei hier, was die Nahberührung von Religionsethnologie und Religionssoziologie um 1900 angeht, nur nach Frankreich geblickt, auf die reiche Literatur zur Durkheim-Schule und ihrem Umfeld, die in den letzten zwanzig Jahren auch Deutschland erreicht hat. Natürlich ist da – vor Durkheim – zuerst auf Marcel Mauss zu verweisen, dessen einschlägige religionsethnologische Arbeiten hierzulande unter dem Titel der *Schriften zur Religionssoziologie* (2012) erschienen sind, aber ebenso auf Robert Hertz (2007). Das Durkheim'sche Spätwerk ist dabei, gerade unter ethnologischen Vorzeichen neu erschlossen zu werden (Bogusz/Delitz 2013), und erforscht sind auch die Verbindungen Lévy-Bruhls und Arnold van Genneps (vom Rande her) mit der Durkheim-Schule (vgl. Keck 2013; Fournier 2013b; Thomassen 2016). Im vorliegenden Band sind es die Beiträge von *Stephan Moebius* und *Heike Delitz*, die in diese Richtung vorstoßen: Die interdisziplinäre Verflechtung, in die Mauss eingebunden war, ist beim ersteren ebenso verdeutlicht wie die Durkheim'sche Zusammenführung von Ethnologie und Gesellschaftstheorie bei der letzteren. Auf der deutschen Seite ist es der Beitrag von *Hubert Treiber* zum Heidelberger ‚Eranos'-Kränzchen, der die Verengung der ‚soziologischen Subdisziplin' aufbricht. An der Gelehrtengeselligkeit des Eranos waren Weber und Troeltsch (seinerzeit noch keine ‚Religionssoziologen') aktiv beteiligt, dies aber innerhalb eines religionsbefassten oder doch -interessierten Kreises von Gelehrten verschiedenster Disziplinen; auch Georg Jellinek und Eberhard Gothein zählten dazu. Innerhalb dieses Kreises hat Weber zur ‚Protestantischen Ethik' (*PE*) vorgetragen, was dort eher als ‚kulturgeschichtlich' oder ‚sozialökonomisch' registriert worden ist – so sehr wir uns späterhin auch daran gewöhnt haben, die *PE* für die Religionssoziologie in Anspruch zu nehmen. Aber zugleich sieht man hier ein erstes Eindringen soziologischer Problemstellungen in die religionswissenschaftlichen Diskurse. Dem Beitrag von *Hubert Treiber* tritt mit Blick auf die antike Religionsgeschichte der von *Stefan Breuer* an die Seite, der dem Verhältnis Max Webers zu Erwin Rohde, zu dessen klassischer Studie „Psyche" gewidmet ist. Mit besonderem Gewinn hat im abschließenden Beitrag *Horst Firsching* die Frage nach der Religionssoziologie im Verhältnis zur Vielfalt der religionsbefassten Disziplinen und Diskurse aufgenommen. Er setzt den Akzent gerade nicht auf die Ausdifferenzierung der soziologischen Subdisziplin, sondern auf eine zunehmende Soziologisierung der religionswissenschaftlichen Diskurse.[2]

Im Vergleich mit der Situation um 1995, als die Religionssoziologie der Rückendeckung durch die ‚Klassiker' bedürftig schien, hat man heute den Ein-

[1] Immerhin: die klassischen Forschungszusammenhänge von (Religions-)Ethnologie und vergleichender Religionsgeschichte (Großbritannien, Niederlande, Deutschland), auch der Religionspsychologie haben wir durchaus zur Sprache gebracht (Krech/Tyrell 1995b: 29 ff., 32 ff., 35 ff.).

[2] Ganz so war schon seine *moral*bezogene Arbeit angelegt, die die „Soziologisierung" der ethischen Diskurse seit Durkheim zum Gegenstand hat (Firsching 1994).

druck, dass die religionssoziologische Forschung mittlerweile auf eigenen Füßen steht, von der Verwiesensein auf ihre Klassik gelöst, ja emanzipiert. Diesen Eindruck gewinnt man etwa bei der Durchsicht des jüngst erschienenen *Handbuchs Religionssoziologie* (Pollack et al. 2018), das entgegen der Tradition und im Unterschied zu anderen religionssoziologischen Kompendien (siehe etwa Turner 2010) den Start bei den Klassikern ganz weglässt. Die Entscheidung dafür lag vor allem darin begründet, dass die religionssoziologische Klassik inzwischen zu einem eigenen Forschungsgebiet geworden ist, das sich ausdifferenziert hat und separaten Platz braucht. Damit zusammenhängend, wussten die Herausgeber des Handbuchs, dass parallel zur Vorbereitung des Handbuchs ein Sammelwerk zu *Schlüsselwerken der Religionssoziologie* in Arbeit war, das den religionssoziologischen Klassikern – samt Vorläufern und religionswissenschaftlichen ebenso wie religionsethnologischen Ansätzen – breiten Raum gewährt (Pickel/Gärtner 2019).

Die Konstellation, die sich für die Religionssoziologie daraus ergibt, hat etwas Paradoxes. Einerseits hat sich das Fach von seinen Ursprüngen um 1900 emanzipiert und in der Forschung sein Eigenleben gewonnen. Andererseits aber gab es, wovon unten noch etwas näher die Rede sein soll, nie so viel ‚Klassikerpflege', so viel pure Soziologiegeschichte wie heute – mit Handbüchern, Gesamtausgaben, Biographien, Klassikereinführungen usw. Das gilt international; gesondert herausgestellt seien an dieser Stelle nur die beträchtlichen Anstrengungen, die in den letzten beiden Jahrzehnten unternommen worden sind, über Durkheim hinaus die französische Soziologie und Religionssoziologie seit 1900 hierzulande bekannt zu machen. Auf die Schriften von Marcel Mauss wurde schon hingewiesen, desgleichen auf den flankierenden Beitrag von *Stephan Moebius* im vorliegenden Band. Aber der intellektuelle Import schließt auch das komplette Werk von Maurice Halbwachs ein und reicht über die 1920er Jahre hinaus bis hin zum Collège de Sociologie 1937–1939 (Hollier 2012). Bisweilen wird hier der deutschen Seite ihre Ignoranz gegenüber der französischen Soziologie vorgehalten. In Gegenrichtung sind aber durchaus auch französische Bemühungen um die Rezeption Max Webers zu verzeichnen (Grossein 2006; Weber 2016), und erst recht sind die lebhaften Blicke aus dem Kreis der Simmeledition nach Frankreich zu nennen (Simmel 2002).

Es war 1995 unser Anliegen, die *Religionssoziologie um 1900* vor gesamteuropäischen Horizont und unter Einbeziehung auch der USA zu präsentieren. Das ist uns damals eher nicht gelungen; ein wenig vielleicht durch zwei Beiträge, von denen der eine die russische Gesichtsphilosophie mit Max Weber verknüpfte (Treiber 1995) und der andere den amerikanischen Pragmatismus in der Version von William James mit Durkheim zusammenführte (Joas 1995). Ansonsten aber bestimmten Beiträge zur französischen und (mehr noch) deutschen religionssoziologischen Klassik das Feld. Das Problem stellte sich nun erneut, und so haben wir uns für den Fortsetzungsroman entschlossen, aus der deutsch-

französischen Not eine Tugend zu machen. Damit ist mehr gemeint als das bloße Nebeneinanderstellen von Beiträgen zu einzelnen französischen oder deutschen klassischen Autoren. Gemeint ist stattdessen der Blick auf wechselseitigen Austausch, auf wechselseitige Korrespondenz, Beobachtung und Rezeption – und damit die Weiterführung von Arbeiten, wie sie Werner Gephart (1982) mit seinem schönen Aufsatz zur „Wechselwirkung zwischen Durkheim, Schäffle, Tönnies und Simmel" angestoßen und damit den Blick auch auf französisch-deutsche Soziologenkorrespondenzen um 1900 gelenkt hat. Das hat Schule gemacht, nicht zuletzt im Rahmen der Simmeledition. Man denke hier nur an den Austausch zwischen Simmel und Célestin Bouglé und ebenso an Cécile Rol (2009) und ihre Arbeiten zum Verhältnis von Simmel und René Worms.

Wirft man nun einen Blick auf die Beiträge, die sich in dem hier vorliegenden Band zusammengefunden haben, so wird man eher nicht den Eindruck von deutsch-französischer Tugend haben, wenigstens nicht auf den ersten Blick. Die Herausgeber haben allerdings einiges darangesetzt, die Autorinnen und Autoren anzuhalten, zumindest regelmäßige Seitenblicke ins (jeweilige) Nachbarland zu werfen und in ihren Beiträgen französisch-deutsche Querverbindungen, wo sie greifbar waren, möglichst zum Thema zu machen, sei es nun auf Vergleich, sei es auf wechselseitige Beobachtung oder auf Fragen von Anregung, Rezeption oder Kritik hin. Diese Botschaft ist vielfach aufgenommen worden. Weniges dazu sei hier vorweg angesprochen, wobei zunächst der Beitrag von *Martin Petzke* genannt sei, der die ‚gesellschaftliche Differenzierung' zum Thema hat. Ihm geht es in der Sache (nach Herbert Spencer) um eine französisch-deutsche *Dissoziation*; sehr verkürzt gesagt: Durkheim und Integration versus „Sinn" und Differenzierung auf deutscher Seite (Dilthey, Simmel und Weber). Das Differenzierungsproblem kommt, bezogen auf Religion und Kunst und beider ‚Koevolution' über weite Strecken, auch im Beitrag von *Volkhard Krech* mit Nachdruck zur Sprache und dabei französisch-deutscher Dissens in der Frage der religiösen Bestimmtheit des Ursprungs. Um problembezogenen Vergleich und problembezogene *Differenz* geht es, Durkheim und Weber betreffend, im Beitrag von *Hartmann Tyrell*; das Verhältnis von Religion und Politik ist dafür der Gegenstand. Deutsch-französischer Austausch kommt im Übrigen gerade auch in den Beiträgen zu Georg Simmel (*Pascal Berger*) und Marcel Mauss (*Stephan Moebius*) wiederholt zur Sprache. Der Beitrag, der Bernhard Groethuysen, dem deutsch-französischen Grenzgänger, gewidmet ist, hat daran ebenso teil (*Hartmann Tyrell*). Vor allem aber sind es drei auf den Katholizismus bezogene Texte, die auf unterschiedliche Weise französisch-deutsch angelegt sind. *Hermann-Josef Große Kracht* befasst sich mit einem maßgeblichen Vertreter der katholischen Soziallehre des Jahrhundertanfangs, mit Heinrich Pesch SJ und zeigt ihn distanziert gegenüber der zeitgenössischen Soziologie in Deutschland, dagegen als Rezipienten des französischen Solidarismus und auch der Durkheimschule. Eine katholische „sociologie religieuse" in Belgien ist das

Thema von *Raf Vanderstraeten*, und zugleich wird in seinem Beitrag die französisch-deutsche Brückenfunktion Belgiens (vor 1914) deutlich. Der Aufsatz von *Marc Breuer* zeigt im deutsch-französischen Vergleich die sperrige Resonanz, die die frühe Religionssoziologie auf katholischem Boden fand und die sich in den 1920er Jahren zu einer distanzierten Rezeptionsbereitschaft wandelte. Die ‚Wirkungsgeschichte', die *Breuer* schreibt, ist von einem letztlich von Bourdieu sowie von Andrew Abbot her inspirierten wissenschaftssoziologischen Impuls getragen, der den Blick auf Konkurrenz um Deutungshoheit, auf Interessenlagen und Unterscheidungsbedarfe lenkt, der „Grenzziehungsarbeit" beobachtet. – Dies zum Bemühen um deutsch-französische Tugend. Dass diese im vorliegenden Band höheres Format dann aber doch nicht erreicht, zeigt sich schon daran, dass hier deutsche Autorinnen und Autoren unter sich geblieben sind.

2.

Es bedarf hier nun auch weiterhin noch einiger knapper, stichwortartig bleibender Anmerkungen, die den heutigen Blick auf die Religionssoziologie um 1900 zu dem ins Verhältnis setzen, den man in der der Mitte der 1990er Jahre hatte und der ein deutlich anderer war. Es hat mit anderen Worten um *neue* Themen, Probleme und großformatige Forschungsfragen zu gehen, die 1995 noch nicht absehbar oder erst im Kommen waren. Eine veränderte Sicht in diesem Sinne betrifft schon das „um 1900". Eine neue Periodisierung, wie sie 1995 noch kaum im Gespräch war, situierte diese ‚unsere' Jahrhundertwende in der Endphase des ‚langen 19. Jahrhunderts'. Das führt mehr als nur eine zeitliche Abstandsvergrößerung hin zum 21. Jahrhundert mit sich. Man braucht in Verbindung damit nur an den globalen Begriffserfolg der ‚Globalisierung' und den (weit weniger erfolgreich) der ‚Weltgesellschaft' zu denken. Dieser Begriffserfolg erfasste zügig auch die Geschichtswissenschaften und führte bald dazu, dass die Spätphase des langen 19. Jahrhunderts mit dem Titel der ‚ersten Globalisierung' ausgestattet wurde. Solche Globalisierung um 1900 ist gerade auch auf dem religiösen Feld evident, und Wolfgang Eßbach hat gute Gründe, hier von einem ‚religiösen Weltmarkt' zu sprechen. So war es dann auch für die Religionssoziologie um 1900 eine unbefragte Prämisse, dass sie von einem *universellen* Religionsbegriff ausging. Und wie wenig hier eine weltregionale Limitierung in Frage kam, ist eindrucksvoll ablesbar an den Prämissen der Religionssoziologie Durkheims von 1912. Deren Begriffs- und Theoriebildung setzte auf den Fall der australischen Ureinwohner, der ihm die weltweit schlechthin einfachste Religion repräsentierte. Diese eine Religion ist hier zu *allen* anderen ins Verhältnis gesetzt. Dass die Religionssoziologie von Mauss (dem Neffen) wie die Durkheims aufs Engste mit der zeitgenössischen, zumal britischen Religi-

on*ethnologie* liiert war, hatten wir zuvor schon betont (vgl. in diesem Band die Beiträge von *Heike Delitz* sowie *Stephan Moebius*; ferner Bogusz/Delitz 2013).

Hier mögen nur weniger Andeutungen genügen, um die religiöse Globalisierung im Zuge des langen 19. Jahrhunderts zu skizzieren und damit das, was uns um 1995 ganz unzulänglich im Sinn war. Dazu gehört schon der Hinweis auf das 19. Jahrhundert als ein (weltweit) christliches Missionsjahrhundert (Bogner/Holtwick/Tyrell 2004) oder der auf ein so bedeutsames Ereignis wie das Weltparlament der Religion, das 1893 in Chicago stattfand (dokumentiert in Barrows 1893a, 1893b; siehe Lüddeckens 2002), und ebenso gilt es, die Weltmissionskonferenz zu nennen, die 1910 in Edinburgh abgehalten wurde (dokumentiert in Gairdner 1910). Als Publikation, die die Pluralität der weltreligiösen Lage spiegelt, seien hier nur Eugen Diederichs *Religiöse Stimmen der Völker* genannt (zur Verlagspolitik von Diederichs siehe Hübinger 1996). Und auf der wissenschaftlichen Seite gilt es allem voran die von Friedrich Max Müller verantworteten *Sacred Books of the East* anzusprechen (vgl. dazu jetzt die Studie von Molendijk 2016). Das Vorliegen der breiten religionswissenschaftlich-philologischen Forschung, wie sie hier zum Tragen kam, muss – im Sinne einer *conditio sine qua non* – eine der Voraussetzungen für Max Webers umfängliche Studien über „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen" genannt werden. Diese Aufsatzreihe, die nach 1920 dann in Webers *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Eingang fand und heute in den Bänden MWG I/19, I/20 und I/21 vorliegt, haben wir 1995 weitgehend unberücksichtigt gelassen (siehe jetzt Ertman 2017); im vorliegenden Band nehmen darauf – indienbezogen – der Beitrag von *Martin Fuchs* und – chinabezogen – derjenige von *Heiner Roetz* Bezug. Beide thematisieren gerade auch die bis heute reichende Rezeptionsgeschichte der Weber'schen China- bzw. Indien-Studie.

Man braucht nur das Stichwort des ‚Fundamentalismus' aufzugreifen und sieht sich schon damit verwiesen auf die auffällige Fokussierung der aktuellen Religionssoziologie auf die *religiös/politischen* Verhältnisse. Als eines der Bücher, das den religionssoziologischen Blick in die *politisch-öffentliche* Richtung gewendet und ihn im Weiteren darin befestigt hat, sei hier José Casanovas *Public Religions in the Modern World* (1994) genannt. Das Buch ist knapp vor 1995 erschienen, hatte zumindest hierzulande seine Wirkung aber erst auf die Jahrtausendwende hin. In unserer *Religionssoziologie um 1900* (Krech/Tyrell 1995a) blieb sein religionspolitischer Impuls, sieht man von einem kurzen auf Max Weber bezogenen Kulturkampfexkurs ab, ohne Resonanz. Und das gilt auch für das, was sich von historischer Seite her anbot. Blickt man ‚religiös/politisch' auf die Zeit vor und um 1900, so hat man die Zeit der ‚Kulturkämpfe' vor Augen. Die Kämpfe des Nationalstaats mit der römisch-katholischen Kirche, die ein gemeineuropäisches Phänomen der Zeit waren, aber in Frankreich und Preußen mit besonderer Hartnäckigkeit ausgetragen wurden, sind in Frankreich wie in Deutschland auf die frühe Religionssoziologie nicht ohne Wirkung geblieben

(vgl. nur Koenig/Willaime 2008). Seit etlicher Zeit haben die ‚Kulturkämpfe' zudem stärkere historischen Forschungsinteressen auf sich gezogen.[3] Im vorliegenden Band sind die religionspolitischen Themen, einschließlich des Trennungsproblems, mit Nachdruck von *Friedemann Voigt* aufgenommen; sie sind es im Blick auf Ernst Troeltsch und die protestantisch-deutschen Verhältnisse. Miteinbezogen ist das Kulturkampfthema in dem Beitrag von *Hartmann Tyrell*, dem es in religiös-politischer Hinsicht um den Vergleich von Durkheim und Weber geht; die Kulturkampflücke schließt der Beitrag indes nicht.

Schon die 1990er Jahre waren reich an einer (u. a.) kultur-, wissenschafts- und religionsgeschichtlichen „um 1900"- (teils auch noch Jahrhundertwenden-)Literatur, die vor den Leserinnen und Lesern ein kulturelles Milieu ausbreitete, das durch den Verdrängungswettbewerb von Wissenschaft und Religion, von Schüben der Ausbildung expliziter ‚Ersatzreligionen' und von in Europa ganz neuartiger religiöser Pluralisierung gekennzeichnet war. Das kulturelle Krisenbewusstsein war hier in aller Munde.[4] Man darf auch unsere *Religionssoziologie um 1900* diesem weitläufigen Kreis von Publikationen durchaus zurechnen. Der Band machte die ‚religiöse Lage' um 1900 (etwa bei Krech 1995) ebenso zum Thema wie die begriffliche Erfolgsgeschichte der (mit Rekurs auf Lübbe [1986] 2004: 178–195) ‚Neuformeln' von „Wert" und „Sinn", die ihrerseits ja diskontinuierlich gegen die theologische Semantik standen (Krech/Tyrell 1995b: 45–50). Die Welle von Neuerscheinungen auf diesem Feld ist seither nicht abgeklungen und Lukács' „transzendentale Obdachlosigkeit" (Lukács [1920] 1984: 32) darüber zur Lieblingsformel vieler geworden. In unserem Band kommt das auf die Annäherungen und Affinitäten von Ästhetischem und Religiösem hin in den differenzierungstheoretisch sensibilisierten Blick (*Krech*). Zur Sprache kommt es erst recht in dem Beitrag von *Wolfgang Eßbach*, der der Karriere des *Weltanschauungs*begriffs nachgeht und mit dessen Wiederbelebung sympathisiert.[5] Auf die Diskussion um 1900 über Nähen zwischen Kunst und Religion kommt auch der Beitrag von *Volkhard Krech* zu sprechen. Was andererseits die *pluralisierte* ‚religiöse Lage' um 1900 angeht, ist es ebenfalls Eßbach, der hier den *Markt*begriff stark macht und, wie schon gesagt, vom ‚religiösen Weltmarkt' spricht. Der Marktbegriff, mit seiner ökonomischen Grundierung, stand religionssoziologisch in solcher Nutzung 1995 noch kaum zur Verfü-

[3] Siehe etwa Clark/Kaiser (2003) sowie Blaschke (2013); auf Weber hin die schöne (römische) Dissertation von Silke Schmitt (2012).

[4] Vgl. nur vom Bruch/Graf/Hübinger (1989), Hübinger/vom Bruch/Graf (1997), Drehsen/Sparn (1996) sowie Prüfer (2002); auf die Kultursoziologie hin Lichtblau (1996); mit Blick auf ästhetische und religiöse Erfahrung um 1900 Braungart/Fuchs/Koch (1998).

[5] Dies liegt auf einer Linie mit dem Vorschlag von Ann Taves (2020), die Religionswissenschaft in die Forschung zu Weltsichten (*world views*) zu transformieren, und bereits viele Ansätze im Gefolge Luckmanns ‚unsichtbarer Religion' plädieren für diese Blickerweiterung – allerdings mit der Tendenz, die Konturen eines distinkten religionssoziologischen Gegenstands komplett aus den Augen zu verlieren; zur Diskussion des Konzepts „Weltsicht" für die Religionssoziologie siehe Sammet (2017).

gung; er tat es schon gar nicht um 1900. Das ist heute bekanntlich anders, gleichwohl nicht unproblematisch.

Fragt man nach Themenkomplexen, die wir 1995 arg vernachlässigt haben, so wäre nicht zuletzt die Geschlechterfrage zu nennen. Hier darf man aber sagen, dass Klaus Lichtblaus *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende* (1996), diesen Themenkreis gleich im Folgejahr anspruchsvoll mit aufgenommen hat. Einmal mehr gilt: die ‚postfeministischen' Debatten, die heute geführt werden, sind weit von dem entfernt, was in der Mitte der 1990er geschlechterbezogen verhandelt wurde; auch hier aber war von den krisenbewussten Diskussionen der Zeit um 1900 kaum noch etwas in Erinnerung bzw. von Relevanz. Zu Unrecht, wie dem gehaltvollen Kapitel IV von Lichtblaus Buch – mit dem Titel „Die Rehabilitierung der Liebe" – zu entnehmen ist, und dass das Kapitel hier interessiert, hat vor allem damit zu tun, dass die dort verhandelten ‚kultursoziologischen' Diskurse (etwa im Abschnitt „Mystik und Erotik") eine auffällige Neigung zur Mitthematisierung des Religiösen zeigen. In diesem Band galt es, die Lücke zu schließen; hier ist es der Beitrag von *Kornelia Sammet*, der die Geschlechterfragen um 1900 zum Gegenstand hat und zum Ausgangspunkt Marianne Webers bedeutendes Buch *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* von 1907 gewählt hat (dazu zuletzt auch Höbenreich 2018). Émile Durkheim hat das Buch (ungnädig) rezensiert.

3.

Es ist eingangs schon angesprochen worden: Auf dem historisch-religionssoziologischen Feld haben sich Forschungslage und Materialgrundlage seit der Mitte der 1990er Jahre grundlegend verändert. Von der französischen Religionssoziologie (und -ethnologie) um und nach 1900 und der lebhaften Übersetzungstätigkeit, die sie teils erst nach hundert Jahren auch in Deutschland publik gemacht hat, war näher die Rede. Neben Durkheim ist uns Marcel Mauss, der Neffe, nun ganz fraglos ein (auch religionssoziologischer) Klassiker (in diesem Band: *Stephan Moebius*). Blickt man auf die deutsche Seite, so ist es mittlerweile eine Selbstverständlichkeit, dass sich Georg Simmel gerade auch dem religionssoziologischen Klassikerpersonal der Zeit um 1900 hinzugesellt hat (vgl. nur Krech 1998, zuletzt Berger 2019). In diesem Band ist es die Sache von *Pascal Berger*, Simmel als Religionssoziologen (und mehr!) zu portraitieren und ihn dabei auch ins ‚Gespräch' mit Durkheim und Weber zu bringen. Und hier – und nicht anders bezüglich des Troeltsch-Beitrags von *Friedemann Voigt* und nicht weniger anderer Arbeiten der letzten Jahre – sieht man die enorme Arbeit Früchte tragen, die in die vier inzwischen erheblich voran- und teils zum Abschluss gebrachten Gesamtausgaben investiert worden sind, die man hierzulande seit den 1970er Jahren, auch mit Historikerbeteiligung, auf den Weg ge-

bracht hat. Von Bedeutung sind dabei nicht zuletzt auch die edierten Briefbände. Gemeint sind die Werkausgaben von Georg Simmel (GSG), Max Weber (MWG), Ernst Troeltsch (KGA) und Ferdinand Tönnies (TG). Die Handbuchproduktion der letzten Jahre tritt hinzu (zu Simmel: Müller/Reitz 2018; zu Weber: Müller/Sigmund 2014; Hanke/Scaff/Whimster 2020). Und bemerkenswert ist nicht zuletzt das so stark gewachsene historisch-biographische Interesse an der Gelehrten- und Intellektuellengeneration der Zeit um 1900, die seinerzeitigen Sozialwissenschaften einschließend. Aus der beträchtlichen Zahl der Lebensbeschreibungen, die hier in den letzten dreißig Jahren erschienen sind, nennen wir, auf die klassische Religionssoziologie hin, die schon vor 1995 erschienenen Biographien über Troeltsch und Sombart (Drescher 1991; Lenger 1994), ferner die gleich drei Weberbiographien (Radkau 2005; Kaube 2014; Kaesler 2014), die Studien zu Troeltsch und Weber von Graf (2014), ferner Michael Maurers Buch über „Leben und Werk" von Eberhard Gothein (2007) und auch Bärbel Meurers Lebensbeschreibung von Marianne Weber (2010). Unbedingt genannt werden muss auf französischer Seite Marcel Fourniers Biographie zunächst über Marcel Mauss (Fournier 1994, 2006), dann über Durkheim (Fournier 2007, 2013a).

Die seinerzeitigen religionssoziologischen Vordenker aus ihrer heroischen Isolierung als ‚Klassiker' herauszuholen und sie dem Kreis ihrer intellektuellen Zeitgenossen wieder stärker anzunähern, ist ein starkes Anliegen des Bandes von 1995 gewesen. Aber man sieht: 25 Jahre später sind die Konditionen für die Realisierung davon außerordentlich verbessert und verbreitert. Weil das so ist, sei hier im Negativen und auf einen der soziologischen Vordenker hin eine Herausgeberenttäuschung mitgeteilt. Die Rede ist von Ferdinand Tönnies. Nebenbei: dieser war es, dem 1905 in einem im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* publizierten Literaturbericht zu *L'Année sociologique* die große Bedeutung, die in dieser Zeitschrift der ‚religiösen Soziologie' (wie er die *sociologie religieuse* übersetzte) zukam, aufgefallen war. Unser Band von 1995, der das erwähnt (Tyrell 1995: 100), enthält den instruktiven Beitrag von Winfried Gebhardt über „Ferdinand Tönnies als Religionssoziologen" (1995). Nun gibt es die seither fortgeschrittene Edition der Tönnies'schen Werke, und es kommt hinzu, dass wir für den vorliegenden Band die Einbeziehung auch der 1920er Jahre ausdrücklich angeregt hatten, wovon noch näher zu sprechen sein wird. Gerade hier nun wäre – im Sinne des Fortsetzungsromans und um der jetzt eben deutlich verbesserten Quellenlage willen – eine Weiterarbeit an der Tönnies'schen Sache höchst wünschenswert gewesen. Man denke, was dieses Desiderat angeht, vor allem an die Dominanz der Gemeinschaftssemantik in den zwanziger Jahren, dies gerade auch bezogen auf das religiöse Feld.[6] Leider hat sich ein Vorhaben, das in diese Richtung zielte, nicht realisieren lassen.

[6] Dafür mag der Hinweis auf „Sanctorum Communio" genügen: auf die mit der zeitgenössischen Soziologie, dem „Problem der Gemeinschaft" intensiv befasste Dissertation von

Der vorliegende Band startet, wie schon gesagt, mit dem Beitrag von *Martin Petzke*. Er bietet einen Überblick über die Entfaltung der klassischen Religionssoziologie seit Herbert Spencer und tut das von differenzierungstheoretischen Prämissen her. Hier gelingt es dann sehr schön, die Protagonisten der klassischen Religionssoziologie unter *einer* Thematik miteinander zu versammeln, und unter ihnen findet sich, manchen vielleicht überraschend, auch Wilhelm Dilthey.[7] Den Herausgebern des Bandes von 1995 stand der Sinn seinerzeit durchaus auch nach Differenzierung, allerdings nach Differenzierung im System der *Wissenschaft*. Uns ging es um die disziplinäre Ausdifferenzierung der Soziologie in den 1890er Jahren, und gerade daraufhin schien uns Dilthey von maßgeblicher Bedeutung (vgl. nur Tyrell 1995: 92 f.). Dies paradoxer Weise aber gerade deshalb, weil er sie, nämlich die dominierenden Soziologien Comtes und Spencers, aus dem Kreis der Wissenschaften definitiv ausschließen wollte. Er hielt sie für optimistische Geschichtsphilosophie – assoziiert mit ‚Fortschritt' und ‚gutem Ausgang' sowie dem Anspruch auf wissenschaftliche Führung. Eine Soziologie allerdings, die sich wie die Simmel'sche von solch latent religiös-heilsgeschichtlicher Disposition frei hält, mochte Dilthey tolerieren. Den Neuanfang der Soziologie in den 1890er Jahren haben wir im Vorgängerband wesentlich unter diesen Vorzeichen beschrieben, und solche ‚säkularisierte' Soziologie konnte dann auch den Boden abgeben für die expliziten Anfänge der Religionssoziologie unmittelbar vor der Jahrhundertwende[8] – ganz auf der Linie des gewählten Titels „Von der ‚Soziologie' statt ‚Religion' zur Religionssoziologie" (Tyrell 1995: 79 ff., insbes. 94 ff., 99 ff.). Und natürlich: es ging dabei um die Ausbildung einer Subdisziplin der *Soziologie*. Aus heutiger Sicht aber sind zu dieser Erzählung der Ausdifferenzierungsgeschichte – um nicht zu sagen: zu dem Siegeszug – der (Soziologie und) Religionssoziologie aber zumindest Relativierungen angezeigt. Denn die religioide Soziologie Comtes, sie war zum Jahrhundertanfang durchaus nicht ‚tot' oder wissenschaftlich abgetan, und in Deutschland bekommt man das gerade anlässlich des *Ersten Deutschen Soziologentages* (1910) gesagt. Comte und die „Soziologie statt Religion" sind, was man nicht übergehen sollte, in Europa um/nach 1900 ziemlich präsent.[9] Man höre nur die Tonlage, die der Soziologentagsbericht von Leopold von Wiese anschlägt**:** Den Frankfurter Kongress beschreibt er rückblickend als

Dietrich Bonhoeffer; sie ist um 1925 geschrieben, 1930 erschienen. Vgl. Bonhoeffer (1986); dort auch das instruktive Vorwort und Nachwort von Joachim von Soosten, dem Herausgeber.

[7] Zu Dilthey in system- und differenzierungstheoretischer Lesart vgl. auch Hahn (2001) und Tyrell ([1998] 2008: 128 ff.).

[8] Auf deutscher Seite war es Simmels Aufsatz „Zur Soziologie der Religion" von 1898; der Aufsatz ist, worauf hier über 1995 hinaus hinzuweisen ist, bald übersetzt worden und im *American Journal of Sociology* erschienen (Simmel 1905).

[9] Vgl. nur die von *Vanderstraeten* (in diesem Band) skizzierte Konstellation im seinerzeitigen Belgien: das Gegenüber von katholischer *sociologie religieuse* hier und positivistischer Soziologie dort.

einen, der von zwei Seiten her unter Erwartungsdruck stand; er spricht von Skeptikern und Enthusiasten. Die Ersteren können hier beiseite bleiben; die Enthusiasten aber sind ihm solche,

> „für die der Begriff der Soziologie eine neue Weltanschauung und ein modernes Glaubensbekenntnis umschliesst; sie sind erfüllt von Comtes positivistischem Geiste und gleichen in ihrer Stellung zur Soziologie den Monisten unter den Vertretern der Naturwissenschaft. Ihnen bedeutet die neue Wissenschaft zugleich eine Art Religion; […]. Diese Richtung, die allerdings unter Romanen und Slaven Anhänger besitzt, aber auch unter den Deutschen nicht ganz fehlt, begrüsste den ersten *deutschen* Soziologentag, der im Vergleich zum Auslande so lange auf sich hatte warten lassen, als praktische Tat und – wurde bitter enttäuscht“ (von Wiese 1911: 274).

Enttäuscht wurden nicht anders auch die Skeptiker, und für von Wiese waren es die den Kongress stark mitbestimmenden (teils direkt satzungsbezogenen) Streitigkeiten ums ‚*rein Wissenschaftliche*‘, die dafür verantwortlich waren. Folgt man von Wiese, dann sieht man hier, wie die ‚neue‘ Soziologie noch 1910 (mit Hilfe des Postulats der Werturteilsfreiheit) bemüht ist, die religioide Soziologie des 19. Jahrhunderts auf Distanz zu bringen.

Guten Gewissens darf man sagen: Die Institutionalisierung der Soziologie ist mit der Entstehung der Religionssoziologie eng verknüpft; dies gilt auch auf der deutschen Seite, denn auch hier zählen religionssoziologische Arbeiten zu den Hauptwerken der Klassiker, wofür man seit 1904/05 nur an die deutschen Debatten in Sachen ‚Religion und Kapitalismus‘ zu denken hat, auch wenn sich der ‚religionssoziologische‘ Obertitel dafür erst später einstellt. Von dort her ist es alles andere zufällig, dass in den Verhandlungen des *Ersten Deutschen Soziologentages* 1910 in Frankfurt a. M. die Religion zu den Vortragsthemen samt anschließenden Diskussionen gehörte. Der Band von 1995 hat es gewürdigt (Tyrell 1995: 102 ff.; zum Soziologentag auch von Wiese 1911; zu den Hintergründen Reif 2017). Ernst Troeltsch, an den ‚Religion und Kapitalismus‘-Streitigkeiten beteiligt, hielt den Vortrag und sprach zum Thema „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht“ (Troeltsch 1911); u. a. erläuterte er hier seine Trias von Kirche, Sekte und Mystik (Troeltsch 1911; vgl. *Friedemann Voigt* in diesem Band). Die Diskutanten waren Ferdinand Tönnies, Max Weber, Eberhard Gothein, Georg Simmel, Martin Buber und Hermann Kantorowicz, und folgt man dem Urteil Max Webers, dann waren Troeltschs Vortrag und die zugehörige Diskussion wohl der Höhepunkt des Kongresses.

Es lohnt an dieser Stelle, einen selektiven Blick auf den von Troeltschs Vortrag ausgelösten Diskussionsverlauf zu werfen, nämlich auf die Diskussion, soweit sie den Historischen Materialismus zum Gegenstand hatte und darauf das Religiöse bezog.[10] Auf Tönnies (1911) als ersten Redner, der sich zur „materia-

[10] Mit Max Weber (1911b: 198) kann man das Thema salopp auch als die Frage formulieren, „wie sich ökonomische und religiöse Dinge zueinander verhalten“.

listische[n] Geschichtsauffassung“ bekannt hatte, reagierte Max Weber und resümierte dessen Kommentar

> „mit einem modernen, oft gebrauchten[,] aber innerlich nicht ganz klaren Ausdruck, daß diejenigen religiösen Gegensätzlichkeiten, von denen hier die Rede gewesen ist in dem Vortrag, den wir hörten, ‚Exponenten‘ irgendwelcher ökonomischer Gegensätze gewesen seien. [...] Ich glaube, vielleicht in letzter Linie mit Tönnies vielfach einig zu sein; aber bei dem, was er gesagt hat, lag doch in einigen seiner Bemerkungen ein Versuch, einer allzu gradlinigen Konstruktion“ (Weber 1911b: 196).

Aus den Worten von Tönnies könne – wenn auch nur indirekt und gegen dessen ausdrückliche Absicht – die Ansicht geschlossen werden, „als ob man die religiöse Entwicklung als Reflex von irgend etwas anderem, von irgendwelchen ökonomischen Situationen betrachten könnte“ (Weber 1911b: 198). Auch in der Debatte um Werner Sombarts Vortrag zum Thema „Technik und Natur“ (Sombart 1911b) kam die Bedeutung von Religion zur Sprache. In der Diskussion zu diesem Vortrag wendet sich Max Weber gegen Rudolf Stammler und dessen Auslegung des „sogenannte[n] Geschichtsmaterialismus“, demzufolge

> „alles, was *Inhalt* der sozialen Ordnung ist, also beispielsweise religiöse Interessen ganz genau so wie wirtschaftliche, die ‚*Materie*‘ des sozialen Geschehens [ist], und eine ‚materialistische‘ Geschichtsauffassung ist dann die, die dasjenige, was Materie des Lebens ist, als Ursache der Form, nämlich der Art der äußeren *Ordnung* des Lebens hinstellt. Damit ist selbstverständlich der materialistischen Geschichtsauffassung in dem Sinne, wie Marx sie gemeint hat, jede Pointe genommen“ (Weber 1911a: 96).

Weber richtet sich damit gegen das Nivellement materieller und ideeller Faktoren sozialer Prozesse. Er hat zudem

> „ganz ebenso das große Bedenken, daß wenn wir solche Unterscheidungen bei Seite lassen, wie sie Sombart gemacht hat und meiner Meinung nach machen mußte, wonach wir eben als ‚Technik‘ eine bestimmte *Verfahrensweise an Sachgütern* betrachten […] wenn wir nicht darauf den Begriff der Technik einschränken, wenn das verwischt wird und, wie es hier geschah, alles hineingezogen wird: der ‚Geist‘, und ich weiß nicht was noch alles, des Menschen, daß wir dann ins Uferlose kommen und uns nicht verständigen“ (Weber 1911a: 96).

Sombart sieht sich daraufhin genötigt zu konzedieren: „Gewiß, die Religion, natürlich hat sie auch großen Einfluß auf die Entwickelung der Technik, habe ich auch nie bestritten, werde ich auch nie bestreiten [...]“ (Sombart 1911a: 105). Doch Weber zielte mit seinem Einwand nicht allein darauf ab, dass Religion berücksichtigt werden müsse, sondern darauf, dass sie als ‚geistiger‘ Sachverhalt von materiellen Prozessen wie etwa technischen Entwicklungen auf einer anderen Ebene zu unterscheiden sei. Aus diesen Debatten ist zu ersehen: Religion ist in den Verhandlungen des *Ersten Deutschen Soziologentages* nicht nur in sachlicher Hinsicht, sondern vor allem auch mit Blick auf methodologische Fragen soziologischen Arbeitens von Bedeutung. Es würde sich lohnen, die Verhandlungen des *Ersten Deutschen Soziologentages* in religionssoziologischer Hinsicht aufzuarbeiten. Bemerkenswert ist dann allerdings, dass Religion auf den folgen-

den Soziologentagen bis in die späten zwanziger Jahre keine (bedeutende) Rolle mehr spielte.

Der Band von 1995 hatte, was seine *zeitliche* Rahmung betrifft, primär die drei Jahrzehnte von ca. 1890 bis ca. 1920 im Blick. Das hatte, blickt man auf den Anfang, gute Gründe, denn die 1890er Jahre sind die Zeit des Neustarts einer verwissenschaftlichten und ‚disziplinierten' Soziologie, zugleich die Zeit besonders ausgeprägter Internationalität (Tyrell 1995: 94 ff.). Und gute Gründe hatte es auch, die Hochzeit der Religionssoziologie in Frankreich wie in Deutschland mit dem Tod Durkheims (1917), Simmels (1918) und Webers (1920), aber dann auch Troeltschs (1923) abreißen zu sehen. Die Diskontinuität ist unübersehbar (Tyrell 1995: 107 ff.). Denkt man indes nicht von der Produktion, sondern von der Rezeptionsseite her, dann stellen sich die Dinge teilweise anders dar. Der Einfachheit halber sei es wieder an den Klassikern erläutert, eingeschränkt auf Durkheim und Weber und ihre Hinterlassenschaft als die am definitivsten *religionssoziologische*. Durkheims Religionsbuch ist zumal nach seiner baldigen Übersetzung ins Englische international außerordentlich breit (rezensiert und) rezipiert worden und tat seine Wirkung bis weit in die 1920er Jahre, bis hin zur Parsons-Rezeption. Und was Max Weber angeht, so gab es erst seit den frühen 1920er Jahren ein Werk, das sich rezipieren, an das sich anschließen ließ, und nicht nur verstreute Aufsätze. In den 1920er Jahren beginnt dann auch die internationale Karriere der ‚Protestantischen Ethik' (Ghosh 2014). Dass diese Zeit – man denke nur an Maurice Halbwachs in Straßburg – auch darüber hinaus durchaus nicht ohne Religionssoziologie bzw. eine soziologisierte Befassung mit den religiösen Gegebenheiten dasteht, hat uns Anlass gegeben, für den neuen Band den zeitlichen Horizont zu weiten und die Religionssoziologie der 1920er Jahre miteinzubeziehen. Natürlich haben diese 1920er Jahre nur in Deutschland ein eindeutiges, durch das Jahr 1933 bezeichnetes Ende.

Die Absicht des vorliegenden Bandes ist nun nicht, die Weiterentwicklung der religionssoziologischen Dinge in den zwanziger Jahren genauer nachzuzeichnen oder gar einen Gesamtüberblick über die französisch-deutsche Religionssoziologie bis in die 1930er Jahre zu wagen. Wohl aber war es der Plan, den Blick auf wenigstens einige Autoren und Ideengeber der Zeit zu richten. Das ist den Herausgebern aber nur zum geringeren Teil gelungen. Es waren Beiträge avisiert, in denen es um die Weiterführung der klassischen Religionssoziologie oder doch ein Anschließen an sie gehen sollte, aber ebenso um Absetzbewegungen oder Kampfansagen. Beiträge über Maurice Halbwachs in Straßburg, über Joachim Wach in Leipzig oder auch, wie schon erwähnt, über die Dissertation von Dietrich Bonhoeffer[11] waren ins Auge gefasst, haben sich aber nicht realisieren lassen. Ein Desiderat ist es im hundertsten Todesjahr Max Webers erst

[11] Hier lauten die ersten drei Sätze des Vorworts so: „Sozialphilosophie und Soziologie sind in der vorliegenden Untersuchung in den Dienst der Dogmatik gestellt. Nur mit

recht geblieben, das bemerkenswerte Urteil zu überprüfen, das Friedrich Jonas (1969: 58) über das Weimarer Nachwirken Webers gefällt hat; es wäre nun aber enger geführt auf die Religionssoziologie zu beziehen, dann aber auch die Religionswissenschaft(en). Das Urteil lautet: „Max Weber starb zu früh, als daß er einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Soziologie in Deutschland hätte nehmen können."[12]

Der vorliegende Band enthält indes sehr wohl Beiträge, in denen Linien aus der klassischen Religionssoziologie in die zwanziger Jahre hinein weiter ausgezogen werden. Genannt sei dafür zuerst der Beitrag von *Marc Breuer*; hier tritt nicht nur in seiner katholischen Phase Max Scheler – ihn haben wir 1995 nachgerade unterschlagen – in den Vordergrund; über die Resonanz hinaus, die zumal Scheler, sich als Soziologe äußernd, unter den katholischen Intellektuellen fand, geht *Marc Breuer* „Begriffswanderungen" nach, nämlich der folgenreichen katholischen Aneignung der Weber'schen Rede von der „Eigengesetzlichkeit" der Lebensordnungen. Das vollzieht sich in den zwanziger Jahren und hat Weiterungen bis an das Zweite Vaticanum heran. Man kann hier auch (im Beitrag von *Hartmann Tyrell*) auf Bernhard Groethuysen hinweisen und seine sehr eigene und auf Frankreich bezogene Weiterführung von Fragestellungen von Weber und Troeltsch. Auch die Beiträge von *Raf Vanderstraeten* und *Hermann-Josef Große Kracht* beziehen die 1920er Jahre absichtsvoll mit ein, und man ist dann doch überrascht, bei dem Letzteren auf das abfällige Urteil von Ludwig von Mises über „die französischen Solidaristen und den vom französischen Geist stark beeinflußten Jesuiten Pesch" zu stoßen, und auch über den Einfluss der katholischen Soziallehre (eben Peschs) auf die frühe Weimarer Steuergesetzgebung Matthias Erzbergers. Fragt man nun soziologiebezogen nach den Weiterungen der „Zäsur von 1918", nach den intellektuellen Großkonflikten der Weimarer Jahre,[13] so muss man wohl sagen: die Soziologie (und erst recht die Religionssoziologie) war *nicht* das Feld, auf dem diese Schlachten geschlagen wurden. Es sei dies andeutungsweise nur für den Antihistorismus der Zeit (vgl. nur Blänkner 2015: 43 ff.) thematisiert, wie er sich gerade in Philosophie

dieser Hilfe schien sich die Gemeinschaftsstruktur der christlichen Kirche dem systematischen Verständnis erschließen zu lassen. Die Arbeit gehört nicht in die Disziplin der Religionssoziologie, sondern in die Dogmatik" (Bonhoeffer 1986: 13). Wir lassen das unkommentiert. Den Beitrag hierzu hätten wir uns nicht zuletzt auf den Kontrast hin gewünscht, in dem Bonhoeffers Dissertation zu dem theologisch-soziologischen Gespräch steht, das im Vorgängerband bezogen auf Max Weber und seine theologischen Gesprächspartner Friedrich Wilhelm Graf (1995) behandelt hat.

[12] Helmut Fogt (1981) hat nach durchaus materialreicher Prüfung gemeint, die Auffassung von Jonas (und anderen) dementieren zu sollen. Zweifel bleiben. Speziell auf die religionssoziologische Resonanz geht Fogt nur wenig ein.

[13] Mit Norbert Bolz (1989) kann man auch vom „philosophischen Extremismus" der Zeit sprechen. Allerdings: Bolz eröffnet sein Buch mit Max Weber und mit der Kontroverse, die „Wissenschaft als Beruf" ganz unmittelbar nach sich gezogen hatte; vgl. Pohle (2009).

und Theologie so vehement artikulierte.[14] Die Soziologie in Deutschland hat er weniger affiziert. Den Historismus hatte sie von Beginn an ‚im Blut', und Volker Kruse (1990) hat sie, die Religionssoziologie einschließend, nicht zu Unrecht „historische Soziologie" genannt. Diese historisierende Disposition ist der Soziologie der Weimarer Zeit nicht abhandengekommen, und die Rede ist dann auch von einer „Weimarer historischen Soziologie". Für diese steht als Religions- und Kultursoziologe etwa Alfred von Martin, dessen *Soziologie der Renaissance* kürzlich zu Recht wieder aufgelegt worden ist (Martin 2016).

Wie das 1995 erschienene Buch strebt auch der vorliegende Band keine Systematik und erst recht keine Vollständigkeit an. Vielmehr wirft er Streiflichter auf eine Thematik, die noch lange nicht ausgeschöpft ist. Die hier versammelten Beiträge eint die Auffassung, dass auch die heutige Religionssoziologie – mit Robert Merton gesprochen – ‚auf den Schultern von Riesen' um 1900 steht. Das nicht zu vergessen, sich nicht in Details von Zahlenhuberei und qualitativen Daten zu verlieren – so wichtig die empirische Forschung auch ist –, ist das Anliegen dieses Bandes.[15]

Literatur

Barrows, John H., Hg., 1893a: *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893.* Volume I. Chicago.

Barrows, John H., Hg., 1893b: *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893.* Volume II. Chicago.

Berger, Pascal, 2019: *Religion und Wirtschaft bei Georg Simmel. Über die Chancen und Grenzen ganzheitlicher Lebensführung.* Sozialtheorie. Bielefeld.

Blänkner, Reinhard, 2015: „Geschichte und Geschehen. Zur Historizität der ‚Geschichte als Wissensform'." S. 38–55 in: *Geschichte intellektuell. Theoriegeschichtliche Perspektiven*, hg. v. Friedrich W. Graf, Edith Hanke und Barbara Picht. Tübingen.

Blaschke, Olaf, 2013: „Anti-Protestantism and Anti-Catholicism in the 19th Century. A Comparison." S. 115–134 in: *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, hg. V. Yvonne M. Werner und Jonas Harvard. Amsterdam et al.

Bogner, Artur, Bernd Holtwick und Hartmann Tyrell, Hg., 2004: *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert.* Religion in der Gesellschaft 16. Würzburg.

Bogusz, Tanja, und Heike Delitz, Hg., 2013: *Émile Durkheim. Soziologie, Ethnologie, Philosophie.* Theorie und Gesellschaft 77. Frankfurt a. M.

[14] Es seien dafür, verbunden mit dem Schlagwort der „Geschichtlichkeit", nur die Namen von Martin Heidegger und Rudolf Bultmann genannt und der Bultmann'sche Satz von 1924, „daß *die Geschichte sich totgelaufen hat, daß ihre Sinnlosigkeit offenbar geworden ist*" (Bultmann [1924] 1964: 7).

[15] Für Formatierungsarbeiten an den Beiträgen sei an dieser Stelle Sophia Brachtendorf, Sabrina Hinke und Ulf Plessentin gedankt.

Bolz, Norbert, 1989: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen.* München.

Bonhoeffer, Dietrich, 1986: *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie die Kirche*, hg. v. Joachim von Soosten. Dietrich Bonhoeffer Werke 1. München.

Braungart, Wolfgang, Gotthard Fuchs und Manfred Koch, Hg., 1998: *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Band II: Um 1900.* Paderborn, München/Wien/Zürich.

Bultmann, Rudolf, [1924] 1964: „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung." S. 1–25 in: ders., *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze Bd. 1*. 5. Aufl. Tübingen.

Bruch, Rüdiger vom, Friedrich W. Graf und Gangolf Hübinger, Hg., 1989: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Stuttgart.

Casanova, José, 1994: *Public Religions in the Modern World.* Chicago.

Clark, Christopher M., und Wolfram Kaiser, Hg., 2003: *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe.* Cambridge.

Drehsen, Volker, und Walter Sparn, Hg., 1996: *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900.* Berlin.

Drescher, Hans-Georg, 1991: *Ernst Troeltsch. Leben und Werk.* Göttingen.

Ertman, Thomas, ed., 2017: *Max Weber's Economic Ethos of the World Religions. An Analysis.* Cambridge.

Eßbach, Wolfgang, 2019: *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen.* Teilband 1. Paderborn.

Firsching, Horst, 1994: *Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne.* Frankfurt a. M.

Fitzi, Gregor, 2002: *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson.* Theorie und Methode Sozialwissenschaften. Konstanz.

Fogt, Helmut, 1981: „Max Weber und die deutsche Soziologie der Weimarer Republik. Außenseiter oder Gründervater." S. 245–272 in: *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945.* Sonderheft 23 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, hg. v. M. Rainer Lepsius. Opladen.

Fournier, Marcel, 1994: *Marcel Mauss.* Paris.

Fournier, Marcel, 2006: *Marcel Mauss. A Biography*. Princeton, NJ.

Fournier, Marcel, 2007: *Émile Durkheim (1858–1917).* Histoire de la pensée. Paris.

Fournier, Marcel, 2013a: *Émile Durkheim. A Biography*. Cambridge.

Fournier, Marcel, 2013b: „Rekonstruktion eines Methodenkonflikts." S. 255–290 in: *Émile Durkheim. Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, hg. v. Tanja Bogusz und Heike Delitz. Frankfurt a. M.

Gairdner, William H. T., 1910: ‚*Edinburgh 1910*'. *An Account and Interpretation of the World Missionary Conference.* Edinburgh, London.

Gebhardt, Winfried, 1995: „Erneuerte Religion aus erneuerter Gemeinschaft. Ferdinand Tönnies als Religionssoziologe." S. 289–312 in: *Religionssoziologie um 1900*, hg. v. Volkhard Krech und Hartmann Tyrell. Würzburg.

Gephart, Werner, 1982: „Soziologie im Aufbruch. Zur Wechselwirkung von Durkheim, Schäffle, Tönnies und Simmel." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34: 1–25.

Ghosh, Peter, 2014: *Max Weber and ‚The Protestant Ethic'. Twin Histories.* Oxford.

Gothein, Eberhard, 1889: *Die Aufgaben der Kulturgeschichte.* Leipzig.

Gothein, Eberhard, 1895: *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation.* Halle.

Graf, Friedrich W., 1995: „Die ‚kompetentesten' Gesprächspartner? Implizite theologische Werturteile in Max Webers ‚Protestantischer Ethik'." S. 209–248 in: *Religionssoziologie um 1900*, hg. v. Volkhard Krech und Hartmann Tyrell. Würzburg.

Graf, Friedrich W., 2014: *Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Weber und Troeltsch.* Troeltsch-Studien. Neue Folge 3. Berlin, Boston.

Grossein, Jean-Pierre, 2006: „Max Weber auf französisch oder Max Weber ‚à la francaise'?". S. 367–381 in: *Max Webers „Grundbegriffe". Kategorien der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung*, hg. v. Klaus Lichtblau. Wiesbaden.

Hahn, Alois, 2001: „Die Systemtheorie Wilhelm Diltheys." S. 75–104 in: *Theorie als kulturelles Ereignis*, hg. v. K. Ludwig Pfeiffer, Ralph Kray und Klaus Städtke. Berlin, Boston.

Hanke, Edith, Lawrence A. Scaff, und Sam Whimster, Hg., 2020: *The Oxford Handbook of Max Weber.* Oxford et al.

Hertz, Robert, 2007: *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hg. v. Stephan Moebius und Christian Papilloud. Wissen und Studium Sozialwissenschaften. Konstanz.

Höbenreich, Evelyn, 2018: *Marianne Webers ‚Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung'. Beziehungsmodelle zwischen römischem Recht und deutscher Kodifizierung.* Lecce.

Hollier, Denis, Hg., 2012: *Das Collège de Sociologie. 1937–1939*. Aus dem Französischen von Horst Brühmann. Mit einem Nachwort von Irene Albers und Stephan Moebius. Berlin.

Hübinger, Gangolf, 1989: „Kapitalismus und Kultugeschichte." S. 25–43 in: *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, hg. v. Rüdiger vom Bruch, Friedrich W. Graf und Gangolf Hübinger. Stuttgart.

Hübinger, Gangolf, 1996: „Der Verlag Eugen Diederichs in Jena. Wissenschaftskritik, Lebensreform und völkische Bewegung." *Geschichte und Gesellschaft* 22, 1: 31–45.

Hübinger, Gangolf, Rüdiger vom Bruch und Graf Friedrich Wilhelm, Hg., 1997: *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II. Idealismus und Positivismus.* Stuttgart.

Joas, Hans, 1995: „Der amerikanische Pragmatismus und die frühe Religionssoziologie." S. 195–208 in: *Religionssoziologie um 1900*, hg. v. Volkhard Krech und Hartmann Tyrell. Würzburg.

Jonas, Friedrich, 1969: *Geschichte der Soziologie IV. Deutsche und amerikanische Soziologie. Mit Quellentexten.* Reinbek.

Kaesler, Dirk, 2014: *Max Weber. Preußе, Denker, Muttersohn.* München.

Kaube, Jürgen, 2014: *Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen*. E-Book Edition. Reinbek.

Keck, Frédéric, 2013: „Mentale Kausalität und Wahrnehmung des Unsichtbaren. Zum Begriff der Partizipation bei Émile Durkheim und Lucien Lévy-Bruhl." S. 237–264 in: *Émile Durkheim. Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, hg. v. Tanja Bogusz und Heike Delitz. Frankfurt a. M.

Koenig, Matthias, und Jean-Paul Willaime, Hg., 2008: *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland.* Hamburg.

Krech, Volkhard, 1995: „Zwischen Historisierung und Transformation von Religion. Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch." S. 313–349 in: *Religionssoziologie um 1900*, hg. v. Volkhard Krech und Hartmann Tyrell. Würzburg.

Krech, Volkhard, 1998: *Georg Simmels Religionstheorie.* Religion und Aufklärung 4. Tübingen.

Krech, Volkhard, und Hartmann Tyrell, Hg., 1995a: *Religionssoziologie um 1900.* Würzburg.

Krech, Volkhard, und Hartmann Tyrell, 1995b: „Religionssoziologie um die Jahrhundertwende. Zu Vorgeschichte, Kontext und Beschaffenheit einer Subdisziplin der Soziologie." S. 11–78 in: *Religionssoziologie um 1900*, hg. v. Volkhard Krech und Hartmann Tyrell. Würzburg.

Kruse, Volker, 1990: „Von der historischen Nationalökonomie zur historischen Soziologie." *Zeitschrift für Soziologie* 19, 3: 149–165.

Lenger, Friedrich, 1994: *Werner Sombart. 1863–1941. Eine Biographie.* München.

Lichtblau, Klaus, 1996: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland.* Frankfurt a. M.

Lübbe, Hermann, [1986] 2004: *Religion nach der Aufklärung.* 3. Aufl. München.

Lüddeckens, Dorothea, 2002: *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 48. Berlin/Boston.

Lukács, Georg, [1920] 1984: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Sonderausgabe. Sammlung Luchterhand 36. 9. Aufl. Darmstadt/Neuwied.

Martin, Alfred von, 2016: *Soziologie der Renaissance und weitere Schriften*, hg. v. Richard Faber und Christine Holste. Klassiker der Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

Maurer, Michael, 2007: *Eberhard Gothein (1853–1923). Leben und Werk zwischen Kulturgeschichte und Nationalökonomie.* Köln.

Mauss, Marcel, 2012: *Schriften zur Religionssoziologie*, hg. u. eingel. v. Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud. Berlin.

Meurer, Bärbel, 2010: *Marianne Weber. Leben und Werk.* Tübingen.

Molendijk, Arie L., 2016: *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East.* Oxford.

Müller, Hans-Peter, und Tilman Reitz, Hg., 2018: *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität.* Berlin.

Müller, Hans-Peter, und Steffen Sigmund, Hg., 2014: *Max Weber-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung.* Stuttgart/Weimar.

Pickel, Gert, und Christel Gärtner, Hg., 2019: *Schlüsselwerke der Religionssoziologie.* Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden.

Pohle, Richard, 2009: *Max Weber und die Krise der Wissenschaft. Eine Debatte in Weimar.* Göttingen.

Pollack, Detlef, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero, Hg., 2018: *Handbuch Religionssoziologie.* Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden.

Prüfer, Sebastian, 2002: *Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890.* Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 152. Göttingen.

Radkau, Joachim, 2005: *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens.* München.

Reif, Michael, 2017: „Georg Simmel, Max Weber und die Deutsche Gesellschaft für Soziologie – aus den Briefen." S. 113–149 in: *Zyklos 3. Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie*, hg. v. Martin Endreß, Klaus Lichtblau und Stephan Moebius. Wiesbaden.

Rol, Cécile, 2009: „Die *Soziologie*, faute de mieux. Zwanzig Jahre Streit mit Rene Worms um die Fachinstitutionalisierung (1893–1913)." S. 367–400 in: *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. v. Cécile Rol und Christian Papilloud. Wiesbaden.

Rol, Cécile, 2012: „Animisme et totemisme. Durkheim vs Wundt." *L'Année sociologique* 62, 2: 351–366.

Sammet, Kornelia, 2017: „Weltsichten. Diskussion und Modifikation eines wissenssoziologischen Konzepts zur Analyse von religiösen und nicht-religiösen Welt- und Lebensdeutungen." S. 101–139 in: *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, hg. v. Heidemarie Winkel und Kornelia Sammet. Wiesbaden.

Schmitt, Silke, 2012: *Max Webers Verständnis des Katholizismus. Eine werkbiographische Analyse nebst einem Exkurs über Max Webers Romaufenthalte*. Dissertation. Rom.

Simmel, Georg, [1913/1914] 2000: „Henri Bergson." S. 53–69 in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918: Band 2*, hg. v. Klaus Latzel. Georg Simmel Gesamtausgabe 13. Frankfurt a. M.

Simmel, Georg, 2002: *Französisch- und italienischsprachige Veröffentlichungen. Mélanges de philosophie relativiste*, hg. v. Christian Papilloud, Angela Rammstedt und Patrick Watier. Georg Simmel Gesamtausgabe 19. Berlin.

Sombart, Werner, 1911a: „Schlusswort." S. 104–110 in: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten*, hg. v. Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Tübingen.

Sombart, Werner, 1911b: „Technik und Kultur." S. 63–88 in: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten*, hg. v. Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Tübingen.

Taves, Ann, 2020: „From religious studies to worldview studies." *Religion* 50, 1: 137–147.

Thomassen, Bjørn, 2016: „The hidden battle that shaped the history of sociology. Arnold van Gennep contra Émile Durkheim." *Journal of Classical Sociology* 16, 2: 173–195.

Tönnies, Ferdinand, 1911: „Diskussionsbeitrag zum Vortrag von Ernst Troeltsch ‚Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht'." S. 192–196 in: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten*, hg. v. Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Tübingen.

Treiber, Hubert, 1995: „Max Weber und die russische Geschichtsphilosophie. Ein erster Blick in Webers ‚ideale Bibliothek'." S. 249–288 in: *Religionssoziologie um 1900*, hg. v. Volkhard Krech und Hartmann Tyrell. Würzburg.

Troeltsch, Ernst, 1911: „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht." S. 166–192 in: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten*, hg. v. Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Tübingen.

Turner, Bryan S., Hg., 2010: *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion.* Oxford.

Tyrell, Hartmann, 1995: „Von der ‚Soziologie statt Religion' zur Religionssoziologie." S. 79–127 in: *Religionssoziologie um 1900*, hg. v. Volkhard Krech und Hartmann Tyrell. Würzburg.

Tyrell, Hartmann, [1998] 2008: „Zur Diversität der Differenzierungstheorie. Soziologiehistorische Anmerkungen." S. 107–140 in: ders., *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung: Aufsätze zur soziologischen Theorie*, hg. v. Bettina Heintz, André Kieserling, Stefan Nacke und René Unkelbach. Wiesbaden.

Weber, Max, 1911a: „Diskussionsbeitrag zu Werner Sombarts Vortrag ‚Technik und Kultur'." S. 95–101 in: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten*, hg. v. Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Tübingen.

Weber, Max, 1911b: „Diskussionsbeitrag zum Vortrag von Ernst Troeltsch ‚Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht'." S. 196–202 in: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten*, hg. v. Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Tübingen.

Weber, Max, 2016: *Concepts fondamentaux de sociologie*, hg. v. Jean-Pierre Grossein. Collection Tel 414. Paris.

Wiese, Leopold von, 1911: „Der erste deutsche Soziologentag (19.-22. Oktober 1910)." *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 4, 2: 274–279.

Soziale Differenzierung und Diffundierung

Religionssoziologie und Differenzierungstheorie um 1900[1]

Martin Petzke

Blickt man auf die Anfänge und frühen Protagonisten der Religionssoziologie, so fällt auf, dass Religionssoziologie hier jeweils in einen breiteren, durchaus ‚gesellschaftstheoretisch' zu nennenden Entwurf eingebettet ist. Das gilt für Max Weber, der nach der Kulturbedeutung der Religion fragt und infolgedessen deren Beziehungen zu anderen Lebensordnungen beleuchtet. Es gilt nicht minder für Émile Durkheim, der das religiöse Moment am Gesellschaftlichen schlechthin betont. Es gilt unbedingt auch für Georg Simmel, dessen Arbeiten zur Religion seinem quasi-gesellschaftstheoretischen Werksabschnitt der „Kulturphilosophie" hinzuzuzählen sind und gerade nicht in das formalsoziologische Programm der „Großen Soziologie" von 1908 Eingang gefunden haben. Und es gilt schließlich für Herbert Spencer, der die „ecclesiastical institutions" im Rahmen seiner *Principles of Sociology* als einen Fall unter anderen gesellschaftlichen Institutionen betrachtet.

Die ‚gesellschaftstheoretische' Verortung der Religion bei diesen (religions-)soziologischen Gründerfiguren soll hier Thema sein. Der Fokus auf eine frühe Theoretisierung der Religion *in der Gesellschaft* legt dabei einen *differenzierungs*theoretischen Blick auf die Religionssoziologie um 1900 nahe. Der Beitrag versteht sich so als eine Ergänzung zum ersten Band. Obgleich die enge Bindung von Religionssoziologie und Gesellschaftstheorie um 1900 auch dort gelegentlich thematisch war, soll diesem Zusammenhang hier nun systematisch und vergleichend hinsichtlich der Frage nachgegangen werden, wie die gesellschaftliche Ausdifferenzierung von Religion gefasst ist.

Mit der obengenannten Auswahl der Autoren werden folglich jene Religionssoziologen zusammengezogen, die im Gesamtwerk zugleich dezidiert differenzierungstheoretische Ambitionen erkennen lassen. Georg Simmel und Émile Durkheim etwa haben zur Differenzierung bzw. Arbeitsteilung eigene Monographien vorgelegt, auch wenn die jeweilige Theorie der Religion gerade nicht in diesem Zusammenhang entwickelt wird. Die Begriffe der Lebensordnungen und Wertsphären sichern auch Max Weber einen Platz in der differenzierungstheoretischen Ahnengalerie. Herbert Spencer greift von den Klassikern am konsequentesten auf die Differenzierungsbegrifflichkeit zurück und liefert damit schon semantisch die Grundlagen für die soziologische Differenzierungsdiskussion. Zu diesen ‚unumstrittenen' Soziologen ist aber auch noch Wilhelm

[1] Es handelt sich bei diesem Beitrag um eine leicht veränderte Fassung von Petzke (2013: 25 ff.).

Dilthey hinzuzunehmen, obgleich es diesem fernlag, sich als solchen zu bezeichnen. Auch er ist mittlerweile als Differenzierungstheoretiker inauguriert und als Vorläufer einer spezifisch deutschen, gerade auch von Simmel und Weber aufgenommenen Differenzierungsperspektive identifiziert worden (Hahn 1999; Tyrell 1998).

Diltheys Differenzierungsrelevanz ist im Zuge einer ‚Diversitätsdiagnose' hinsichtlich der klassischen Differenzierungstheorie(n) herausgestellt worden (Hahn 1999; Tyrell 1998). Diesen unterschiedlichen differenzierungstheoretischen Akzenten unter den Klassikern soll hier nun genauer für die Religion nachgegangen werden. Wie im Einzelnen zu zeigen ist, stellt die Differenzierungskonzeption Spencers in diesem Zusammenhang vornehmlich auf Trennung von vormals verbundenen Rollenstrukturen ab (1). Dies tut im Allgemeinen auch Émile Durkheim; für den religiösen Fall weicht er allerdings von dieser Linie ab und geht stattdessen von einer grundlegenden gesellschaftlichen Integrationsfunktion der Religion aus, was die Religionstheorie in eine eigentümliche Spannung zum differenzierungstheoretischen Frühwerk bringt (2). Eine ganz andere Emphase setzen die Ansätze Wilhelm Diltheys, Georg Simmels und Max Webers: Ihnen geht es differenzierungsbezogen um die Herauslösung einer spezifischen Sinnperspektive. Gegen Interdependenzannahmen und Organismusanalogien werden dabei Eigengesetzlichkeiten und bisweilen spannungsgeladene Auseinanderentwicklungen der Religion und anderer Sinngebiete betont (3).

1. Religiöse Rollendifferenzierung: Herbert Spencer

Ausgangspunkt der vorliegenden Betrachtung differenzierungstheoretischer Klassiker soll Herbert Spencer sein. Auch chronologisch fügt er sich in die Reihe als Erster ein. Die drei Bände seines soziologischen Hauptwerks *Principles of Sociology*, dem hier das Hauptaugenmerk gelten soll, erscheinen zwischen 1876 und 1896.[2] Der Aufbau dieser Schrift lässt nach allgemeinen Erörterungen zur soziologischen Konzeption von Gesellschaft eigene, gesellschaftsvergleichende Untersuchungen zu den einzelnen gesellschaftlichen Teilbereichen, den „Institutionen", folgen. Bei Spencer sind derer sechs an der Zahl, die „domestic institutions", „ceremonial institutions", „political institutions", „industrial institutions", „professional institutions" und die für die vorliegende Untersuchung entscheidenden „ecclesiastical institutions". Ein solcher Untersuchungsaufbau hat an Aktualität kaum verloren. Schelsky (1980: 250) bemerkt, dass die amerikanische Soziologie Spencer in diesem Darstellungsprinzip einer „Kasuistik der Institutionen" bis in die 1940er Jahre gefolgt ist; auch Niklas Luhmann, der den

[2] Im Folgenden wird nach der Gesamtausgabe von Otto Zeller aus dem Jahre 1966 zitiert, in der die Bände I-III der *Principles of Sociology* die Bände VI-VIII darstellen.

wichtigsten Funktionssystemen eine eigene Monographie gewidmet hat, lässt sich in diese Tradition stellen.[3]

Im Folgenden sind zunächst einige Bemerkungen zum allgemeinen Teil der *Principles of Sociology* zu machen (1.1). Vor diesem Hintergrund gilt es dann, die Spencer'schen Erörterungen zu den „ecclesiastical institutions" genauer in den Blick zu nehmen (1.2).

1.1 Die Gesellschaft in der Organismusanalogie

Herbert Spencer behandelt Soziales in den *Principles* in der Hauptsache unter evolutionstheoretischen Gesichtspunkten. Gesellschaften fallen unter eine eigene Klasse von Evolution: die „super-organic evolution", die Spencer von der anorganischen und organischen Evolution unterschieden wissen will. Die superorganische Evolution sieht er dort beginnen, wo Kooperation und Koordination zwischen Individuen stattfinden (vgl. Spencer 1966: VI, 3 f.). Damit sind rudimentäre Formen unter Tieren explizit eingeschlossen; für Spencer kommen indes nur Kooperationen unter Menschen als Gegenstand der Soziologie in Frage, da sie tierische an Komplexität und Bedeutung weit überragen.

Es entspricht dieser entwicklungsbezogenen Betrachtung von Gesellschaft als solcher, dass sich Spencer zunächst für das ‚Grundmaterial' und die Ausgangs- bzw. Randbedingungen soziokultureller Evolution interessiert. So widmet er den ersten von acht Teilen der *Principles* einerseits Überlegungen, welchen Einfluss „externe Faktoren" wie Klima, Bodenbeschaffenheit, Flora und Fauna auf die soziokulturelle Entwicklung nehmen. Andererseits werden die „internen Faktoren" traktiert, zu denen insbesondere die physische, emotionale und intellektuelle Ausstattung des „primitive man" gehört. Hinzu kommt ein Katalog der „primitive ideas", der den umfangreichsten Teil dieser Voruntersuchung ausmacht. Hier geht es um nicht-angeborene Vorstellungen, die sich in den einfachsten Gesellschaften als ideeller Grundstock herausbilden. Dieser Katalog ist der Ansicht geschuldet, dass „the ideas he [d. h. „the primitive man", MP], forms of himself of other beings and of the surrounding world, greatly affect his conduct" (Spencer 1966: VI, 92). Eine ähnliche Beschwörung der Ideen, die Weltbilder schaffen und so indirekt als „Weichensteller die Bahnen bestimmen, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte", stellte auch Weber ([1920] 1988: 252) mit Blick auf das Marx'sche Basis-Überbau-Modell seinen Untersuchungen zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen voran. Wie

[3] Vgl. hierzu auch Beetz (2010: 31). Zugleich stellt Beetz Spencer und Luhmann noch in einer anderen Hinsicht in eine Reihe: So sei Spencers *System of Synthetic Philosophy*, das neben den *Principles of Sociology* noch Bände zur Philosophie, Biologie, Psychologie und Ethik umfasst, ein „Prototyp" einer Universaltheorie, wie sie heute auch in der Systemtheorie Niklas Luhmanns vorliege, obgleich diese in der Hauptsache für soziale Systeme ausgearbeitet worden sei.

noch deutlich wird, führt dies Spencer anders als Weber jedoch nicht auf den Weg, den Differenzierungen gesellschaftlicher Teilbereiche auch dezidiert im Ideellen nachzugehen, etwa als Autonomisierung eigengesetzlicher Sinngebiete.

Den Ausgangspunkt soziologischer Untersuchungen bilden für Spencer (1966: VI, 426) somit soziale Einheiten, die entscheidend von solchen externen wie internen Faktoren geformt sind. Für die Analyse sozialer Phänomene, wie sie die verschiedenen Institutionen ausmachen, sind ihm allerdings zusätzliche Erkenntnisse über das gesellschaftliche Ganze vonnöten, das die Institutionen erst zueinander ins Verhältnis setzt und sie je nach gesellschaftlichem Entwicklungsstand zu unterschiedlichen Größen, Strukturen und Funktionen kommen lässt (vgl. ebd.: 431 f.). In der Absicht einer „induktiven" Grundlegung solcher Erkenntnisse kommt Spencer so zum zentralen Teil seiner Soziologie: der Darstellung seiner auf einer Organismusanalogie beruhenden Konzeption von Gesellschaft. Anders als die Organizisten seiner Zeit, die soziale und biologische Systeme auf eine Stufe stellen, will Spencer (ebd.: 436; Hervorhebung getilgt) dabei nur einen „parallelism of principle in the arrangement of components" gelten lassen. Auch in der abschließenden Zusammenfassung grenzt er sich noch einmal entsprechend ab, wenn er betont, einzig eine Gleichheit in den fundamentalen Prinzipien der Organisation werde hier veranschlagt (vgl. ebd.: 580).[4] Die Analogie soll ihm bloß ein Gerüst für seine differenzierungstheoretischen Induktionsschlüsse sein. Die Argumentation dieses grundlegenden Kapitels folgt dann auch fast uneingeschränkt dem Duktus einer jeweils vorangestellten Darstellung einer organismischen Eigenschaft auf einem bestimmten Entwicklungsniveau und eines daran anschließenden Nachweises der Parallele im sozialen System auf einer analogen Entwicklungsstufe.

Vergleicht man diese allgemeine Erörterung mit den daran anschließenden Einzeluntersuchungen, kommt man kaum umhin, einen gewissen Bruch zu konstatieren. Spencer (1966: VI, 479 ff.) leitet über die Organismusanalogie im allgemeinen Teil die entwicklungsgeschichtlich fortschreitende Ausdifferenzierung dreier gesellschaftlicher Funktionssysteme ab. Es sind diese das „sustaining system", das sich primär der materiellen Versorgung des Ganzen widmet, das „regulating system", das steuernde Funktionen übernimmt, schließlich das „distributing system", das sich der Verteilung der vom „sustaining system" bereitgestellten Ressourcen im sozialen Organismus annimmt. Man würde nun erwarten, dass es sich dabei um die institutionellen Komplexe handelt, die im weiteren Fortgang der Untersuchung den Gegenstand der Einzelanalysen bilden. Doch mit Ausnahme der politischen und industriellen Institutionen sind dies nicht die Systeme, die von Spencer im Anschluss als Institutionen untersucht werden. Umgekehrt haben die „ecclesiastical institutions" ebenso wenig in das hier angebotene allgemeine ‚Organigramm' Eingang gefunden wie die

[4] Insofern muss es irritieren, dass Spencer eines der ersten Unterkapitel „A Society is an Organism" nennt.

„ceremonial", „professional" und „domestic institutions". Darüber hinaus ist der Stil der Untersuchung im allgemeinen Teil und den ‚kasuistischen' Teilen ein gänzlich unterschiedlicher. So wird in der ‚organologischen' Ausgangsuntersuchung eine ‚systemfunktionalistische' Perspektive gewählt. Die Entwicklungen der einzelnen Teilsysteme reagieren der Analyse zufolge auf Bestandserfordernisse, die mit einem bestimmten Entwicklungszustand des Systems einhergehen. So geht Spencer davon aus, dass innerhalb des Regulationssystems in der weiteren Entwicklung noch zwei spezialisiertere Regulationszentren entstehen, die auf eine fortschreitende primäre Differenzierung von „regulating", „sustaining" und „distributing system" reagieren: einerseits das Pressewesen, das die Wirtschaft (als „sustaining system") unter anderem über Angebot und Nachfrage informiert (und dem vegetativen Nervensystem als Analogon gegenübergestellt wird); andererseits das Kreditwesen, das Produktionen von hohem Bedarf alsbald ermöglicht, indem finanzielle Mittel für die Akquisition der nötigen Ressourcen herbeigeschafft werden; (dies wird mit dem vaso-motorischen System verglichen, das Blutströme so reguliert, dass die aktuell beanspruchten Organe zuerst versorgt werden). Demgegenüber sind die speziellen Untersuchungen weniger von dieser Perspektive getragen. Spencer verabschiedet sich hier gar von der Organismusanalogie und spricht statt von „Organen" nun ausschließlich von Institutionen.[5] Entsprechend ist bei der Frage nach der Funktion der „ecclesiastical institutions" wenig Einschlägiges zu finden. Gelegentlich ist von Funktionen des „carrying on of worship" und, davon abgeleitet, des „insistence on rules of conduct" die Rede (vgl. etwa Spencer 1966: VIII, 152).[6] Es fehlt jedoch der Duktus des allgemeinen Teils, der diese Funktionen auf ‚das Ganze' bezieht und dabei dezidiert auf eine funktionale Interdependenz („mutual dependence", ebd.: 440) der Teile abstellt. Dort wurde noch jeder Ausfall

[5] Dies sieht bereits Znaniecki (1945: 175).

[6] Der Bezug von Religion auf die Gesellschaft wird allerdings in einem ganz anderen Zusammenhang deutlich: im Kapitel „An Ecclesiastical System as a Social Bond" (ebd.: 95 ff.), welches entscheidende Gedanken der Durkheim'schen Religionssoziologie vorwegnimmt. Dabei geht es vor allem um die integrativen Funktionen der religiösen Institutionen, auch wenn von ‚Funktion' hier nicht die Rede ist. Sakrale Riten dienen hier der periodischen Selbstvergewisserung über den gemeinsamen Ursprung: „Though generally in such cases the need for joint defence against external enemies is the chief prompter to federation; yet in each case the federation formed is determined by that community of sacred rites which from time to time brings the dispersed divisions of the same stock together, and keeps alive in them the idea of a common origin as well as the sentiment appropriate to it" (Spencer 1966: VIII, 98). Dabei wird das Religiöse in eine Nähe zum Recht (ebd.: 101) und vor allem zur moralischen Obligation gebracht, die ganz auf der Linie der späteren Religionssoziologie Durkheims liegt. Auch die Anthropologie, die dahinter steckt, gleicht derjenigen Durkheims. Die Eigenschaft von Religion, auf die es Spencer hier vor allem ankommt, ist „to restrain the anti-social actions of individuals towards one another" (ebd.: 102). Nicht anders Durkheim: Schon in *De la division du travail social* sieht er die entscheidende Wirkung der Moral in der „Zügelung der Egoismen" der Menschen (vgl. hierzu auch Tyrell 1985: 190 f.). Vgl. Jones (1974a) zu Durkheims Rezeption von Spencers „ecclesiastical institutions".

insofern als „fatal“ (ebd.: 473) präsentiert, als er infolge der Spezialisierung nicht mehr durch andere Teile kompensiert werden könne.[7] Von dieser Dramatik ist im Weiteren kaum mehr etwas zu spüren.

Die Brücke zwischen dem allgemeinen, „induktiven“ Teil und den besonderen, „deduktiven“ Teilen liegt eher an anderer Stelle. Die Untersuchungen zu den Institutionen dienen als spezifische Anwendungsfälle der allgemeinen Entwicklungsgesetze, die Spencer auch für den Gegenstand der Gesellschaft über die Organismusanalogien herausarbeiten konnte. Diesen Gesetzen zufolge schreitet der Prozess der Differenzierung immer von zunächst allgemeineren zu immer spezielleren Differenzierungen fort: „First broad and simple contrasts of parts; then within each of these parts primarily contrasted changes which make unlike divisions of them; then within each of these unlike divisions, minor unlikenesses; and so on continually“ (ebd.: 463). Das Korrelat davon ist ein Übergang „from an indefinite incoherent homogeneity to a definite coherent heterogeneity“ (ebd.: 423) als Folge einer inhärenten „instability of the homogeneous“ (Spencer 1966: I, 127). Es sind dies die Gesetze, die Spencer (1966: I) bereits in den *First Principles* als integrierendes Moment seiner gesamten „synthetischen Philosophie“ zugrunde legt.

Die Gesellschaftstypologie, die Spencer im allgemeinen Teil entwirft, bildet ein weiteres zentrales Bindeglied der allgemeinen und speziellen Teile der Untersuchung. Neben einem eher quantitativen Klassifikationsprinzip, das sich auf immer höherstufige Verbindungen von sozialen Gruppen stützt, unterscheidet Spencer (1966: VI, 537 ff.) qualitativ zwischen „primitive hordes“, „militant societies“ und „industrial societies“. Die Bezüge zu seinen Evolutionsgesetzen sind deutlich: Primitive Horden werden als ein eher zusammenhangsloses Menschen-Aggregat ohne interne Differenzierungen verstanden (vgl. ebd.: 581). Erst der Kriegszustand schafft hier eine greifbare Form gesellschaftlicher Organisation: Die daraus hervorgehenden „militant societies“ zeichnen sich im Rahmen dieser Typologie durch zentralisierte und totalitär-autoritäre Herrschaftsstrukturen aus. Spencer sieht hier Differenzierung und Kohärenz aus den Erfordernissen der kriegerischen Koordination entstehen (vgl. ebd.: 545 ff.). Dem steht als (Final-)Typus die „industrial society“ gegenüber: Sie kommt in dem Maße zur Blüte, in dem die kriegerischen Verwicklungen der Gesellschaft wieder abnehmen. Die ansteigende industrielle Aktivität geht dabei, so das Postulat, mit einer Schwächung hierarchischer Strukturen einher bis hin zur Entfaltung einer ‚heterogenen‘ Landschaft „freier Institutionen“ und pluralistischer Überzeugungen samt den zugehörigen Rechten zum Schutze des Individuums

[7] Solche Aspekte werden in den Spezialuntersuchungen dann eher auf der Ebene der Institutionen selbst verhandelt. So ist in der Abhandlung zu den „industrial institutions“ im prägnant titulierten Kapitel „Interdependence and Integration“ (Spencer 1966: VIII, 396 ff.) lediglich die wechselseitige Abhängigkeit der Industriezweige sowie eine maschinelle Integration von vormals getrennten Produktionsabläufen im Blick.

(vgl. ebd.: 555). Industrielle Gesellschaften können allerdings nach Spencer (ebd.: 567) zum militanten Typus ‚regredieren', sobald sie wieder in einen Kriegszustand eintreten.

Das überbrückende Moment dieser Gesellschaftstypologie liegt nun darin, dass diese einerseits auf ein jeweiliges Verhältnis der „regulating", „sustaining" und „distributing systems" aus dem allgemeinen Teil bezogen wird. So zeichnet sich etwa die „militant society" durch ein Übergewicht des regulativen Systems aus, dessen hierarchischer Zug dann auch andere Institutionen prägt. Ein Übergewicht des „sustaining systems" ist wiederum charakteristisch für die „industrial society". Die Gesellschaftstypen kommen aber andererseits auch in den speziellen Einzelanalysen zum Tragen, wenn durchgehend nach der jeweiligen Form gefragt wird, die die verschiedenen Institutionen in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Stadien einnehmen.

Die Annahmen über die differenzierungsbezogenen Evolutionsgesetze und die Gesellschaftypologie strukturieren entsprechend auch Spencers Untersuchung der „ecclesiastical institutions", denen der folgende Abschnitt gilt.

1.2 Die „ecclesiastical institutions"

In der Untersuchung zu den „ecclesiastical institutions" wird im großen Umfang aus religionsanthropologischen Materialien, etwa von Edward Tylor und Max Müller, geschöpft, die auch schon in dem anthropologischen Vorspann zum allgemeinen Teil, wo es um die Entstehung primitiver Ideen ging, reichlich bemüht wurden. Damit erklären sich auch die gelegentlich auftauchenden Berührungspunkte mit der systematischen Religionssoziologie Max Webers, der selber von der Religionsanthropologie nicht unbeeinflusst geblieben ist (vgl. Tyrell 1995: 213).[8] Anders als bei der Behandlung anderer Institutionen, bei der lediglich die Prozesse der strukturellen und funktionalen Sonderung nachgezeichnet werden, werden zudem im Laufe der Untersuchung zu den „ecclesiastical institutions" immer wieder auch Differenzierungen im Bereich der religiösen Ideen in den Blick genommen und zu den strukturellen Veränderungen in Beziehung gesetzt.

Die Analyse der „ecclesiastical institutions" versteht sich als eine Anwendung der allgemeinen Evolutionsgesetze auf die religiöse Entwicklung, wie sie sich in ihren unterschiedlichen Ausprägungen in den illustrativ herangezogenen Gesellschaften und Gesellschaftsstadien manifestiert. Das Gesetz des Übergangs von der inkohärenten Homogenität hin zur kohärenten Heterogenität sowie dasjenige der fortschreitenden Differenzierung von allgemeineren zu spezielle-

[8] So etwa dort, wo auf den Unterschied von Geisterzwang und Gottesdienst als Scheidepunkt zwischen der Evolution des Priestertums und der des Zauberers aufmerksam gemacht wird (Spencer 1966: VIII, 43).

ren Differenzen bestimmen hier die Darstellung. Ausgangspunkt aller religiösen Entwicklung, ideell wie institutionell, ist nach Spencer (1966: VIII, 35) ein der Ahnenverehrung zugrundeliegender Geisterglaube. Opferdienste für verstorbene Vorfahren werden zunächst durch alle Familienmitglieder in gleichem Maße besorgt, bis schließlich – aufgrund der inhärenten Instabilität des Homogenen (vgl. ebd.: 47) – vornehmlich den ältesten männlichen Nachfahren des zu verehrenden Toten diese Funktion zufällt. Hier sieht Spencer nun drei Funktionen in Personalunion vertreten: die des Familienoberhaupts, die des politischen Führers und des Priesters. Erstere ‚Rolle' (avant la lettre) differenziert sich der Untersuchung zufolge erst mit einer Ausweitung der primitiven Horde zur ‚Mehrfamilien'-Gesellschaft aus. Der Stammesführer trägt hier zunächst auch weiterhin sowohl die Funktion der politischen Herrschaft als auch die der Ahnenverehrung: Es sind dies nun aber die Ahnen der herrschenden Familie, die für die *gesamte* Gesellschaft bedeutsam sind. Das lässt für Spencer eine Differenzierung zwischen dem öffentlichen Kult und den vielen privaten Kulten entstehen, in denen die untergeordneten Familien ihren eigenen Vorfahren opfern.

Im Zuge des Größenwachstums der Gesellschaft und der Verkomplizierung der herrschaftlichen Verwaltung wird diese „sacerdotal function" – gemäß dem Gesetz einer fortschreitenden Differenzierung bzw. funktionalen Spezialisierung – schließlich delegiert (vgl. ebd.: 61): Ein eigenes Priestertum entsteht. Dessen institutionelle Heraussonderung hängt Spencer zufolge nicht zuletzt davon ab, inwieweit ideell zwischen jenseitigen und diesseitigen Angelegenheiten unterschieden wird (vgl. ebd.: 83). Auch anderswo sieht Spencer strukturelle Bezüge zum religiösen Sinn: So hat für ihn die Entwicklung hin zum Monotheismus ihr strukturelles Korrelat in einer zunehmenden Vereinheitlichung des Priestertums (vgl. ebd.: 77). Auf das Größenwachstum des Letzteren werden wiederum Spezialisierungen und die Ausbildung von Hierarchien innerhalb des Priestertums selbst zurückgeführt (vgl. ebd.: 86). Dies steht ebenfalls ganz im Einklang mit dem hier vorausgesetzten Gesetz, dem zufolge sich der Differenzierungsprozess auch innerhalb der einmal ausdifferenzierten Teilbereiche fortsetzt.

Analog zu dem Untersuchungsvorgehen bei den anderen Institutionen werden die evolutionsbezogenen Darstellungen der „ecclesiastical institutions" noch einmal eigens mit den Organisationsformen der militanten Gesellschaft und der industriellen Gesellschaft ins Verhältnis gesetzt. So ist nach Spencer insbesondere innerhalb des militanten Typus das Priestertum Träger weitreichender militärischer Funktionen, etwa der eigenen kämpferischen Beteiligung, der Gebete für den Sieg und der Divination (vgl. ebd.: 107 ff.). Erst mit dem Nachlassen des chronischen Kriegszustands fallen diese Funktionen weg (vgl. ebd.: 116). Auch die „civil functions" des Priestertums, die etwa in der politischen Führung und Beratung sowie der Rechtsprechung ausgemacht wer-

den, sieht Spencer erst mit der Ausbildung des industriellen Gesellschaftstypus endgültig verschwinden. Die Freiheit und der zunehmende Wissensstand des Individuums, wie sie dem Typus der industriellen Gesellschaften eigen sind, führen hier zur Trennung von Kirche und Staat (vgl. ebd.: 132 f.). Seinen evolutionären Höhepunkt erreicht der Differenzierungsprozess für Spencer dort, wo die Gewissensfreiheit schließlich eine Diversifikation der „ecclesiastical institutions" innerhalb der Gesellschaft bedingt, etwa in Form einer „mulitplication of sects" (ebd.: 137): „Evidently the arrival at this state completes that social differentiation which began when the primitive chief first deputed his priestly function" (ebd.: 139).[9]

Die Ausdifferenzierung von letztlich vielfältigen religiösen Institutionen in einem Staat ist somit nach Spencer ein „deduktiver" Fall der im allgemeinen Teil „induktiv" gewonnen Entwicklungsgesetze. Aus vormals homogenen Ahnenverehrungspraktiken, die unter den primitiven Horden in keinem Zusammenhang stehen, gehen im Laufe der Evolution heterogene religiöse Formen hervor, die in einer einzigen Gesellschaft zusammengefasst sind.

In dieser Spezialuntersuchung kommen zwei differenzierungstheoretische Gesichtspunkte zum Tragen. Zunächst ist deutlich: Mit der Differenzierungsthematik werden hier vor allem die Aspekte der institutionellen Trennung nachgezeichnet. Für die „ecclesiastical institutions" bedeutet dies zunächst eine *personelle Trennung der bislang in Personalunion vertretenen ‚Rollen'* des Sippenoberhaupts, des politischen Führers und des Priesters. Dieser Prozess setzt sich dann in einer analogen Differenzierung innerhalb des einmal etablierten Priestertums fort. Damit verbindet sich eine Trennung von Kompetenzbereichen. Wo die Priester zunächst trotz institutioneller Scheidung noch militärische und zivile Funktionen übernehmen, werden diese Zuständigkeiten im weiteren Entwicklungsverlauf zunehmend abgegeben.

Darüber hinaus gibt sich in der Untersuchung aber noch ein zweiter differenzierungstheoretischer Gesichtspunkt zumindest ansatzweise zu erkennen: Es ist der einer *institutionellen ‚Freisetzung'*. Sie besteht in einem politisch-regulativen

[9] Spencer sieht allerdings keinen Untergang der Religion voraus oder gar eine Ablösung durch Wissenschaft, wie dies etwa Comte tut. Zwar werde Wissenschaft Religiosität dahingehend verändern, dass die überlieferten konkreten Transzendenzvorstellungen wissenschaftlichen Überlegungen nicht standhielten. Gleichzeitig steigere Wissenschaft aber das religiöse Empfinden: „While the beliefs to which analytical science thus leads, are such as not to destroy the object-matter of religion, but simply transfigure it, science under its concrete forms enlarges the sphere for religious sentiment. From the very beginning the process of knowledge has been accompanied by an increasing capacity for wonder" (Spencer 1966: VIII, 173). Nimmt man dies mit seiner These einer Diversifikation des Sektenwesens zusammen, so ist Spencer einer der wenigen klassischen Differenzierungstheoretiker, der von der vielschichtigen ‚Säkularisierungsthese' tatsächlich nur die Komponente einer zunehmenden Spezialisierung der institutionellen Religion samt der damit verbundenen Funktionsverluste vertritt. Zur Mehrdimensionalität der Säkularisierungsthese vgl. Casanova (1994: 11 ff.); Dobbelaere ([1981] 2002; 1998).

Rückzug aus dem religiösen Bereich, der die Voraussetzungen für „nonconformity“ und ein reformatorisches „anti-sacerdotalism“ schafft und schließlich eine „multiplication of sects“ zur Folge hat. Letzterer Aspekt lässt aber die eigentümliche Schieflage der speziellen Teile gegenüber dem allgemeinen Teil der *Principles* noch deutlicher ins Auge fallen. Während die organologische Untersuchung ganz auf Interdependenz setzte, deutet sich in diesem Fall eher der Gedanke einer Interdependenzunterbrechung und Abschirmung an. Dies äußert sich noch weiter in der Hervorhebung der basisdemokratischen *Selbst*verwaltung lokaler Institutionen, die als Korrelat des industriellen Gesellschaftstypus gesehen wird (ebd.: 156). Es scheint, als habe die liberalistische Gesinnung Spencers hier so stark die Feder geführt, dass sich Inkonsequenzen gegenüber der vorangestellten Gesellschaftskonzeption eingeschlichen haben.[10]

Es bleibt festzuhalten, dass Differenzierung sich bei Spencer vornehmlich an Strukturen, d. h. Rollen und Rollenkompetenzen, vollzieht. Auch wenn gerade bei den „ecclesiastical institutions“ die ideelle Seite in der Untersuchung immer wieder in den Blick kommt, sind Sinngrenzen eines religiösen Teilbereichs kaum thematisch. Es bleibt bei dem kurzen Hinweis, dass die „ecclesiastical institutions“ sich im Laufe ihrer Entwicklung umso deutlicher unterscheiden lassen, je stärker eine Trennung von jenseitigen und diesseitigen Angelegenheiten ideell gefestigt ist (vgl. Spencer 1966: VIII, 83). Entsprechend liegt auch auf etwaigen Eigengesetzlichkeiten der gesellschaftlichen Teilbereiche in Spencers Darstellung kein besonderes Gewicht, sieht man von den angedeuteten Vervielfältigungsdynamiken unter den Sekten ab.[11] Wie noch zu zeigen sein wird, spielen gerade die letzten beiden Aspekte, Sinn und Eigengesetzlichkeit, in der deutschen differenzierungstheoretischen Tradition eine entscheidende Rolle. Zunächst gilt es jedoch einen Blick auf Émile Durkheims religionssoziologischen Ansatz zu werfen.

---

[10] Vgl. zu den Inkonsistenzen in Spencers soziologischem Denken auch Gray (1985); Stark (1961). Rüschemeyer (1985: 169) sieht das Verbindende zwischen dem Individualismus und der Organismusanalogie in der Vorstellung einer „Devolution des Staates“ bzw. der fortschreitenden Rückbildung des regulativen Systems. Ähnlich argumentiert auch Taylor (1992: 143 f.). Die Kritik Durkheims setzt vor allem am Individualismus an, indem sie gegen die utilitaristischen Positionen Spencers die gesellschaftlichen Voraussetzungen von Individualität und die moralisch-rechtlichen Voraussetzungen des Vertrags ins Feld führt. Zu weiteren Kritikpunkten Durkheims, die allesamt den Stil der „Inversion“ der ursprünglichen Thesen Spencers tragen, vgl. Jones (1974b); ferner Tyrell (1985: 195 f.). Dazu auch Meier (1995: 135).

[11] Allein im organologischen Hauptteil wird für die (dem „sustaining system“ zugeordneten) industriellen Aktivitäten konstatiert, dass sie sich nach eigener Maßgabe ausbreiten, ohne politische Einteilungen zu berücksichtigen: „[W]e may note more especially how the areas devoted to this or that manufacture, are wholly unrelated to the original limits of political groups and to whatever limits were politically established afterwards“ (Spencer 1966: VI, 491).

2. *Religiöse Integration der Gesellschaft: Émile Durkheim*

Émile Durkheim gilt anders als Herbert Spencer nicht nur in differenzierungstheoretischer Hinsicht als klassische Referenz; auch in der Ahnengalerie der Religionssoziologie hat er einen unumstrittenen Platz inne. Umso mehr muss es verwundern, dass er für den Gegenstand Religion gerade in differenzierungstheoretischer Hinsicht erstaunlich wenig zu bieten hat. Im Folgenden gilt es zunächst das differenzierungstheoretische Frühwerk *Über soziale Arbeitsteilung* im Hinblick auf Religion und Differenzierung genauer zu beleuchten (2.1). Daran schließen entsprechende Erörterungen zu der religionssoziologischen Schrift *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* an (2.2). Schlussendlich bedarf es noch einer kurzen Bemerkung zu den Affinitäten von Durkheim'scher Religionssoziologie und Marx'scher Religionskritik (2.3).

2.1 Religiöse Perspektiven in Über soziale Arbeitsteilung

Anders als bei Spencer fehlt in Durkheims differenzierungstheoretischem Werk *De la division du travail social* eine Berücksichtigung der Religion als Institution oder, was im Rahmen der Durkheim'schen Abhandlung näher gelegen hätte, als Berufsgruppe. Allerdings ist das Werk auch deutlich um Abgrenzungen von Spencer bemüht (vgl. hierzu Tyrell 1985: bes. 183 ff., 195 f.). Die Pointen liegen hier entsprechend anders. Nicht Prozesse der Trennung und Differenzierung von Funktionen bilden das Untersuchungsproblem. Vielmehr steht die Frage, welche Funktion die Arbeitsteilung *schlechthin* für die moralische Integration der Gesellschaft erfüllt, im Zentrum des Interesses.

Das Untersuchungsproblem bezieht Durkheim aus seiner Konzeption primitiver Gesellschaften. Diese nicht-arbeitsteiligen, segmentär differenzierten Sozialverbände zeichnen sich für ihn durch ihre „mechanische Solidarität" aus, eine durch das „Kollektivbewusstsein" garantierte Form der Integration. Unter dem Kollektivbewusstsein versteht Durkheim einen ‚kulturellen' Fundus von Überzeugungen, der von allen Mitgliedern der Gesellschaft geteilt wird. Es ist folglich die Ähnlichkeit der Individuen und eine damit zusammengehende Repression von Abweichungen, denen hier solidaritätsstiftende Wirkungen zugeschrieben werden. Damit verbinden sich gleich mehrere Pointen gegen Spencer. Zum einen wird der von Spencer aufgestellten Behauptung einer ursprünglichen Freiheit der primitiven Individuen widersprochen. Zum anderen wird hier demonstriert, wie sich der Zusammenhalt vorindustrieller Gesellschaften nicht etwa durch den von Spencer für notwendig erachteten Kriegszustand und den daraus hervorgehenden militärischen Apparat einstellt, sondern allein

durch Gleichheit der Individuen und kollektive Repression von Abweichungen zustande kommen kann.[12]

Aufgrund eines Größenwachstums der Gesellschaft und des konkurrenzbedingten Ausweichens auf die unterschiedlichsten Beschäftigungen reichen die Gemeinsamkeiten für einen „mechanischen" Zusammenhalt indes bald nicht mehr aus. Auf diese Einsicht stützt Durkheim eine funktionale Analyse des Phänomens der Arbeitsteilung, die auch ihr ein moralisches Wirken bescheinigt. Diese stiftet ihm zufolge eine „organische Solidarität", die nicht auf Ähnlichkeit beruht, sondern auf Interdependenz und Komplementarität. In der Arbeitsteilung sieht Durkheim damit ein ‚funktionales Äquivalent' zur mechanischen Solidarität unter Bedingungen gesellschaftsinterner Diversifikation.

Für den vorliegenden Zusammenhang ist der Ort entscheidend, der in dieser Untersuchung der Religion zugewiesen wird. Religiöses ist hier eng mit dem „Kollektivbewusstsein" assoziiert, wie schon die Einführung des Begriffs deutlich macht: „Die Gesamtheit der gemeinsamen *religiösen Überzeugungen und Gefühle* im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft bildet ein umgrenztes System, das sein eigenes Leben hat; man könnte sie das gemeinsame oder Kollektivbewusstsein nennen" (Durkheim [1893] 1992: 128; Hervorhebung MP; Hervorhebung im Original getilgt). Gerade die Tatsache, dass eine Überzeugung „von ein und derselben Menschengemeinschaft geteilt wird", verleiht dieser Durkheim zufolge „unweigerlich einen religiösen Charakter" (ebd.). Die Religion ist damit „zentrale[r] Bereich des Kollektivbewusstseins" (ebd.). Die religiöse Einfärbung von Glaubensüberzeugungen sieht Durkheim geradezu als ein Indikator dafür an, wie stark diese sind und in welchem Ausmaß sie geteilt werden (vgl. ebd.: 225).[13] Auch das Recht trägt aus seiner Sicht solche religiösen Züge insbesondere dann, wenn es ein Zuwiderhandeln gegen gemeinsame Überzeugungen sühnen soll:

> „Wenn wir die Unterdrückung des Verbrechens verlangen, dann wollen wir uns nicht persönlich rächen, sondern etwas Heiliges, das wir mehr oder weniger undeutlich als außerhalb oder über uns stehend empfinden. [...] Das ist der Grund, warum das Strafrecht nicht nur seinem Ursprung nach wesentlich religiös ist, sondern immer noch ein bestimmtes Zeichen von Religiosität bewahrt" (ebd.: 150).

Entsprechend gilt Durkheim das repressive Recht als ein Gradmesser der mechanischen Solidarität; die organische Solidarität wiederum sieht er mit einem Übergewicht an Restitutivrechten einhergehen.

---

[12] Der entscheidende ‚Stoß' gegen Spencer im Besonderen und den Utilitarismus im Allgemeinen ist freilich das siebte Kapitel des ersten Teils über die nicht-vertraglichen Grundlagen des Vertrags, das die Gesellschaft nicht aus der Kooperation der Individuen, sondern die Individuen aus der immer schon vorauszusetzenden Gesellschaft hervorgehen lässt (vgl. Durkheim [1893] 1992: 256 ff.; siehe dazu auch Parsons [1937] 1968: 308 ff.).

[13] Fustel de Coulanges diente als wesentliche Inspirationsquelle für das Konzept des Kollektivbewusstseins und seiner Verbindung mit Religion; vgl. hierzu Tyrell (1985: 200 ff.); siehe in diesem Zusammenhang auch Prentergast (1983/1984).

Daraus ergibt sich für das Religiöse in Durkheims Untersuchung aber eine bedeutende Konsequenz. Es ist hier als Teil des Kollektivbewusstseins unmittelbar mit primitiven bzw. „segmentär" differenzierten Gesellschaften verbunden und steht damit der arbeitsteiligen Gesellschaft beinahe antithetisch entgegen. Denn letztere geht mit einem Rückgang des Kollektivbewusstseins einher und setzt diesen sogar voraus, wie Durkheim (ebd.: 344 ff.) in dem Kapitel zu den „Ursachen und Bedingungen" der Arbeitsteilung darstellt: Die Lockerung des Zugriffs religiöser bzw. moralischer Obligationen gilt ihm als einer der entscheidenden „Nebenfaktoren" (ebd.: 344) der Arbeitsteilung. Mag die Ausdehnung der Gruppe und die Verschmelzung der Segmente die Konkurrenz und damit den Druck auf berufliche Spezialisierung auch steigern, dieser Druck bleibt nach Durkheim folgenlos, solange ein ungebrochen starkes Kollektivbewusstsein zur Konformität drängt und ein Ausscheren verhindert: „Denn je stärker dieser Zustand [des Kollektivbewusstseins, MP] ist, desto mehr widersetzt er sich allem, was ihn schwächen könnte; und je bestimmter er ist, desto weniger gibt er Änderungen Raum" (ebd.: 345). Erst eine Minderung des Kollektivbewusstseins in seiner Intensität und Konkretion gibt Durkheim zufolge den Spielraum für Spezialisierungen und Nischenbildungen frei, vermittels derer sich ein wachstumsbedingter Konkurrenzdruck neutralisieren lässt. Die Ausdehnung und steigende Dichte der Gruppe haben nach Durkheim allerdings auch unweigerlich das Aufweichen des Kollektivbewusstseins und damit des ‚religiösen' Charakters spezifischer Überzeugungen zur Folge. Mit der (räumlichen) Ausweitung der Gruppe verliert erstens die geteilte Lebenswelt an Unmittelbarkeit, was zu einer Abstraktion des Kollektivbewusstseins führt und infolgedessen auch Reflexionstätigkeiten weckt, die der jeweiligen ‚Respezifikation' an den eigenen unmittelbaren Lebenszusammenhang dienen. Hohe Dichte und hohes Volumen lassen zweitens Möglichkeiten der sozialen Kontrolle und damit den Konformitätsdruck schwinden. Wanderungsbewegungen schließlich mindern den Einfluss älterer Generationen und damit die Autorität überlieferter Traditionen (vgl. ebd.: 344 ff.). Das ‚religiöse' Korrelat dieser Abstraktion und Schwächung des Kollektivbewusstseins ist eine zunehmende Entwicklung der Religion „in Richtung auf die Transzendenz" (ebd.: 350), was ihrem Rückzug gleichkommt: „Gott, der zuerst, wenn man so sagen darf, in allen menschlichen Beziehungen gegenwärtig war, zieht sich fortschreitend zurück. [...] Mit einem Wort: Der Bereich der Religion wächst nicht zur gleichen Zeit und im gleichen Maße mit dem weltlichen Leben, sondern wird immer kleiner" (ebd.: 224). Durkheim schildert hier, mit Weber gesprochen, eine ‚Entzauberung der Welt', die ihm, ebenso wie Weber, als Voraussetzung einer Lösung „der politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Funktionen von der religiösen Funktion" (ebd.) gilt. Anders als bei Weber wird dies aber nicht mit einer Ausdifferenzierung und, in Webers Diktion, „Rationalisierung" einer genuin religiösen Lebensordnung zusammengedacht, die sich neben andere

Sphären stellt oder gar in Konflikt mit ihnen gerät.[14] Was hier unter Desakralisierung verhandelt wird, ist einzig das *Zurücktreten* der lebensweltlichen Gemeinsamkeiten und der daraus hervorgehenden Regeln und Glaubensartikel, die ihren religiösen Charakter gerade der Tatsache ihres Geteiltseins zu verdanken haben. Schließlich bleibt allein die Individualität an sich, die Zugehörigkeit zur Menschheit schlechthin, als gesamtgesellschaftlich durchgreifende Gemeinsamkeit übrig. Folgerichtig zieht sich damit die Religiosität auf einen „Kult der Person" (ebd.: 470) zurück. Soweit Religiöses hier mit dem Kollektivbewusstsein verknüpft bleibt, stehen Religion und Arbeitsteilung bei Durkheim somit beinahe in einem wechselseitig exklusiven Verhältnis.

Die differenzierungstheoretische Grundanlage der Untersuchung kommt hier für die Religion somit nicht zur Geltung. Auch wenn Durkheim wie Spencer aus dem Vollen der Organismusanalogie schöpft: Nach einem religiösen ‚Organ' sucht der Leser hier vergebens. Ein differenzierungstheoretischer Weg wäre indes für Religion durchaus gangbar gewesen. Durkheim kommt in seiner Abhandlung einer Analyse der Ausdifferenzierung einzelner Funktionen an der Stelle am nächsten, wo er deren Niederschlag im analog spezialisierten Restitutivrecht nachzeichnet. Die Leitthese dabei ist, dass sich die zunehmende Arbeitsteilung in einem Übergewicht des Restitutivrechts gegenüber dem Strafrecht ausdrückt, welches wiederum eher der mechanischen Solidarität adäquat ist. Die organische Solidarität, als ‚Funktion und Folge' der Arbeitsteilung, manifestiert sich demnach in den Verästelungen eines Systems, „welches das Vertragsrecht, das Handelsrecht, das Prozeßrecht, das Verwaltungs- und Verfassungsrecht umfaßt" (ebd.: 173). Entscheidend für den vorliegenden Zusammenhang ist dabei, dass auch die Familie mit dem Übergang zur modernen Gesellschaft diesen Beobachtungen zufolge Gegenstand von Regeln wird, die es nicht auf Repression, sondern Kooperation anlegen. Dies zeugt nach Durkheim gerade von einer Umbildung der Familie, die, ebenso wie die Religion, ehedem konstitutiv mit der segmentären Gesellschaftsorganisation verknüpft war. Mit der Entwicklung hin zur Arbeitsteilung

> „wird sie immer mehr in das System sozialer Organe eingeschmolzen. Sie wird selbst eines dieser Organe, mit Sonderfunktionen bedacht, und folglich ist alles, was in ihr geschieht, eine Quelle allgemeiner Rückwirkungen. Das wiederum zwingt die Regelorgane der Gesellschaft zur Intervention, um auf die Art wie die Familie funktioniert, mäßigend, oder in bestimmten Fällen, anregend zu wirken" (ebd.: 267).

Unter solchen Perspektiven wäre sicher auch Religion behandelbar gewesen. So findet sich eine ähnliche, sich auf das Rechtswesen gründende Analyse religiöser Ausdifferenzierung im frühen Buch zur Funktion der Grundrechte von Niklas Luhmann (1965). Hier wird der rechtlich gesicherten Religionsfreiheit die Funktion zugeschrieben, Entdifferenzierungen zu verhindern und der Religion

[14] Vgl. hierzu die Zwischenbetrachtung in Weber ([1920] 1988); dazu unten.

ihre funktionale Autonomie zu garantieren. Dies entspricht ganz dem Durkheim'schen Konzept der „negativen Solidarität". Als Facette der organischen Solidarität gilt diese Durkheim als Voraussetzung der positiven, kooperativen Solidarität. Sie drückt sich in „Realrechten" aus, die die Funktion haben, nicht etwa „die verschiedenen Teile der Gesellschaft miteinander zu verbinden, sondern, im Gegenteil, sie auseinanderzuhalten und die Barrieren deutlich zu bezeichnen, die sie trennen" (Durkheim [1893] 1992: 171).

Die Tatsache, dass Durkheim diesen Weg nicht geht, hängt m. E. damit zusammen, dass sich in *Über soziale Arbeitsteilung* bereits in Ansätzen die spätere religionssoziologische Perspektive offenbart. Hier fällt Religion mit dem Gesellschaftlichen schlechthin zusammen. Wie im Folgenden zu erörtern ist, muss dies einer differenzierungsbezogenen Analyse diametral entgegenstehen.

2.2 Die Religionssoziologie in Die elementaren Formen des religiösen Lebens

In dem Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* verquicken sich religionstheoretische mit epistemologischen Fragen (vgl. Parsons [1937] 1968: 411);[15] hier sollen allein erstere im Vordergrund stehen. Unter Religion versteht Durkheim ([1912] 1981: 75) „ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören" (Hervorhebung getilgt). Die Betonung des gemeinschaftsstiftenden Charakters dient Durkheim insbesondere der Unterscheidung des Religiösen von der bloßen Magie, die zwar auch Überzeugungen und Riten aufweist, aber keinen gemeinsamen Glauben als Ausdruck einer Kollektivität begründet (ebd.: 70 f.). Mit dem Religionsthema und seinen moralischen Implikationen verbinden sich die eigentlichen Kontinuitäten des Durkheim'schen Oeuvres (vgl. Tyrell 1985: 198). Bereits in *Über soziale Arbeitsteilung* war Religiöses, wie gesehen, mit dem gemeinsamen Kollektivbewusstsein, das Konformität bewirkt und geteilten Überzeugungen und Praktiken eine Aura des Heiligen verleiht, aufs innigste verbunden. Es wurde damit als wesentliches Fundament der mechanischen Solidarität in segmentär differenzierten Gesellschaften beschrieben. Die religionssoziologische Untersuchung nimmt sich nun ebenfalls primitive Gesellschaften als Gegenstand vor. Dies hat allerdings rein methodische Gründe. Es gilt dasjenige, was allen Religionen zukommt, am einfachsten, ‚elementarsten' Fall der Totemreligion zu identifizieren, wo das „Zweitrangige [...] noch nicht die Hauptsache verdeckt" (Durkheim [1912] 1981: 23). Damit aber ist klar: die Untersuchung hat einen Gültigkeitsanspruch, der über primitive Religionsfor-

[15] Ursprünglich sollte das Werk den Namen „Les formes élémentaires de la pensée et de la pratique religieuse" tragen (vgl. Lukes 1972: 459).

men und damit über primitive Gesellschaften hinausgeht. Von dem ‚Regressionsgesetz' aus *Über soziale Arbeitsteilung*, das mit dem Rückgang des Kollektivbewusstseins auch die fortschreitende Verkleinerung des Bereichs der Religion als Voraussetzung des Übergangs zur arbeitsteiligen Gesellschaft ansah, wird hier somit nicht mehr ohne weiteres ausgegangen. Im Gegenteil: Nicht nur avanciert Religion nun deutlich zum „Ersatzbegriff fürs ‚Kollektivbewusstsein'" (Tyrell 1985: 198); Religion und Gesellschaft werden zu untrennbaren Korrelaten.[16] Gesellschaftliches ‚objektiviert' sich nach Durkheim buchstäblich in religiösen Symbolen. Im Einklang mit seinem Religionskonzept sieht Durkheim damit eine Einteilung der Welt in Sakrales und Profanes einhergehen. Die Eigenschaft der Heiligkeit ist ihm zufolge dabei nichts, was den sakralen Dingen und Überzeugungen selber zukäme. Allein die Tatsache, dass diese assoziativ mit dem so nicht fassbaren Gedanken und Gefühl der Kollektivität verknüpft sind, verleiht ihnen diesen Charakter. Diese Dualität zwischen sakral und profan deutet sich bereits im frühen Buch der Arbeitsteilung an, wenn auf den radikal anderen Charakter des Kollektivbewusstseins aufmerksam gemacht wird:

> „Da diese Gefühle aufgrund dieses kollektiven Ursprungs, ihrer Universalität, ihrer Dauerhaftigkeit, ihrer innewohnenden Intensität eine außerordentliche Kraft haben, unterscheiden sie sich radikal vom übrigen Bewußtsein, dessen Zustände viel schwächer sind. [...] Sie erscheinen in uns deshalb wie das Echo einer Kraft, die uns fremd ist und die überdies sehr viel stärker ist als wir. Wir sind daher gezwungen, diese Gefühle aus uns herauszuprojizieren und auf irgendein äußeres Objekt zu beziehen, das mit ihnen in Zusammenhang steht" (Durkheim [1893] 1992: 151).

Dieser Projektionsprozess wird nun in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* am Beispiel der Totemreligion australischer Ureinwohner genauer beleuchtet. Die Übertragung der Autorität der Gesellschaft auf das Totem und die damit assoziierten Paraphernalien rührt Durkheim zufolge ganz einfach daher, dass diese sich im Moment der kollektiven Erregung anlässlich der Zeremonien des Klans in unmittelbarer Gegenwart befinden: Der Primitive muss „diese Eindrücke auf ein äußeres Objekt als deren Ursache projizieren. Was sieht er aber um sich? Was sich rund um ihn seinen Sinnen bietet, was seine Aufmerksamkeit berührt, sind die vielen Bilder des Totems" (Durkheim [1912] 1981: 303). Die Idee des Heiligen als radikal andere Kraft gründet dabei in der psychologischen Überreizung, der „Effervеszenz"[17], dem Rauschhaften der kollektiven Zusammenkunft (vgl. ebd.: 300).

---

[16] Es war nach Durkheims eigenen Bekunden die Lektüre von Robertson Smith, die zu einem „Turmerlebnis" (révélation) im Hinblick auf den soziologischen Stellenwert von Religion führte; vgl. in diesem Zusammenhang Pickering (1984: 60 ff.). Den damit gemeinhin verbundenen ‚Bruch' relativiert Meier (1995).

[17] Dieses durch Durkheim ([1912] 1981) geprägte Wort fehlt in der deutschen Übersetzung der Suhrkamp-Ausgabe; stattdessen ist dort von „Gärung" (ebd.: 290), „Erregung" (ebd.: 297) und „Wallung" (ebd.: 310) die Rede.

Was Durkheim hier liefert ist somit eine Theorie des Religiösen, die die Erfahrung des Heiligen wie auch religiöse Ideen aus der Erfahrung des Gesellschaftlichen an sich ableitet. So stammen auch die Vorstellungen von der Seele, von Göttern und von Geistern (und gar die „Urkategorien des Denkens") letztlich aus Analogieschlüssen, die in der Erfahrung der gesellschaftlichen Autorität und Kraft „wohlbegründet" sind. Die Erfahrungen und überflutenden Momente, die Durkheim hier als das plausibilisierende Moment schildert, scheinen für ihn im Wesentlichen Interaktionskontexten zugehörig zu sein; seine Beschreibungen sind spürbar der Massenpsychologie Le Bons abgewonnen (vgl. hierzu Lukes 1972: 462 f.). Eine Aufrechterhaltung sowohl der „moralischen" als auch der „logischen Konformität" ist dabei, so Durkheim, auf eine regelmäßige Auffrischung der Erfahrung des Heiligen angewiesen: Die „moralische Wiederbelebung [der Kollektivgefühle und Kollektivideen, MP] kann nur mit Hilfe von Vereinigungen, Versammlungen und Kongregationen erreicht werden, in denen die Individuen, die einander stark angenähert sind, gemeinsam ihre gemeinsamen Gefühle verstärken" (Durkheim [1912] 1981: 571).[18]

Mechanische Solidarität und Religiöses haben sich im Spätwerk Durkheims somit in die Konzeption von Gesellschaft schlechthin und damit auch in die arbeitsteilige Gesellschaft ‚hinübergerettet'. In der zweiten Auflage hatte Durkheim bereits im Vorwort aus *Über soziale Arbeitsteilung* die These, dass allein die komplementäre Kooperation die segensreichen Solidaritätswirkungen liefern könne, deutlich relativiert. In der ersten Auflage wurde „anomische Arbeitsteilung" als bloßes Übergangsstadium zwischen der Auflösung der mechanischen Solidarität und der Herausbildung einer auf arbeitsteiliger Organisation beruhenden organischen Solidarität erachtet. Die Implikation war hier noch, dass sich die solidarischen Wirkungen der Arbeitsteilung bei entsprechenden „Habitualisierungen" der noch jungen Kooperationsformen einstellen würden. In der zweiten Auflage wird demgegenüber die „Berufsgruppe" als notwendige Form der Solidaritätsstiftung und Gegenmittel zu den anomischen Nebenwirkungen in arbeitsteiligen Gesellschaften vorgestellt. Anders als der entfernte Staat bietet die Berufsgruppe gerade die „mechanische Solidarität", die in der Gleichartigkeit der Ideen, Interessen, Gefühle und Beschäftigungen gründet und sich in Formeln und moralischen Regeln manifestiert (vgl. Durkheim [1893] 1992: 55). Dies zeigt sich Durkheim zufolge nicht zuletzt in der religiösen Überformung solcher Berufsgruppen im antiken Rom (ebd.: 52).

In Durkheims *Der Selbstmord* drückt sich diese Einsicht in die Unverzichtbarkeit „mechanischer Solidaritäten" – und damit von ‚Religiösem' im weiteren Sinne – auch innerhalb arbeitsteiliger Gesellschaften vor allem im Konzept des „egoistischen Selbstmords" aus. Dieser Selbstmordtyp wird auf den Mangel an

[18] Diese ‚latente' gemeinschaftsstiftende wie moralisch-domestizierende Seite der Religion klingt auch schon bei Spencer (1966: VIII, 95 ff.) in dem Kapitel „An ecclesiastical system as a social bond" an; vgl. dazu oben, Kap. 1.1, Anm. 6.

Traditionen und überindividuellen, gemeinschaftlich getragenen Zielen zurückgeführt. Entsprechend variiert die Selbstmordrate der Untersuchung zufolge im umgekehrten Verhältnis zum Integrationsgrad der betroffenen sozialen Gruppen (vgl. Durkheim [1897] 1973: 231).[19] Die „Kollektivkräfte" zügeln für Durkheim die Egoismen auch dahingehend, dass die Individuen sich ihren gesellschaftlichen Pflichten nicht durch den Freitod entziehen: „Die Bindung an die gemeinsame Sache bindet sie auch an das Leben, und im Übrigen hindert sie das hohe Ziel, auf das ihre Augen gerichtet sind, daran, ihren privaten Kummer lebhaft zu empfinden" (ebd.: 233). Mit dem ‚Selbstmordbuch' sind die Apologie der Arbeitsteilung und die These ihrer moralischen Bindekraft somit endgültig aufgegeben (vgl. Tyrell 1985: 219 ff.). Das Diktum Durkheims ([1912] 1981: 572) aus *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, „die alten Götter werden alt und sterben, und andere sind noch nicht geboren", drückt entsprechend zweierlei Einsichten aus: zum einen, dass mechanische und damit religiös gefärbte Solidaritätsformen auch in der arbeitsteiligen Gesellschaft unabdingbar sind; zum anderen, dass, wie das ‚Selbstmordbuch' später deutlich macht, die Moderne Wirkungen entfaltet, die gerade diese Kräfte zersetzen. Die ‚Regressionsthese' aus *Über soziale Arbeitsteilung* hat im Rahmen der Religionssoziologie folglich eine andere Gestalt: Angesichts der Ausdifferenzierung von Wissenschaft gehe der Religion nur eine von ihren „zwei Funktionen" verloren, nämlich „die spekulative Funktion" (ebd.: 575). Insoweit es aber nur diese ist und nicht die moralische, die sie an die Wissenschaft abgeben muss (und kann), scheint sie Durkheim zufolge „eher berufen zu sein, sich zu verwandeln, als zu verschwinden" (ebd.: 576).

Auch wenn im späten Religionsbuch der Religion ein Ort in der modernen Gesellschaft eingeräumt wird (dies allerdings eher fordernd als beschreibend), kann dieser Perspektive für Religion differenzierungstheoretisch wenig abgewonnen werden. Durkheim zeigt zwar eine Sensibilität für religiösen „Sinn" und sakrale „représentations", die sich vom Profanen radikal unterscheiden.[20] Diese Unterscheidung ist aber nicht im Sinne des Weber'schen Gegensatzes von „Religion und Welt" zu sehen, der die Religion als Lebensordnung anderen Lebensordnungen entgegenstellt. Das Sakrale und Religiöse fällt vielmehr mit *allem* Gesellschaftlichen zusammen, wie bereits in einem früheren religionssoziologischen Aufsatz Durkheims ([1898] 1967: 139) deutlich wird: „Hierher gehören alle kollektiven Anschauungen wie Traditionen, Gemeinschaftserlebnisse, gemeinschaftliche Gefühle gegenüber Gegenständen allgemeiner Be-

[19] In diesem Buch kommt der Gegenstand Religion in der Form spezifischer Konfessionen in den Blick. Die Zugehörigkeit zu einer Konfession hat dabei nach Durkheim eine umso immunisierendere Wirkung, je weniger sie das Individuum sich selbst und seinem Gewissen überlässt, was die höheren Selbstmordraten unter Protestanten gegenüber Katholiken erkläre.

[20] Tenbruck (1981: 345 f., Anm. 17) sieht in diesem Akzent auf kollektive Vorstellungen einen Einfluss der deutschen Sozialwissenschaft und ihrer Betonung der Rolle von Ideen.

deutung usw." Zum Reich des Profanen gehören dementsprechend nicht andere Gesellschaftsbereiche, sondern *Außer*gesellschaftliches bzw. „Sachverhalte, die jeder von uns mit den Gaben seines Verstandes und seiner eigenen Erfahrung selbst gestaltet. Rein individuelle Eindrücke sind hier das Material [...]" (ebd.). Religion ist demnach quasi-zwangsläufiges Korrelat von Gesellschaftlichkeit und keine differenzierte Sphäre neben anderen; sie umfasst diese vielmehr im integrativen Sinne.

Ferner muss sich schon allein die funktionalistische Perspektive Durkheims ([1912] 1981: 572), die es auf die Art der Symbole und die Gestalt der „neuen Götter" nicht ankommen lässt, insofern gegen eine differenzierungstheoretische Konzeption sperren, als sie eine ‚inkongruente Perspektive' nahe legt: Nicht die sich selbst als religiös auszeichnenden Phänomene sind hier das Entscheidende; dem wissenschaftlichen Beobachter kommt es vielmehr auf die Phänomene an, in denen sich Kollektivität symbolisch objektiviert, ohne dass jene sich notwendigerweise als religiös verstehen.[21]

In differenzierungstheoretischer Hinsicht hat somit weder *Über soziale Arbeitsteilung* noch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* etwas für den Gegenstand der Religion zu bieten. Mit der These, Religiöses sei letztlich eine reine Objektivation des Gesellschaftlichen, gerät Durkheim zudem in die Nähe zur Marx'schen Religionskritik.[22] Dies gilt es in einer abschließenden Bemerkung kurz zu erörtern.

2.3 Die Nähe zur Marx'schen Religionskritik

Ähnlich wie für Émile Durkheim sind auch für Karl Marx die Vorstellungen über religiöse Dinge und Entitäten als eigenständige, den Menschen gegenüberstehende Wesen in der gesellschaftlichen Realität ‚wohlbegründet'.[23] Für Durk-

[21] Diese Perspektive kommt auch in dem an Durkheim (und Rousseau) anschließenden Konzept der „Zivilreligion" zum Tragen; in der auf Bellah ([1967] 1991) zurückgehenden Fassung stehen allerdings nach wie vor ‚substantiell' religiöse Elemente im Vordergrund. Bei Parsons (1974), der das Konzept von Bellah übernimmt, sind dabei auch stärker die gemeinsamen säkularen Kulturelemente im Blick. So gilt ihm etwa der Marxismus als Fall einer Zivilreligion; vgl. hierzu auch Brandt (1993: 269 ff.).

[22] Dies übrigens auch schon durch den entlarvenden Gestus, mit der über die Funktion und die eigentliche ‚Wahrheit' der Religion (im Sinne des ‚Wohlbegründetseins') informiert wird (vgl. Tyrell 1995: 235). Zum Verhältnis der Durkheimschen Religionssoziologie zur Religionskritik auch Krech/Tyrell (1995: 16 f.) und Tyrell (1995: 111).

[23] Die Nähe hat Durkheim ([1912] 1981: 567) indessen gesehen und sofort dementiert: „Man muß sich also davor hüten, in dieser Theorie der Religion eine einfache Wiederaufnahme des historischen Materialismus zu sehen." Das Dementi argumentiert dabei mit Emergenz gegenüber dem Psychischen, folglich mit der Irreduzibilität der religiösen Formen auf die „darunterliegend[e] Wirklichkeit", namentlich die „unmittelbaren Vitalinteressen" (ebd.). Allerdings liegt Marx' Religionskritik nicht allein ein interessenspsychologischer Aspekt zugrunde. Vielmehr wird hier ebenfalls durch den Bezug auf die

heim ist es die faktische Emergenz von Gesellschaft aus dem kollektiven Wirken der Individuen, die die Gottesidee trägt. Der Druck der Kollektivität vermittelt „dem Menschen die Idee, daß es außerhalb seiner eine oder mehrere, moralische wirksame Kräfte gibt, von denen er abhängt“ (Durkheim [1912] 1981: 288). Bei Marx sind es demgegenüber die arbeitsteiligen Produktionsverhältnisse, die die Erfahrung einer fremden Macht bewirken: Einerseits wird hier dem Menschen die Kontrolle über sein eigenes Arbeitsprodukt entzogen und die Bedürfnisbefriedigung nur über die Arbeitserzeugnisse und die Arbeit anderer Menschen vermittelt, andererseits begründet die Arbeitsteilung Klassenverhältnisse, in der andere Menschen über die eigene Arbeitskraft verfügen:

> „Die soziale Macht, das heißt die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen, woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft“ (Marx [1846] 1969: 34).

Der eigentliche Unterschied zwischen den wissenssoziologischen Implikationen der Religionskonzepte bei Marx und Durkheim liegt dann im Folgenden: Während bei Durkheim Religion beinahe notwendiges Korrelat der Emergenz von Gesellschaft schlechthin zu sein scheint, ist sie für Marx Epiphänomen einer historisch begrenzten Gesellschaftsformation, in der arbeitsteilige Verhältnisse in den menschlichen Produktions- und Reproduktionsvorgang intervenieren. Gerade an dieser „fremden sozialen Macht“ plausibilisiert sich der Eindruck von der Eigenständigkeit und Autonomie der Ideen im Allgemeinen und von der Abhängigkeit gegenüber religiösen Mächten im Besonderen: „Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eignen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eignen Hand beherrscht“ (Marx [1867] 1968: 649).

In differenzierungstheoretischer Hinsicht hatte Marx allerdings, was die Religion anbelangt, mehr im Angebot als Durkheim. So gilt ihm die Trennung von materieller und geistiger Arbeit als entscheidende Voraussetzung auch der religiösen Ideenproduktion:

> „Von diesem Augenblick kann sich das Bewusstsein wirklich einbilden, etwas anderes zu sein als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblick an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der ‚reinen‘ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral usw. überzugehen“ (Marx [1846] 1969: 31; Hervorhebung im Original).[24]

Produktionsverhältnisse ‚Soziales mit Sozialem‘ erklärt. Vgl. dazu die weiteren Ausführungen.

Auch wenn nach Marx die religiösen Ideen letztlich Ausdruck einer bestehenden wirtschaftspolitischen Ordnung sind, so ist dessen ungeachtet zumindest insoweit von einer Ausdifferenzierung und ‚relativen Autonomie' einer religiösen Sphäre auszugehen, als diese sich als ein geistiger Produktionszusammenhang verselbständigt, der von anderweitigen Produktionsnotwendigkeiten entlastet ist.[25] Wie Alois Hahn bemerkt, ist eine solche wechselseitige Ausdifferenzierung von ökonomischer und geistiger Sphäre oder Basis und Überbau geradezu die Voraussetzung für die Annahme einer Determinationsbeziehung, von der sich für den Fall vormoderner, wenig differenzierter Gesellschaften gar nicht recht sprechen lässt:

> „Das dichotome Schema [von Basis und Überbau, MP] als solches läßt sich sinnvoll nur auf gesellschaftliche Verhältnisse beziehen, in denen der ökonomische Bereich und der religiöse hinlänglich deutlich ausdifferenziert sind. Erst dann läßt sich die Frage nach den Wechselwirkungen zwischen den Bereichen stellen und klären, ob und wenn ja, welcher Bereich die Dynamik oder das Stagnieren des anderen bestimmt" (Hahn [1979] 2000: 278).

Doch nicht einmal diese Form der Ausdifferenzierung ist bei Durkheim im Blick. Religion ist ganz aus dem Konzept der Arbeitsteilung herausgehalten. Während Spencer die Ausdifferenzierung von Religion als ein Prozess der Trennung von Rollenstrukturen denkt und dabei ihre Autonomisierung von politisch-regulativen Eingriffen mitthematisiert, ist bei Durkheim ein solcher Differenzierungsprozess nicht thematisch. Religion ist vielmehr – zumindest ‚an sich' und für den wissenschaftlichen Beobachter – überall dort, wo auch Gesellschaft ist; sie lässt sich also gerade nicht in einen gesellschaftlichen Teilbereich bannen.

Nachdem die differenzierungstheoretischen Kronzeugen aus England und Frankreich zu Wort gekommen sind, gilt es nun auf die deutsche Seite zu wechseln. Hier ist eine differenzierungstheoretische Tradition nachzuzeichnen, die den Akzent – auch und gerade für Religion – zuvorderst auf die Ausdifferenzierung autonomer *Sinn*gebiete legt und erst in zweiter Instanz nach den sozialstrukturellen Korrelaten fragt.

---

[24] Auch Feuerbachs Kritik hat durchaus Momente der Ausdifferenzierung im Blick: Nicht allein die Religion als geistiges Phänomen zieht seine Kritik auf sich, sondern gerade ihr strukturelles Korrelat in einem sie verwaltenden Stand: „Die Religion ist ursprünglich nichts Apartes, vom menschlichen Wesen Unterschiedenes. Erst im Verlauf, erst in der späteren Entwicklung wird sie etwas Apartes, tritt sie mit besonderen Prätensionen auf. Und nur gegen diese arrogante, hochmütige geistliche Religion, die eben deswegen auch einen besonderen offiziellen Stand zu ihrem Vertreter hat, ziehe ich zu Felde" (zitiert nach Matthes 1967: 63).

[25] Damit hat Marx' Konzeption insofern eine Nähe zu den Ansätzen von Dilthey, Simmel und Weber, als diese ebenfalls, wie noch zu zeigen ist, den ideellen Zusammenhang von seinen institutionellen Trägern und Produzenten zu unterscheiden wissen.

3. Religiöser Sinn: Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Weber

Im Folgenden soll der Blick Wilhelm Dilthey, Georg Simmel und Max Weber gelten. Obgleich ihnen hier jeweils eigene Erörterungen zuteilwerden, sind diese aufgrund der gemeinsamen Differenzierungsperspektive in einem übergeordneten Abschnitt zusammengefasst. Es ist eine Perspektive, die sozialstrukturelle Differenzierungen den Betrachtungen eher nachordnet und in erster Linie auf eine Ausdifferenzierung besonderen Sinns setzt; dabei werden Interdependenzannahmen und Verständnisse von Gesellschaft als integriertes ‚Ganzes' zugunsten eines Blicks für eigengesetzliche Auseinanderentwicklungen und kompromisslose Eigenlogiken aufgegeben. Grundlegend in Anschlag gebracht ist diese Perspektive bei Wilhelm Dilthey, bei dem in dieser Hinsicht auch die Religion zur Sprache kommt (3.1). Bei Georg Simmel findet sich diese Perspektive in den soziologischen Schriften allenfalls in Ansätzen; konsequent entwickelt wird sie insbesondere im Zusammenhang seiner Kulturphilosophie (3.2). In den Schriften Max Webers schließlich kommt diese Differenzierungskonzeption gerade im Rahmen seiner religionssoziologischen Erörterungen zur Blüte (3.3).

3.1 Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey ist in jüngerer Zeit verstärkt unter differenzierungstheoretischem Vorzeichen gelesen und als bedeutender Vorläufer einer Differenzierungstheorie etwa systemtheoretischer Provenienz ausgewiesen worden (vgl. Hahn 1992; 1999; Tyrell 1998). Dies mag insofern verwundern, als Dilthey gemeinhin nicht zum Kanon der soziologischen Klassiker hinzugezählt wird; vielmehr noch: er brachte sich in seinen Schriften gerade gegen die Soziologie, wie sie Comte und Spencer zu jener Zeit vertraten, in Stellung. Dies ist allerdings kein Widerspruch, sondern nicht zuletzt eine Konsequenz seiner theoretischen Sensibilität für das Phänomen der Differenzierung. Denn anders als in Comtes fortschrittsgläubigem Dreistadiengesetz wird hier nicht auf Substitutions- bzw. Sukzessionslogiken, also auf ein *Nach*einander von Religion, Metaphysik und Wissenschaft gesetzt (dazu Tyrell 1995). Der Differenzierungsprozess, der Dilthey vor Augen schwebt, führt vielmehr das wechselseitig exklusive *Neben*einander von „Kultursystemen" herbei.[26] Der Vorwurf gegenüber Comte liegt dann auch unter anderem darin, mit seiner Soziologie eine Einheitswissen-

[26] Anders als Comte ist Spencer an einer solchen Substitutionslogik in Bezug auf Religion unschuldig. Auch von den sozialtechnologischen Ambitionen Comtes distanziert er sich explizit, wenn er auf den naturwüchsigen, nicht-steuerbaren Charakter der Evolution insistiert (vgl. Spencer 1966: VI, 579 f.). Allerdings trifft ihn mit seiner Annahme von invarianten Evolutionsgesetzen Diltheys Vorwurf einer Fortführung der Geschichtsphilosophie.

schaft zu vertreten, die sich für alle gesellschaftlichen Phänomene zuständig fühlt. Dilthey sah darin nicht zuletzt das Weiterwirken der geschichtsphilosophischen Prätentionen, gesellschaftliche Wirklichkeit auf letzte teleologische ‚Gesetze' zurückführen zu können. Diesem Auftreten der Soziologie als Universalwissenschaft für das „Ganze der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit" stellt Dilthey (1962: 35) eine entsprechende Arbeitsteilung in den Geisteswissenschaften gegenüber. Nur diese werde der Differenzierung in heterogene „Kultursysteme" gerecht und sei gerade als theoretische „Abspiegelung" (ebd.: 39) dieses Verselbständigungsprozesses zu verstehen. Mit Diltheys Sinn für die geschichtliche Gestaltung dieses „wunderbar verschlungene[n] Bau[s]" (ebd.) der Gesellschaft sowie für die sich darin offenbarende „Singularität" und den „Reichtum im Spiel der Wechselwirkungen" (ebd.: 37) verbindet sich dementsprechend die Absage an teleologische Fortschrittskonzeptionen und Entwicklungsgesetze nach dem Vorbild der positivistischen Sozialwissenschaften.

Eine Darstellung, die dem Dilthey'schen Werk gerecht wird, kann hier nicht geleistet werden.[27] Es gilt lediglich die wesentlichen differenzierungstheoretischen ‚Pointen' Diltheys darzulegen, die das differenzierungsbezogene Angebot von Simmel und Weber maßgeblich prägten.[28] Mit Dilthey sind Grundlagen für eine ‚Gattung' von Differenzierungstheorien gelegt, die deutlich andere Akzente setzt als das Angebot Durkheims und Spencers. Zu Dilthey sind in diesem Zusammenhang drei Bemerkungen zu machen. Die erste widmet sich der entschieden auf Sinn und Bedeutung abstellenden Differenzierungsperspektive Diltheys (3.1.1). In einem zweiten Punkt gilt es auf den Akzent der Eigengesetzlichkeit und der Differenz der gesellschaftlichen Bereiche untereinander aufmerksam zu machen (3.1.2). Abschließend sind dann die Implikationen, die sich für den Gesellschaftsbegriff ergeben, zu beleuchten (3.1.3).

3.1.1 Sinn und Bedeutung in der ‚Differenzierungstheorie' Diltheys

Dilthey (1962) unterscheidet zwischen drei Formen von gesellschaftlichen Zusammenhängen: den „Systemen der Kultur" (ebd.: 40), der „äußeren Organisa-

[27] Vgl. Johach (1974) für einen guten Überblick mit besonderer Aufmerksamkeit für den soziologischen Mehrwert der Dilthey'schen Philosophie.

[28] Vgl. hierzu Tenbruck (1958); Helle (1986); und speziell in differenzierungstheoretischer Hinsicht den bereits zitierten Aufsatz von Tyrell (1998). Zum Vergleich Simmel – Dilthey siehe Gerhardt (1971; 1992); Köhnke (1989). Wie Tyrell (1993b: 123 f.; 1998: 141 f.) anmerkt, stehen auch Ernst Troeltsch, Otto Baumgarten und die gesamte religionsgeschichtliche Schule in dieser Dilthey'schen Tradition der Betonung von Eigengesetzlichkeiten und dem Auseinandertreten der Kulturgebiete bzw. Lebensordnungen. Wie bei Weber geht es dort dann vor allem darum, die Religion zu den anderen Lebensordnungen ins Verhältnis zu setzen (vgl. etwa Troeltsch 1906; zu Baumgarten ferner Graf 1986). Im Folgenden wird auf eine eingehende Untersuchung dieser Autoren verzichtet; ich halte mich hier stattdessen an den ‚engeren' Kanon der Soziologie.

tion der Gesellschaft“ (ebd.: 49), schließlich der „natürlichen Gliederung der Menschheit sowie der einzelnen Völker“ (ebd.: 62). Zu den Kultursystemen zählt Dilthey, Kunst, Wissenschaft, Recht, Wirtschaft, Sittlichkeit und Sitte, Sprache, Erziehung und ganz explizit: Religion. Ein derartiges System zeichnet sich dadurch aus, dass es unter Maßgabe eines bestimmten in der Natur des Menschen angelegten Zwecks „psychische Akte in den einzelnen Individuen in Beziehung zueinander setzt“ (Dilthey 1962: 43). Damit wird deutlich, dass Diltheys Systembegriff dem Konzept des Funktionssystems, wie es später die Luhmann’sche Systemtheorie anbietet, sehr nahe kommt: Hier wie dort geht es um die operationale und vor allem überindividuelle Verknüpfung von Elementen nach bestimmten Sachgesichtspunkten (vgl. hierzu auch Hahn 1999). Demgegenüber versteht Dilthey (1962: 43) unter der „äußeren Organisation der Gesellschaft“ „Staaten, Verbände, und, wenn man weiter greift, das Gefüge dauernder Bindungen der Willen, nach den Grundverhältnissen von Herrschaft, Abhängigkeit, Eigentum, Gemeinschaft, welches neuerdings in einem engeren Verstande als Gesellschaft im Gegensatz zum Staat bezeichnet worden ist“. Auch Kirchen, Körperschaften und Anstalten zählen hierzu (vgl. ebd.: 65). Was Dilthey hier vorschwebt, sind tatsächlich konkrete Organisationsformen der Vergesellschaftung.[29] Die Kultursysteme sind in unterschiedlichem Ausmaße auf solche ‚Organisation‘ angewiesen; das Recht ist es im besonders hohen Maße und steht beinahe in einer Zwischenstellung in Bezug auf die Unterscheidung von Kultursystem und äußerer Organisation (vgl. Dilthey 1962: 76 ff.). Wissenschaft und Kunst wiederum zeichnen sich dadurch aus, „daß hinter ihrer Bedeutung die der Verbände, welche sich zur Verwirklichung der künstlerischen und wissenschaftlichen Zwecke gebildet haben, ganz zurücktritt“ (ebd.: 81). Dilthey trennt damit die Ausdifferenzierung von spezifischen *Sinnmomenten* bzw. *Bedeutungssystemen* sehr deutlich von den Organisationsformen, auf die sie sich in unterschiedlichem Maße stützen, ohne ganz darin aufzugehen; Letztere stehen gewissermaßen quer zu der „Koordination von selbständigen Einzeltätigkeiten“ (ebd.) nach je eigenen Sinnaspekten, um die es bei den Kultursystemen geht.

Damit liegen die Differenzen zu der Differenzierungstheorie, wie sie Spencer oder Durkheim vertraten, offen zutage. Spencer etwa hatte Differenzierung vor allem als Ausdifferenzierung von „institutions“ beschrieben und dabei eine zunehmende Heraussonderung spezifischer ‚Rollen‘-Gefüge und -Kompetenzen nachgezeichnet. Aus der Perspektive des Dilthey’schen Ansatzes sind nun die Staaten und politischen Verbände, Kirchen und religiöse Körperschaften etc., die bei Spencer als Institutionen auftreten, lediglich als eine *untergeordnete* Organisationsebene zu verstehen, die den Sinnzusammenhang der Kultursysteme

[29] Es ist an dieser Stelle, an der die formale Soziologie Simmels mit einer systematischen und katalogisierenden Erörterung solcher Formen ansetzt; vgl. dazu Hahn (1999: 16), Johach (1974: 66) und Diltheys (1962: 420) eigene Bemerkungen zu Simmel.

bloß ‚trägt'. Dies unterscheidet den Ansatz auch von der Durkheim'schen Theorie der Arbeitsteilung, die überwiegend auf eine Spezialisierung von Berufsfeldern abstellt (so auch Hahn 1999: 13).

Die ausdifferenzierten Systeme sind also keine Assoziationen von *Individuen*, sondern Verkettungen von *Sinnereignissen*. Im Zuge dieser differenzierten Verknüpfung von Bedeutungen kann selbst ein und derselbe „Lebensakt eines Individuums" zum Bestandteil ganz verschiedener solcher Zusammenhänge werden. Die Abfassung eines wissenschaftlichen Werks etwa kann

> „ein Glied in der Verbindung von Wahrheiten bilden, welche die Wissenschaft ausmachen; zugleich ist derselbe das wichtigste Glied des ökonomischen Vorgangs, der in Anfertigung und Verkauf der Exemplare sich vollzieht; derselbe hat weiter als Ausführung eines Vertrags eine rechtliche Seite, und er kann ein Bestandteil der in den Verwaltungszusammenhang eingeordneten Berufsfunktion des Gelehrten sein" (Dilthey 1962: 51).

Es ist in diesem Zusammenhang zu sehen, dass Dilthey vom Individuum als „Kreuzungspunkt" (ebd.: 37) der Kultursysteme spricht. Simmel ([1890] 1989) wird diese Formulierung später in seiner soziologischen Differenzierungsschrift aufgreifen, wenngleich sein Gedanke vom Individuum als „Kreuzungspunkt sozialer Kreise" auf multiple Zugehörigkeiten von Personen, nicht Sinnereignissen abzielt.

Diese Emphase auf Sinn und Bedeutung ist eng verbunden mit Diltheys Ablehnung des Positivismus in der Form, wie ihn etwa Comte, Spencer und Mill anbieten. Diese bringen „Geschichtlich-Gesellschaftliches" unter eine naturwissenschaftliche Perspektive, deren Proprium das Erklären ist. Die Geisteswissenschaften können nach Dilthey (1968: 144) ihrem Gegenstand indes nur durch ein Verstehen gerecht werden. Dies rührt ihm zufolge daher, dass, anders als die Natur, die Gesellschaft uns nicht fremd ist, „da wir in uns selber von innen, in lebendigster Unruhe, die Zustände und Kräfte gewahren, aus denen ihr System sich aufbaut" (Dilthey 1962: 37). Entsprechend hat für Dilthey (ebd.: 45) das Studium der Kultursysteme an den „psychischen oder psychophysischen Inhalten" des Individuums anzusetzen; die Gesellschaft kann gleichsam introspektiv erschlossen werden, da jedes Individuum selbst Element der zu erforschenden gesellschaftlichen Interaktionszusammenhänge ist. Darüber hinaus kann zum Sinn geschichtlich-gesellschaftlicher Prozesse auch im verstehenden Nachvollzug der Innenseite der „Lebensäußerungen" *anderer* Persönlichkeiten Zugang gewonnen werden (vgl. Dilthey 1968: 204). Damit ist allerdings keine individualistische Reduktion des Gesellschaftlichen impliziert. Die Systeme der Kultur beruhen für Dilthey (1962: 50) zwar auf „direkten und indirekten Wechselwirkungen von Individuen"; sie gewinnen ihre Objektivität allerdings schon allein dadurch, dass sie „Einwirkungen von Individuen, die rasch vergänglich sind, auf eine mehr dauernde oder sich wiedererzeugende Weise aufzubewahren und zu vermitteln" wissen (ebd.: 50 f.).

3.1.2 Eigengesetzlichkeit und Differenz

Mit dem zentralen Aspekt der Sinnbasiertheit verbindet sich bei Dilthey eine ‚Eigengesetzlichkeit' der Kultursysteme.[30] Dieser Gesichtspunkt kommt schon allein darin zum Tragen, dass Dilthey gerade die Subsumtion einer gesellschaftlichen Totalität unter weltformelhafte, geschichtsphilosophische Gesetze ablehnt und stattdessen für jedes Kultursystem eine Einzelwissenschaft innerhalb der Geisteswissenschaften vorsieht. Für ihn können Einsichten in das Insgesamt des „Geschichtlich-Gesellschaftlichen" nur durch einen Durchgang durch die geschiedenen Wissenschaften von der Rechts-, Religions-, Wirtschafts- und Kunstgeschichte etc. gewonnen werden (vgl. Johach 1974: 54). Die ‚Eigengesetzlichkeiten' der Kultursysteme machen sich ferner in den autonomen und heterogenen Sinnperspektiven bemerkbar, wie sie das oben bereits erwähnte Zitat über die Abfassung eines wissenschaftlichen Werks aufzeigt: Ein und derselbe Vorgang wird unter verschiedenen Gesichtspunkten in je eigene Zusammenhänge verwoben. Dieser Gedanke einer auf Differenz abstellenden Eigenlogik von ausdifferenzierten Sinnperspektiven findet sich im Spätwerk Diltheys (1960) vor allem in Gestalt seiner *Weltanschauungslehre* wieder. Gerade die Religion wird in diesem Zusammenhang breit behandelt. Dabei macht Dilthey (1960: 87) einen Unterschied zwischen den Weltanschauungen geltend, „welcher durch die Kulturgebiete bedingt ist, in denen sie auftreten". Während die Wirtschaft, das Recht, der Staat und das gesellschaftliche Zusammenleben sich an „beschränkten Aufgaben" orientieren, nehmen die Religion, die Poesie bzw. die Kunst und die Metaphysik totalisierende Perspektiven auf das Leben ein. Für den vorliegenden Zusammenhang ist entscheidend, dass für Dilthey die Religion in ihrer Entwicklung hin zur Weltanschauung in Beziehungen zunehmender *Gegensätzlichkeit* und *Differenz* zu anderen Weltanschauungen tritt. Die elementare Kategorie des religiösen Lebens ist Dilthey (1960: 88 f.) zufolge zunächst der Glaube an eine Wirkungskraft des Unsichtbaren. Schließlich wird „der Fortgang zu höheren Stufen durch das religiöse Genie, in den Mysterien, im Einsiedlerleben, im Prophetentum" vollzogen.[31] Aus den elementaren Ideen entstehen ‚systematisierte' religiöse Weltanschauungen und damit verbunden „die Deutung der Wirklichkeit, die Lebenswürdigung und das praktische Ideal" (ebd.: 89). In dieser Gestalt sieht Dilthey die Religion, wiederum in Parallele zu einer unten näher zu diskutierenden Argumentation Webers, konstitutiv in einen Konflikt zur Welt geraten:

[30] Dies, obgleich der Begriff der „Eigengesetzlichkeit" bei Dilthey, anders als bei Simmel und Weber, in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich in Anschlag gebracht wird.

[31] Vgl. dazu auch die Religionssoziologie Max Webers, die Priester und Propheten als entscheidende Promotoren in der Systematisierung religiöser Ideen sieht; Näheres dazu unten.

> „Und wie nun vom ersten Ansatz ab der Verkehr mit dem Unsichtbaren abgesondert ist von der Arbeit und dem Genuß in den Ordnungen des irdischen gesellschaftlichen Daseins, so sind diese religiösen Weltanschauungen immer im Streit mit der weltlichen Lebensauffassung: in ihr macht sich nun in diesem Widerstreit vielfach ein urwüchsiger Naturalismus geltend: gerade aus dem Gegensatz zu den religiösen Weltanschauungen erhält er seine Energie und Macht“ (ebd.: 90).

Die Bilder, vermittels derer Dilthey das Verhältnis der Weltanschauungen und ihrer Ansprüche auf Allgemeingültigkeit beschreibt, sind solche des „unentscheidbaren Kampfes“ (ebd.: 86), des „Widerstreits“ (ebd.: 75), der „Antinomie“ zwischen eigenem Universalitätsanspruch und der Pluralität und Historizität der Systeme (ebd.: 3) sowie der „Anarchie der Überzeugungen“ (Dilthey 1968: 9). Es wird also einerseits eine Ordnung dargestellt, in der Ungleiches sich untereinander in einem Verhältnis der Gleichrangigkeit befindet, so dass eine Hierarchisierung von Weltperspektiven nicht in Frage kommt. Es ist exakt dieser Gesichtspunkt, den Luhmann (1997: 88 und passim) im Hinblick auf das Verhältnis der jeweiligen Sinnperspektiven der Funktionssysteme als „Polykontexturalität“ beschreibt. Zum anderen liegt Dilthey in der Betonung des konfliktiven Moments in diesem Verhältnis, wie unten noch deutlich wird, nahe an Max Webers Metaphorik des „Kampfs der Götter“ und des „Polytheismus“ der Wertsphären (vgl. hierzu Tyrell 1999: 161 ff.).

3.1.3 Differenzierung und Gesellschaftsbegriff

Aus den vorhergehenden Überlegungen wurde bereits deutlich: Dilthey verabschiedet sich in differenzierungstheoretischer Hinsicht von integrationsbezogenen Figuren, wie sie sich etwa bei Spencer oder Durkheim finden. Dies schlägt sich zum einen darin nieder, dass anders als dort bei Dilthey nicht von einer „Dekomposition“ (vgl. Mayntz 1988; Tyrell 1998) der Gesellschaft in arbeitsteilig-komplementäre Bereiche mit eineindeutig zuordenbaren Handlungen bzw. Berufsrollen ausgegangen wird. Stattdessen liegt der Akzent auf ausdifferenzierten Sinnperspektiven, die ‚Gesellschaft‘ durchaus auch jeweils in ihrer Gesamtheit in den Blick nehmen können, aber stets nach je eigenen Sachgesichtspunkten. Das schließt, wie deutlich wurde, Kampf und Konflikt nicht aus. Entsprechend folgt aus dieser Vorstellung eine explizite Absage an alle Organismusanalogien, wie sie die französische und englische Soziologie zu der Zeit pflegten (vgl. Dilthey 1962: 71). Von einer Interdependenz der ‚Teile‘ wird hier folglich nicht ausgegangen. Mit der Eigengesetzlichkeit der Systeme und ihren divergenten Sinnperspektiven wird umgekehrt auf Interdependenz*unterbrechungen* abgestellt. Entsprechend ist der Begriff der Gesellschaft bei Dilthey ein verhältnismäßig unambitiöser. Er steht eigentlich nur noch für das Umfassende, für das ‚Worin‘ der Differenzierung von Kultursystemen, äußerer Organisation und Einzelvölkern. Eine Verknüpfung des Gesellschaftsbegriffs mit Kollektiven bzw.

‚Solidargemeinschaften', wie sie sich etwa in der Soziologie Durkheims findet, ist hier sichtlich vermieden. Damit ist der weitgehende Verzicht auf den Gesellschaftsbegriff, der die Simmel'sche und Weber'sche Soziologie auszeichnet, hier schon insofern vorbereitet, als Gesellschaft in dieser ‚totalisierten' Form bei Dilthey „als Analysegegenstand gar nicht mehr in Frage kam" (Tyrell 1998: 143; vgl. dazu auch Tyrell 1994).

Mit den Akzenten auf Ausdifferenzierung von Sinn, auf Eigengesetzlichkeit der gesellschaftlichen Teilbereiche und damit auf Interdependenzunterbrechung ist ein differenzierungstheoretischer Weg eingeschlagen, der sich deutlich von den auf kooperativer Arbeitsteilung bzw. Differenzierung abstellenden Ansätzen Durkheims und Spencers unterscheidet. Es ist im Folgenden zu zeigen, wie dieser Weg sowohl bei Simmel als auch bei Weber seine Fortsetzung findet.

3.2 Georg Simmel

Georg Simmels Soziologie liefert zu differenzierungstheoretischen Fragen bereits früh eine einschlägige Monographie mit dem Titel *Über sociale Differenzierung* ([1890] 1989). Die zentralen Gedanken zur gesellschaftlichen Differenzierung sind hier in den Kapiteln „Die Kreuzung sozialer Kreise" und „Die Ausdehnung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität" abgehandelt, die in erweiterter Fassung auch in die ‚Große Soziologie' von 1908 Eingang gefunden haben. Auch wenn diese Kapitel bereits deutlich vom Einfluss Diltheys zeugen (vgl. Köhnke 1996: 380 ff.) und einen Ausdifferenzierungsprozess von primär an Sachgesichtspunkten orientieren Kreisen nachzeichnen, liegt hier der Akzent noch stark auf ‚Gruppen' statt auf ‚Sinn' und der Differenzierung von autonomen Kultursystemen.[32] Zugleich kommen religiöse Dinge in diesen soziologischen Schriften nur selten und eher zur Veranschaulichung allgemeinerer Argumente zur Sprache.[33] Die kulturtheoretischen Schriften Simmels, denen sich auch seine Arbeiten zur Religion zuordnen lassen, sind in beiden Hinsichten weitaus einschlägiger. Diese sind entsprechend im Folgenden unter differenzierungstheoretischen Gesichtspunkten näher zu würdigen. Dabei sind zunächst einige allgemeine Aspekte der Kulturphilosophie Simmels zu beleuchten (3.2.1). Diese sind anschließend für die Religion im Besonderen herauszuarbeiten, wobei hier insbesondere die Ausdifferenzierung religiösen ‚Sinns' (3.2.2) sowie der Gesichtspunkt religiöser ‚Eigengesetzlichkeit' (3.2.3) im Vordergrund stehen sollen.

[32] Dazu näher Petzke (2011).
[33] Siehe dazu konkret Krech (1998).

3.2.1 Allgemeine Aspekte der Kulturphilosophie Simmels

Bestimmte der Gedanke der Wechselwirkung und der Gegensatz von „Individuum und Gesellschaft" die soziologischen Arbeiten Simmels, so ist die Leitdifferenz der kulturphilosophischen Schaffensperiode die Unterscheidung von „objektiver und subjektiver Kultur" (vgl. auch Krech 1998: 229). Diese Differenz leitet sich direkt aus Simmels Begriff der „Kultivierung" ab. Darunter will eine Entwicklung verstanden sein, die von im Subjekt latent vorhandenen „Strukturverhältnissen oder Triebkräften" ihren Ausgang nimmt und das Subjekt in einen Zustand überführt, den es aus sich heraus nicht hätte erreichen können (vgl. Simmel [1908] 1993: 365). Von daher kann Kultivierung des Subjekts für Simmel nie ‚autarke' Selbstkultivierung sein, sondern muss ihren Umweg immer über etwas nehmen, das dem Menschen – zunächst – äußerlich ist (vgl. ebd.: 367 f.). Sie setzt damit eine „objektive Kultur" voraus, als welche man „die Dinge in jener Ausarbeitung, Steigerung, Vollendung bezeichnen [kann], mit der sie die Seele zu deren eigener Vollendung führen oder die Wegstrecken darstellen, die der Einzelne oder die Gesamtheit auf dem Wege zu einem erhöhten Dasein durchläuft" (ebd.: 371). Die „subjektive Kultur" ist demgegenüber „das so erreichte Entwicklungsmaß der Personen". Im „Spezialistentum" sieht Simmel insofern keinen Fall einer gelungenen Kultivierung, als es die seelische Vervollkommnung zu einem harmonischen Ganzen verhindert:

> „Wir sind noch nicht kultiviert, wenn wir dieses oder jenes einzelne Wissen oder Können in uns ausgebildet haben; sondern erst dann, wenn all solches der zwar daran gebundenen, aber damit nicht zusammenfallenden Entwicklung jener seelischen Zentralität dient. [...] Oder anders ausgedrückt: Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit" (Simmel [1919] 1996: 387).

Im Mittelpunkt steht damit eine dialektische Figur, nach der das Subjekt vermittels überpersönlicher Objektivationen menschlichen Schaffens zu seiner eigenen Vollendung emporsteigt.[34] Die „Tragödie der Kultur" hat für Simmel nun ihre Ursache darin, dass mit ihrer Objektivation die so entstandenen Gebilde einen Gehalt haben, der von der ursprünglichen schöpferischen Intention gänzlich abgekoppelt ist:

---

[34] Man vergleiche dies mit der ähnlichen Denkfigur bei Marx, nach der der Mensch in naturwüchsigen Verhältnissen in einem kontinuierlichen Kreislauf von Selbstentäußerung bzw. -entfremdung durch Arbeit und deren Aufhebung durch Genuss des eigenen Produkts steht. Die dauerhafte Entfremdung kommt bei Marx durch die Arbeitsteilung auf den Plan, die diesen unmittelbaren Zyklus durchbricht. Auch bei Simmel ([1919] 1996: 405) bedingt die Arbeitsteilung eine „Entfremdung", hier verstanden als ein Auseinandertreten von objektiver und subjektiver Kultur bzw. als ein Übergewicht der ersteren. Für Simmel ist allerdings „Kultivierung" *prinzipiell* mit der Aneignung von etwas verbunden, das „überpersönlich" und *nicht* Erzeugnis des in Frage stehenden Subjekts selbst ist – daher auch die tragische Komponente; vgl. zu dieser Parallele auch Landmann (1963: 230).

> „Sobald unser Werk dasteht, hat es nicht nur eine objektive Existenz und ein Eigenleben, die sich von uns gelöst haben, sondern es enthält in diesem Selbstsein – wie von Gnaden des objektiven Geistes – Stärken und Schwächen, Bestandteile und Bedeutsamkeiten, an denen wir ganz unschuldig sind und von denen wir selbst oft überrascht werden“ (ebd.: 407).

Damit steht einerseits der Weg frei für „Resubjektivierungen“ (ebd.: 408), die dem Objekt unabhängig von den subjektiven Umständen seiner Erzeugung einen „Kulturwert“ im Sinne eines weiteren Schrittes der Selbstvervollkommnung abgewinnen können. Andererseits aber ist damit in den Erzeugnissen ein Entwicklungspotential angelegt, das sie in selbständigen Bahnen immer weiter aus dem Gravitationsfeld subjektiver Kultivierungsmöglichkeiten herausträgt. So stehen diese Inhalte „unter der Paradoxie, dass sie zwar von Subjekten geschaffen und für Subjekte bestimmt sind, aber in der Zwischenform der Objektivität, die sie jenseits und diesseits dieser Instanzen annehmen, einer immanenten Entwicklungslogik folgen und sich damit ihrem Ursprung wie ihrem Zweck entfremden“ (ebd.: 408). Die hier geschilderte Folge ist damit ein ‚Anschwellen‘ und eine zunehmende Autonomie der objektiven Gebilde mit der Folge einer verhältnismäßigen Retardierung und Verkümmerung der subjektiven Kultur.[35] In seiner Aufzählung der „objektiven Gebilde“ sind bei Simmel die von Dilthey berücksichtigten Kultursysteme aufgenommen. So findet sich neben Kunst, Recht, Wissenschaft und Technik auch die Religion als Teilgebiet der objektiven Kultur berücksichtigt.[36]

In dieser Kulturtheorie kommen differenzierungstheoretische Konzepte zum Tragen, die nahe an Diltheys Idee von Kultursystem liegen. Sehr deutlich wird die „*Eigengesetzlichkeit*“ (Simmel [1919] 1996: 415; Hervorhebung MP) der objektiven Gebilde betont, die ja konstitutiv für das tragische Timbre der Kulturtheorie Simmels ist. So besteht ein Charakteristikum der objektiven Kultur darin, dass jedes ihrer Gebilde einem „autonomen Ideal“ (Simmel [1900/1907] 1989: 619) untersteht. Die einzelnen Objektivationen gehören jeweils einer „sachlichen Ordnung von Werten [an], einer logischen oder sittlichen, einer religiösen oder künstlerischen, einer technischen oder rechtlichen“ (Simmel

[35] Simmel akzentuiert in seiner stärker lebensphilosophischen Phase die Tragödie als Widerspruch von Form und Prozess. Die Emphase liegt hier weniger auf dem Auseinandertreten von objektiver und subjektiver Kultur; vielmehr wird in diesem Zusammenhang herausgestellt, dass die schöpferische Bewegung des Lebens sich immerfort in Formen verwirklichen muss, die dann in ihrer Dauer in „starre Gegensätzlichkeit“ zum Leben geraten (vgl. Simmel [1918] 1999). Insoweit diese Reakzentuierung dem differenzierungstheoretischen Ertrag keinen Abbruch tut, braucht sie hier nicht weiter zu interessieren; vgl. für den Gegenstand Religion unter dieser Perspektive Krech (1998: 119 ff.).

[36] Allerdings ist das Konzept des „objektiven Gebildes“ bei Simmel viel umfassender; so zählen hierzu auch „zweckgeformte Gegenstände“ (vgl. Simmel [1919] 1996: 389). Gar von „unzähligen Gebilden“ wird ausgegangen und muss es auch, wenn das gemeinsame Kriterium, das den Aufzählungen zugrunde liegt, allein darin liegt, eine Selbstentäußerung eines Subjekts zu sein, das für Resubjektivierung potentiell zugänglich ist.

[1919] 1996: 391). Unter diesem Blickpunkt reihen sich die Erzeugnisse einer „Sachreihe" (ebd.: 395) ein, innerhalb derer sie allein nach Maßgabe eigenlogischer „Sachideal[e]" (Simmel [1908] 1993: 368) ihren jeweiligen Wert erhalten. Zu diesen autonomen Gebieten mit je eigenen inkommensurablen Maßstäben zählt Simmel auch die Religion:

> „Das Kunstwerk soll nach den Normen der Kunst vollkommen sein, die nach nichts als nach sich selbst fragen und dem Werke seinen Wert geben oder verweigern würden, auch wenn es so es zusagen auf der Welt gar nichts weiter als eben dieses Werk gäbe; das Ergebnis der Forschung als solches soll wahr sein und absolut weiter nichts, *die Religion schließt mit dem Heil, das sie der Seele bringt, ihren Sinn in sich ab*, das wirtschaftliche Produkt will als wirtschaftliches vollkommen sein und erkennt insoweit keinen anderen als den wirtschaftlichen Wertmaßstab für sich an" (Simmel [1919] 1996: 398; Hervorhebung MP).

Anders als noch in Simmels soziologischen Schriften sind also die hier verhandelten objektiven Gebilde keine „Kreise" von Individuen, sondern *Sinnperspektiven*: Es handelt sich um ideelle Welten, „das will sagen, Zusammenhänge des Weltinhalts, die je ein allbeherrschendes letztes Motiv zu Ganzheiten gestaltet" (Simmel [1906/1912] 1995: 47). Mit dieser Konzeption der objektiven Gebilde als *autonome Sinngebiete* ist Simmel deutlich auf der Linie von Diltheys Kultursystemen. Wie im Folgenden nachzuzeichnen ist, kommt dieser Aspekt auch in der Religionstheorie zum Tragen.

3.2.2 Die Ausdifferenzierung religiösen ‚Sinns' in der Religionstheorie Simmels

Georg Simmels Arbeiten zur Religion – im Vordergrund sollen hier der 1898 publizierte Aufsatz „Zur Soziologie der Religion" sowie die 1906 und 1912 in erweiterter Fassung erschienene Schrift *Die Religion* stehen – sind maßgeblich von seinen kulturphilosophischen Grundgedanken geprägt. Doch kommt auch die Differenzierungskonzeption aus der Schrift von 1890 zum Zuge, die einen Übergang von ‚funktionaler Diffusität' hin zur Spezialisierung bzw. Heraussonderung eines bestimmten Sachgesichtspunkten unterworfenen Kreises vorsieht. Dieser Prozess wird hier konzeptuell mit einer Semantik der *Steigerung* und *Reinigung* versehen. Dabei ist hier für Simmel keine Substitutionslogik am Werk; der spezialisierte, sachlich ‚bereinigte' Bereich erhebt sich vielmehr über die diffuseren und weniger ambitionierten Vorformen, die daneben weiter bestehen. So gilt etwa für die Wissenschaft,

> „dass sie nur eine Steigerung, Durchbildung, Verfeinerung aller der Erkenntnismittel ist, deren niedrigere und trübere Grade uns auch zu den Einsichten und Erfahrungen des täglichen, praktischen Lebens verhelfen. [...] Alle solche hohen und reinen Gestaltungen treten zunächst gleichsam versuchsweise, keimhaft, in Verwebung mit anderen Formen und Inhalten auf" (Simmel 1898: 111 f.).

Für Simmel bildet die Religion hier keine Ausnahme. Entsprechend unternimmt er in den Schriften von 1898 und 1906/1912 den Versuch, ebensolche Vorformen von Religion an sozialen Verhältnissen aufzuzeigen, deren Steigerung und Aussonderung dann Religion im engeren Sinne bedeuten. Es wird dabei sehr deutlich, dass es ihm in erster Linie um die Heraussonderung einer besonderen Sinnperspektive geht.

Für Simmel sind drei seiner Ansicht nach wesentliche Züge der Religion bereits in menschlichen Verhältnissen angelegt. Es ist dies zum einen der Glaube; allerdings nicht im Sinne eines Fürwahrhaltens, sondern verstanden als vertrauensvolle Hingabe, wie sie durchaus etwa schon im Glauben des Kindes an die Eltern oder des Untergebenen an den Fürsten auftreten kann. Im religiösen Glauben kommt er zur vollen Blüte: Hier steht er ohne „sozialen Gegenpart" rein da und lässt das Göttliche als sein Objekt aus sich herauswachsen (vgl. Simmel 1898: 116). Es ist zweitens der Gedanke einer Einheit, die im gesellschaftlichen Verband nur in imperfekter Form vorliegt, da sich Konkurrenzlosigkeit hier nie in absoluter und dauerhafter Hinsicht durchsetzt. Auf religiösem Gebiet zeigt sie sich wiederum in Reinform (vgl. ebd.: 117 f.). Schließlich ist es das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, insbesondere was dessen Abhängigkeit vom moralischen Urteil der Gruppe sowie von den kulturellen Errungenschaften seiner Vorfahren anbelangt. Diese steigert sich in der religiösen Vorstellung zur Abhängigkeit von einem allmächtigen Gott (vgl. ebd.: 120 f.). Jene These Simmels, nach der religiöser Sinn in gesellschaftlichen Analogien gründet, steht in unabweislicher Parallele zu der religionssoziologischen Konzeption Durkheims und nimmt diese in weiten Teilen vorweg. Bei Simmel bleibt es allerdings bei der Annahme einer bloßen Analogie, während Durkheim die Gesellschaft mit dem Religiösen in weiten Teilen identifiziert (vgl. Tyrell 1992: 177 f.; 1995: 235 f.).

Auf der *subjektiven* Seite gründen diese Analogien in einer *Bewusstseinskategorie*,[37] einem religiösen „Apriori", dem sich im Übrigen nicht nur Sozialverhältnisse fügen. Auch die Stellung des Menschen zur „äußeren Natur" wie zum

[37] Dies ist im frühen Aufsatz von 1898 insofern noch nicht ganz klar zu sehen, als hier von der „religiösen Form" sowohl als „Art der sozialen Wechselwirkung" (ebd.: 112) als auch z. B. als „Spannungsgrad des Gefühls" (ebd.: 113) die Rede ist. Die Ambivalenz ist in der späteren Abhandlung von 1906/1912 zugunsten der Bewusstseinskategorie aufgelöst. Letztere dient auch der Distinktion gegenüber dem historischen Materialismus, der mit ähnlichen Analogien bzw. Widerspiegelungsthesen arbeitet: „Die alte Beobachtung, dass der Götterhimmel die Verabsolutierung von Empirischem ist, verliert hier ihren sensualistisch-aufklärerischen Sinn: niemals würde – wie diese letztere Gedankenrichtung sehr naiv glaubt – die Empirie transzendent geworden sein, wenn nicht die religiöse Lebensbewegtheit als apriorische Kategorie und Kraft zugrunde läge und das Gegebene nach *ihrem* Gesetz, aber nicht nach einem in *jenem* zu findenden, über sich hinaus triebe" (Simmel [1906/1912] 1995: 113). Daneben werden die vom Materialismus postulierten Widerspiegelungsphänomene von Simmel (1898: 115) zu einem besonderen Fall eines allgemeineren „Sparsamkeitsprinzips" erklärt, gemäß dem sich in vielfältigen Zusammenhängen Formen von einem Bereich in den anderen übertragen.

„Schicksal“ ist zur religiösen Einfärbung prädisponiert, so Simmel ([1906/1912] 1995: 48).[38] Für den vorliegenden Zusammenhang entscheidender ist jedoch die *objektive* Seite. Hier löst der Steigerungsprozess, der von Sachverhalten mit religiöser Klangfarbe – von „Religioidem“ (vgl. ebd.: 61) – abhebt, Religion als eigenes ‚Gebilde‘ heraus. Als dieses gelten Simmel die religiösen „Beziehungswerte, die von ihrem sozialen Interesseninhalt gelöst und in die transzendente Dimension erhoben, Religion im engeren, selbständigen Sinne bedeuten“ (ebd.). Demgegenüber haben die im Sozialen angelegten „religiöse[n] Halbprodukte […] rein als soziologisches Ereignis mit der Religion als differenziertem Gebiet nichts zu tun“ (ebd.). Simmel geht es dabei folglich, ganz analog zu Dilthey, um die Entstehung eines *ideellen* Teilbereichs, um die Herauslösung bestimmter *Bedeutungs- und Sinnstrukturen*, bei dem dann erst in zweiter Instanz bestimmte institutionelle Komplexe bzw. ‚Organisationsformen‘ als Träger solcher Sinndifferenzierungen in den Blick kommen. Die Religion ist für ihn dabei ein Fall neben vielen anderen ‚Gebilden‘, die dieses Differenzierungsmuster zeigen:

> „So entstehen aus den zur Selbsterhaltung der Gruppe erforderlichen Verhaltungsweisen einerseits das Recht, das sie kodifiziert, andrerseits der Richterstand, dem die Anwendung desselben arbeitsteilig obliegt. So bildet sich aus der gesellschaftlich notwendigen Arbeit, die zuerst in unmittelbarer Kooperation Aller und nach der rohen Empirie des Tages geleistet wurde, einerseits die Technik heraus, als ein ideales System von Erkenntnissen und Regeln, andrerseits der Arbeiterstand, der nun der differenzierte Träger der entsprechenden Leistungen ist“ (Simmel 1898: 114).

Und ganz analog kommt es nach Simmel bei der Sonderung des im engeren Sinne Religiösen zu einem Komplex *ideeller* Inhalte, der mit seinem eigenen institutionellen Träger zusammengeht, aber davon zu unterscheiden ist. Jener Komplex umfasst die

> „Götter, welche die Beschützer der so gestimmten Beziehungen sind, welche als die Erreger dieser Gemütsverfassungen erscheinen, welche durch ihr Wesen das gleichsam gesondert darstellen, was bis dahin als bloße Beziehungsform und in Verschmelzung mit realeren Lebensinhalten existiert hatte. Und dieser Komplex von Ideen oder Phantasievorstellungen gewinnt nun in der Priesterschaft gleichsam eine Exekutive und arbeitsteiligen Träger, wie das Recht im Richterstand oder die Erkenntnissinteressen im Gelehrtenstand“ (ebd.).[39]

---

[38] Daneben findet sich in diesem Aufsatz auch eine lebensphilosophische Akzentuierung von Religiosität als „Lebensprozess“, der sich in bestimmten Gebilden verwirklicht (vgl. Simmel [1906/1912] 1995: 113). Krech (1998: 239) sieht in der Abhandlung von 1906/1912 entsprechend ein Zusammenkommen der vielfältigen Schwerpunkte des Schaffens Simmels: des psychologischen, soziologischen, kultur- und lebensphilosophischen; ähnlich auch Geyer (1991: 186).

[39] Daneben findet sich bei Simmel, wie bei Durkheim und Weber, auch eine Säkularisierungsthese, die er vor allem in der *Philosophie des Geldes* ([1900/1907] 1989) darlegt. Mit dem Christentum wurde nach Simmel „[z]um ersten Mal in der abendländischen Geschichte [...] hier den Massen ein wirklicher Endzweck des Lebens geboten“ (ebd.: 491).

3.2.3 Religiöse Eigengesetzlichkeit

Die „*besonder*[*e*] *Gesetzlichkeit*“ (Simmel [1906/1912] 1995: 44; Hervorhebung MP) und damit eben: *Autonomie* der Sinngebiete liegt, wie bei den anderen Kulturgebieten, auch im Falle der Religion für Simmel in einer einzigartigen Beobachtungsperspektive, die jeden Sachverhalt nach eigenen Maßgaben thematisieren kann.

> „Das religiöse Leben schafft die Welt noch einmal, es bedeutet das ganze Dasein in einer besonderen Tonart, so dass es seiner reinen Idee nach mit den nach anderen Kategorien erbauten Weltbildern sich überhaupt nicht kreuzen, ihnen nicht widersprechen kann, – so sehr das Leben des einzelnen Menschen durch all diese Schichten traversieren und, weil es nicht ihre Ganzheiten, sondern nur jeweils Teile von ihnen erfasst, sie zu Widersprüchen durcheinanderwirren mag“ (ebd.: 45).

Wie schon bei Dilthey verbinden sich damit deutliche Nähen zu Niklas Luhmanns (1997: 88 und passim) Konzept der „Polykontexturalität“: Die Religion bildet mit den übrigen „objektiven Gebilden“ ein desaggregiertes Nebeneinander von Totalansichten, die sich an je eigenen Sachgesichtspunkten orientieren.

Die Thematik der Eigengesetzlichkeit entfaltet sich bei Simmel aber auch in der zeitlichen Dimension. Dieser Akzent ist bei Dilthey in dieser Deutlichkeit noch nicht vorhanden. Gilt in sachlicher Hinsicht die Autonomie des jeweiligen Ideals und die eigene Perspektive auf die Welt, so ist in zeitlicher Hinsicht – und differenzierungsbezogen! – die eigengesetzliche *Entwicklungslogik*, die Simmel den objektiven Gebilden zuschreibt, hervorzuheben. Diese spezifischen Entwicklungsgesetze treiben allenthalben wie mit „logische[r] Notwendigkeit ein Glied nach dem andern hervor“ (Simmel [1919] 1996: 408). Für die Technik ist dies in aller Deutlichkeit gesagt:

> „So kann etwa die industrielle Herstellung mancher Fabrikate die von Nebenprodukten nahe legen, für die eigentlich kein Bedürfnis vorliegt; allein der Zwang, jene einmal geschaffenen Einrichtungen voll auszunutzen, drängt darauf; die technische Reihe fordert von sich aus, sich durch Glieder zu komplettieren, deren die seelische, eigentlich definitive Reihe nicht bedarf – und so entstehen Angebote von Waren, die erst ihrerseits künstliche und, von der Kultur der Subjekte her gesehen, sinnlose Bedürfnisse wachrufen“ (ebd.: 408 f.).

Das Christentum hat damit das Bedürfnis nach einem Endzweck „fest einwurzeln lassen“ (ebd.). Mit dem Übergang zur Moderne geht eine Schwächung der religiösen Empfindung einher, das Bedürfnis nach einem Endzweck bleibt. (Diese Schwächung wird mitunter der ‚Aufklärung‘ zugeschrieben, vgl. Simmel [(1918) 1999: 205]). Das Geld nimmt nun Simmel zufolge in der Moderne eine ‚gottanaloge‘ Funktion ein, indem es einen „Endzweckcharakter“ (Simmel [1900/1907] 1989: 308) gewinnt: „Das Geld tut sich eben gar zu leicht als Endzweck auf, es schließt bei gar zu vielen die teleologischen Reihen endgültig ab und leistet ihnen ein Maß von einheitlichem Zusammenschluß der Interessen, von abstrakter Höhe, von Souveränität über den Einzelheiten des Lebens, das ihnen das Bedürfnis abschwächt, die Steigerung eben dieser Genugtuungen in der religiösen Instanz zu suchen“ (ebd.: 307). Vgl. hierzu auch Krech (1998: 95 ff. und 1995: 322 ff.).

Nichts anderes wird für die Wissenschaft konstatiert: Das bloße „Weitergehen der sachlichen Norm“ und der „Leergang der Methode“ (ebd.: 409) treiben die Wissenschaft immer weiter über sich hinaus in der „Bearbeitung des Unwesentlichen“, die sie von einem sinnvollen Bezug zur Kultur abkoppelt; eine Klage in die Husserl (1962) später in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* einstimmen wird. Die Religion bildet hier für Simmel ([1919] 1996: 403) wiederum keine Ausnahme: „[S]elbst sie hat, einmal aufgekommen, gewisse Bildungsgesetze, die ihre, aber nicht immer unsere Notwendigkeit entfalten.“ Sie geht

> „ihren eigenen, durch ihre immanente Logik bestimmten Weg [...], in den sie zwar das Leben hineinreißt; aber, welche transzendenten Güter auch immer die Seele auf diesem Wege findet, er führt sie oft genug nicht zu der Vollendung ihrer Totalität, auf die ihre eigenen Möglichkeiten sie weisen und die, die Bedeutsamkeit der objektiven Gebilde in sich aufnehmend, eben Kultur heißt“ (ebd.).

Auch bei Max Weber spielen, wie noch zu zeigen sein wird, in der Thematik der Eigengesetzlichkeit die *Entwicklungs*logiken, welche eigene Pfadabhängigkeiten produzieren, gerade für die Religion eine zentrale Rolle.[40] Dort findet sich auch die kulturpessimistische Note, die, wie es Simmel tut, in der Person den Leidtragenden der Auseinanderentwicklung und Widersprüchlichkeit der Lebensordnungen speziell hinsichtlich ihrer ethischen Postulate ausmacht.[41]

---

[40] Die bei Simmel mitschwingende Dynamik eines ‚Hypertrophierens‘ ausdifferenzierter Ordnungen findet sich bei Max Weber ([1921] 1972: 59) vor allem in der Beschreibung des Auseinandertretens von formaler und materialer Rationalität. Auch hier ist mit formaler Rationalität das logisch-deduktive Weitergehen der spezifisch-sachlichen Postulate gemeint, das weitgehende Indifferenz übt gegenüber materialen Forderungen, etwa ethischer, politischer, utilitarischer, hedonischer, ständischer, egalitärer oder anderer Art (vgl. Weber [1921] 1972: 45, 59). Für das Recht etwa schlägt sich eine solche Kollision von formalen und materialen Rationalitäten in formell korrekten Rechtsprechungen nieder, die sittliche Postulate wie Gerechtigkeit oder Menschenwürde verletzen (vgl. ebd.: 507). In der Kunst ist es „der Widerstreit, in den das materiale Ausdrucksbedürfnis mit den formalen Ausdrucksmitteln gerät“ (Weber 1923: 16). Der deutlichste Fall einer solchen Eigendynamik war für Simmel, Weber und Marx die Wirtschaft (vgl. auch Tyrell 1993b: 124). Für Simmel liegt hier wie in den anderen Ordnungen das zentrale Moment der Ausdifferenzierung in einer Zweck-Mittel-Vertauschung, einer „Metempsychose des Endzwecks“ (Simmel [1900/1907] 1989: 297) oder, mit Luhmann gesprochen, einer „Hypostasierung der Funktion“ (vgl. hierzu Luhmann 1983). Die Kumulation von Geld, eigentlich Mittel zum Zweck, wird hier die eigentliche Grundlage des Wirtschaftens, Rentabilität der entscheidende Gesichtspunkt. Nicht anders hatte Marx in *Das Kapital* beobachtet: Die Priorität des Tauschwerts über den Gebrauchswert ist ein solcher Fall einer Zweck-Mittel-Vertauschung; die damit einhergehende Orientierung an der Maximierung von Profiten barg zudem für Marx ebenfalls eine Entwicklungslogik, die stets über sich hinaustrieb, untrennbar mit fortlaufender Expansion verbunden war und in diesem Fall letztendlich auf die (mit Weber gesprochen material irrationale) Vernichtung ihrer eigenen Grundlagen und damit das Ende des Kapitalismus hinauslaufen musste. Bei Max Weber kommt die Unterscheidung von formaler und materialer Rationalität für die Religion nicht zum Zuge, wohl aber die Unverträglichkeit religiöser Forderungen mit den Postulaten anderer Lebensordnungen.

[41] Vgl. hierzu Hennis (1984). Neben dieser negativen Beurteilung der Konsequenzen widersprüchlicher Ordnungen für das Individuum stimmen Simmel und Weber noch in

Damit verbindet sich bei Simmel wie schon bei Dilthey mit den Eigengesetzlichkeiten ein *desintegratives Verhältnis* der Kulturgebiete untereinander. Simmel setzt folglich, wie schon in seiner soziologischen Untersuchung zur sozialen Differenzierung, auch bei seiner Kulturtheorie nicht auf Interdependenz und Integration der Kulturgebiete, sondern auf Interdependenzunterbrechung, die ein Auseinanderlaufen der „Kulturgebilde" zur Folge hat:

> „daß die objektive Kultur sich in einem Maß und Tempo entwickelt, mit dem sie die subjektive Kultur weit und weiter hinter sich läßt, in der doch allein alle Vervollkommnung der Objekte ihren Sinn hat; daß die einzelnen Zweige der Kultur zu einer Richtungsverschiedenheit und gegenseitigen Entfremdung auseinanderwachsen, daß sie als Gesamtheit eigentlich schon vom Schicksal des babylonischen Turmes ereilt und ihr tiefster Wert, der gerade in dem Zusammenhang ihrer Teile besteht, mit Vernichtung bedroht scheint: dies alles sind Widersprüche, die wohl von der Kulturentwicklung als solcher unabtrennlich sind" (Simmel [1917] 1999: 51 f.).

---

anderen kulturpessimistischen Aspekten überein. So ist bei Simmel ein zentrales Moment der Verunmöglichung einer subjektiven Kultivierung die „quantitative Unbeschränktheit, mit der sich Buch an Buch, Erfindung an Erfindung, Kunstwerk an Kunstwerk reiht. [...] So entsteht die typisch problematische Lage des modernen Menschen: das Gefühl, von dieser Unzahl von Kulturelementen wie erdrückt zu sein, weil er sie weder innerlich assimilieren, noch sie, die potentiell zu seiner Kultursphäre gehören, einfach ablehnen kann" (Simmel [1917] 1999: 38 f.). Ähnliches konstatiert Weber ([1920] 1988: 569; [1922] 1988: 594) im Anschluss an Leo Tolstoi. Anders als ein Bauer aus alter Zeit, der noch „lebenssatt" sterben konnte wie Abraham, kann der Tod heute kein sinnvolles Ende des Lebens sein, „weil ja das zivilisierte, in den ‚Fortschritt', in das Unendliche hineingestellte einzelne Leben seinem eigenen immanenten Sinn nach kein Ende haben dürfte. Denn es liegt ja immer noch ein weiterer Fortschritt vor dem, der darin steht; niemand der stirbt, steht auf der Höhe, welche in der Unendlichkeit liegt" (ebd.). Das Durkheim'sche ([1897] 1973: 279 ff.) Konzept der Anomie liegt insofern auch auf dieser Linie, als es um eine *fehlende Begrenzung* von Ansprüchen geht. Im Übrigen stimmen Weber und Simmel auch darin überein, dass der Krieg in dieser Beziehung diesem Sinndefizit beikommen könnte. Für Weber ([1920] 1980: 548) unterscheidet sich der „Tod im Felde" insofern von dem sinnlosen Ende, als hier „der Einzelne zu wissen glauben kann: daß er für etwas stirbt". Und für Simmel ([1917] 1999: 40) versinkt hinter dem Soldaten „der ganze Apparat der Kultur, nicht nur weil er ihn tatsächlich entbehren muß, sondern weil Sinn und Forderung der Existenz im Kriege auf einer Leistung steht, deren Wertbewußtsein nicht erst den Umweg über Objekte nimmt". Neben dieser quantitativen Überforderung durch das exponentielle Wachstum der objektiven Kultur ist es für Simmel (ebd.: 38) aber vor allem eine „qualitative Fremdheit" der Kulturprodukte, die mit einem subjektiven Sinnverlust einhergeht. Einerseits liegt die Ursache für ihn in der „Einseitigkeit der Förderung" (Simmel [1919] 1996: 400), die man durch ein spezifisches Kulturgebilde erfährt. Es entwickelt nicht die Persönlichkeit als Ganzes, sondern nur einen Spezialismus, der sich nicht seelisch integrieren lässt. Zum anderen bedingt die immer weitläufigere Arbeitsteilung eine fehlende „Durchseeltheit" (ebd.: 414) der Produkte, die sich folglich im Konsum dem Subjekt nicht erschließen. Die Lamenti über das „vom Leben abgeschnürt[e] Spezialistentum" (ebd.: 413) auf der einen Seite, über das „fortwährende ‚Angeregtsein' des Kulturmenschen" und „bloße Kennen oder Genießen von tausend Dingen" (ebd.: 415) auf der andern haben eine unabweisbare Parallelität zu Webers ([1920] 1988: 204) Diktum vom „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz".

In der Diagnose eines Konflikts und der Kollision der Ordnungen untereinander stimmen Dilthey, Simmel und Weber somit weitgehend überein (vgl. hierzu Tyrell 1999: 161 ff.).[42] Dem widersprüchlichen Auseinandertreten der einzelnen Ordnungen entspricht, noch sehr viel deutlicher als bei Dilthey, auch in der Kulturphilosophie ein weitgehender Verzicht auf einen ‚makrosoziologischen' Gesellschaftsbegriff, der vom ‚Ganzen' ausgeht. Simmel ([1919] 1996: 414 f.) sieht gerade in der „Formlosigkeit des objektivierten Geistes als Ganzheit" die Bedingung der Möglichkeit des „Entwicklungstempo[s]" der einzelnen objektiven Kulturgebilde, „hinter dem das des subjektiven Geistes in einem rapid wachsenden Abstand zurückbleiben muss".

Es bleibt damit für Simmel festzuhalten, dass die differenzierungstheoretischen Kontinuitäten mit Dilthey insbesondere in seinen kulturphilosophischen Schriften liegen. Im Einklang mit Dilthey und entgegen der französischen und englischen Tradition wird dabei ganz entschieden auf die Ausdifferenzierung „ideeller Komplexe" abgestellt. So ist auch die Heraussonderung von Religion als differenzierter Bereich zunächst als die Herauslösung einer vorher nur diffus angelegten Sinnperspektive zu verstehen. Rollenkomplexe und institutionelle Momente gelten dabei lediglich als arbeitsteilige Träger solcher Sinnhorizonte. Damit verbindet sich auch der Akzent auf eine Eigengesetzlichkeit, die sich bei Simmel nicht nur in einer eigenen Sachlogik, sondern auch in einer immanenten Entwicklungsdynamik ausdrückt. Wie bei Dilthey werden Interdependenzunterbrechungen der Teilgebiete untereinander betont und nicht etwa deren Interdependenz und Komplementarität, wie dies bei Spencer und Durkheim der Fall ist. Die entsprechende Konsequenz ist bei Simmel wie auch bei Weber und Dilthey eine Diagnose von Widersprüchlichkeit und Konflikt und damit der Verzicht auf Integrationsfiguren.

Wie im Folgenden zu zeigen ist, wird diese Linie von Weber konsequent weitergeführt. Seine universalgeschichtliche Untersuchung zur Religion hat einen großen differenzierungstheoretischen Ertrag, auch wenn Weber den Begriff der Differenzierung weitgehend meidet.

[42] Während in der Kulturphilosophie Simmels eher das Nebeneinander und der ‚Relativismus' kognitiv unterschiedlicher „Weisen der Welterzeugung" (mit Nelson Goodman gesprochen) im Blick sind, findet sich das näher an Weber liegende Gegeneinander von quasi-ethischen Forderungen, die von den jeweiligen Lebensordnungen ausgehen, vor allem in der *Einleitung in die Moralwissenschaft* von 1892/1893. Hier ist vom „Konflikt der Pflichten" (Simmel [1893] 1991: 348 ff.) die Rede, die mit der Differenzierung ins Nebeneinander in Zusammenhang gebracht werden. Nicht zuletzt die Tatsache, dass auch hier der Akzent deutlich auf „Unaustragbarkeit" liegt, lässt Tyrell (1999: 165) in Simmel eine wesentliche Quelle für Webers eigene Kollisionsthematik sehen.

3.3 Max Weber

Was schon bei Simmel im Begriffsapparat seiner Kulturtheorie angelegt ist, für Religion aber eher nebensächlich zur Sprache kommt, steht bei Max Weber nun ganz entschieden im Mittelpunkt seiner Betrachtungen.[43] Es ist dies die Betonung der „Eigengesetzlichkeit des Religiösen" (Weber [1921] 1972: 264) und, damit verbunden, der Augenmerk auf dessen besonderen „Sinn" (ebd.: 245). Die Zentralität des Themas der Eigengesetzlichkeit ist bei Weber nur vor dem Hintergrund seines Programms einer Sozialökonomik zu verstehen, die nach den Relevanzen anderer Lebensordnungen *für* und deren Bedingtheiten *durch* die Ökonomie fragt (vgl. Tyrell 1992: 182). Mit Eigengesetzlichkeit ist dann nicht zuletzt eine Richtung der Kausalzurechnung gemeint, die, im Falle von Religion, Religiöses wiederum nur auf Religiöses (und nicht auf Ökonomisches) zurückrechnet. Das bedeutet zum einen eine Indifferenz bzw. konfrontative Differenz der religiösen Handlung gegenüber den Zwecken und Geboten anderer Lebensordnungen – ein Aspekt, der sich in Ansätzen schon bei Dilthey und Simmel findet. Zum anderen betrifft Eigengesetzlichkeit die religiöse Entwicklung selbst, die von spezifisch religiösen Problemen vorangetrieben wird und in einer Pfadabhängigkeit von vorhergehenden evolutionären Abzweigungen und Errungenschaften steht. In beiderlei Hinsichten sind damit Interdependenzunterbrechungen am Übergang von einer Sinndomäne zur anderen im Blick. Das Thema der Eigengesetzlichkeit steht in mancher Hinsicht mit dem Konzept der Rationalität bzw. Rationalisierung einer „Lebensordnung" und ihrer Ausdifferenzierung in Verbindung, ist damit aber keinesfalls identisch. Bevor hier die differenzierungstheoretischen Gesichtspunkte der Weber'schen Erörterungen einer näheren Betrachtung unterzogen werden, lohnt es sich daher, einige Bemerkungen zum Zusammenhang der beiden Konzepte vorauszuschicken (3.3.1). Unter der Annahme einer differenzierungstheoretisch bedeutsamen Rolle der religiösen „Gesinnungsethik" sollen dann die Untersuchungen Webers zu evolutionär ‚vorzeitigen' Religionsformen auf ihre Implikationen für das Differenzierungsthema befragt werden (3.3.2). Vor diesem Hintergrund gilt es abschließend in fünf Punkten die zentralen differenzierungsbezogenen Konsequenzen einer „gesinnungsethischen Sublimierung" des Religiösen zu beleuchten (3.3.3).

3.3.1 Rationalisierung und Eigengesetzlichkeit

Der Begriffskomplex ‚Rationalität/Rationalisierung/Rationalismus' trägt bei Max Weber mehrere Konnotationen. Weber selbst wird nicht müde, auf die

[43] Zur zentralen Stellung der Religionssoziologie in Webers Gesamtwerk vgl. anstatt vieler Bendix (1964); Tenbruck (1975); Weiß (1992: 103 ff.).

Vielschichtigkeit und Überdetermination des Begriffs hinzuweisen. So schreibt er in der Vorbemerkung zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*:

> „Nun kann unter diesem Wort [d. h. Rationalismus, MP] höchst Verschiedenes verstanden werden, wie die späteren Darlegungen wiederholt verdeutlichen werden. Es gibt z. B. ‚Rationalisierungen' der mystischen Kontemplation, also: von einem Verhalten, welches, von anderen Lebensgebieten her gesehen, spezifisch ‚irrational' ist, ganz ebenso gut wie Rationalisierungen der Wirtschaft, der Technik, des wissenschaftlichen Arbeitens, der Erziehung, des Krieges, der Rechtspflege und Verwaltung. Man kann ferner jedes dieser Gebiete unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten und Zielrichtungen ‚rationalisieren', und was von einem aus ‚rational' ist, kann vom andern aus betrachtet, ‚irrational' sein" (Weber [1920] 1988: 11).

Rationalität ist somit ein relativer Terminus, der eine (nicht wiederum rational zu begründende) Wahl eines Gesichtspunkts voraussetzt, von dem aus eine spezifische Handlung als rational bzw. irrational bezeichnet werden kann. In handlungstheoretischer Hinsicht grenzt sich der Rationalitätsbegriff von den Gegenbegriffen des affektuellen und traditionalen Handelns ab. Diese beiden Formen liegen allenfalls an der Schwelle zum sinnhaft orientierten und bewussten Handeln, insoweit beim affektuellen Verhalten insbesondere Bedingtheiten durch „aktuelle Affekte und Gefühlslagen" bestehen und mit traditionalem Verhalten das „dumpfe, in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufend[e] Reagieren auf gewohnte Reize" (Weber [1922] 1988: 565) gemeint ist. Davon lassen sich wertrationales und zweckrationales Handeln unterscheiden; die Rationalität des ersteren liegt in der „bewußte[n] Herausarbeitung der letzten Richtpunkte des Handelns" und einer „konsequente[n] planvolle[n] Orientierung daran", während für die Zweckrationalität eine abwägende Orientierung an Zweck, Mittel und Nebenfolgen konstitutiv ist (ebd.: 566).

Rationalitätsfragen können bereits die isolierte Handlung betreffen. Demgegenüber bezieht sich Rationalisierung als Prozess bei Weber zum einen auf eine zunehmende Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit der sozialen und natürlichen Umwelt (vgl. Gabriel 1979: 19; vgl. hierzu auch Weiß 1992: 137 ff.). Zum anderen beschreibt der Begriff die voranschreitende Zusammenfassung mehrerer Handlungen oder auch handlungswirksamer Ideen zu einem immer umfassenderen, kohärenteren Gebäude. In letzterem Zusammenhang beziehen sich die Konzepte „Rationalisierung" und „Rationalismus" insbesondere auf Weltbilder und Formen der Lebensführung und bedeuten hier eine Steigerung der *logischen Konsequenz, Methodik und Einheitlichkeit* (vgl. Gabriel 1979: 19). Gerade hier liegen dann differenzierungsrelevante Potentiale der Entfaltung religionsspezifischer Eigengesetzlichkeiten. Im Sinne der sozialökonomischen Fragestellung, die ihren Stimulus von Marx' Basis-Überbau-Theorem bezieht (vgl. Tyrell 1990: 171 ff.; 1992: 182 ff.), ist Webers Blick auch für weniger ambitiöse Eigengesetzlichkeiten sensibilisiert, die noch diesseits der Ausdifferenzierung eines religiösen Handlungsbereichs im Sinne einer einheitlichen Heraussonderung und sachlichen Bereinigung liegen. In differenzierungstheoretischer Hin-

sicht entscheidender sind allerdings solche Eigengesetzlichkeiten, die durch die zuletzt genannten Rationalisierungsschübe auf ein unmittelbar *ausdifferenzierungswirksames* Niveau gehoben werden. So gewinnt mit dem aufkommenden Drang zur logischen Konsequenz die religiöse Ideenentwicklung eine Eigendynamik, die einen selbstbezüglichen Produktionszusammenhang begründet. Eine zunehmende Methodik der religiösen Lebensführung zeichnet sich ferner durch konsequent durchgehaltene, *dauerhafte* Unbeirrbarkeiten gegenüber den Imperativen anderer Lebensgebiete aus. Dies sind einige der Gründe, warum in differenzierungstheoretischer Hinsicht die Rationalisierung des Religiösen hin zur „Gesinnungsethik" eine entscheidende evolutionäre Zäsur darstellt.

Um die differenzierungsbezogenen Implikationen gesinnungsethischer Religiosität ausreichend verständlich zu machen, gilt es im Folgenden zunächst einen Blick auf Webers systematische Ausführungen zu den weniger voraussetzungsvollen Formen von Religiosität zu werfen.

3.3.2 Religion und Ausdifferenzierung ‚vor' der „gesinnungsethischen Sublimierung"

An den Wurzeln des Religiösen liegt für Weber das spezifische Problem individuellen Leidens, dessen sich der Gemeinschaftskult nicht annahm (vgl. Weber [1920] 1988: 243). Zur Abwendung von Übeln, die den Einzelnen betrafen, wie auch für individuelle Vorteile wurden Zauberer bemüht: „‚Auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden', sollen die religiös und magisch gebotenen Handlungen vollzogen werden" (Weber [1921] 1972: 245). Anders als bei Durkheim liegt bei Weber der Ausgangspunkt des Religiösen damit nicht im Kult der Gemeinschaft, sondern im ‚Zulauf' zu „individuellen Seelsorgern", der „unter günstigen Umständen zu einer von den ethnischen Verbänden *unabhängigen* ‚Gemeinde'-Bildung" (Weber [1920] 1988: 243; Hervorhebung MP) führt (vgl. hierzu auch Tyrell 2008: 197 ff.). Personen, die zu den entsprechenden magischen Handlungen befähigt sind, sowie Objekte, die als Mittel magischer Handlungen dienen, zeichnen sich Weber zufolge durch ihre Außeralltäglichkeit aus – anhand der Differenz alltäglich/außeralltäglich, für die wiederum eine Nähe zu Durkheims Unterscheidung von sakral und profan zu konstatieren ist, erfolgt eine Zuschreibung von religiösem Charisma und damit von besonderen Kräften und Fähigkeiten. Damit unmittelbar verwoben ist zumeist die Vorstellung von „‚hinter' dem Verhalten der charismatisch qualifizierten Naturobjekte, Artefakte, Tiere, Menschen, sich verbergenden und ihr Verhalten irgendwie bestimmenden Wesenheiten" (Weber [1921] 1972: 246). Folglich ist für Weber schon im urwüchsigen magisch-religiösen Handeln eine Prädisposition zum Symbolismus angelegt. Typischerweise treten dann naturalistische Vorstellungen, die von einer den Objekten unmittelbar zukommenden religiösen Wirksamkeit ausgehen, im Weiteren zurück; sie weichen der Annahme von

„hinter den realen Dingen und Vorgängen“ (ebd.: 248) befindlichen übersinnlichen Mächten, die durch diese Dinge nur symbolisiert werden und folglich wiederum nur durch symbolisches Handeln zu beeinflussen sind. Löst sich eine solche „Hinterwelt“ von den konkreten Dingen und Vorgängen ab, können sich prinzipiell alle Objekte und Handlungen, so Weber, mit Bedeutungsüberschüssen anreichern, die auf dieses „Reich der Seelen, Dämonen und Götter“ (ebd.: 248) verweisen. Darin gründet einerseits eine Sogwirkung des Symbolismus auf „alle Kreise menschlicher Tätigkeit“ (ebd.). Andererseits geht daraus eine generell stereotypierende Wirkung auf die Lebensführung hervor, die nun allenthalben unter dem Bann unabänderlicher Riten steht: „Jede Änderung eines Brauchs, der irgendwie unter dem Schutz übersinnlicher Mächte sich vollzieht, kann die Interessen von Geistern und Göttern berühren“ (ebd.: 249).

Damit folgt das religiöse Handeln für Weber schon sehr früh einer Eigenlogik im Sinne der Indifferenz gegenüber anderen, etwa ökonomischen Gesichtspunkten der Rationalität. Besonders evident wird dies im Falle des magisch motivierten Tabus. Zwar kann es einerseits durchaus im Dienste „außerreligiöser Interessen“ stehen, wie Weber am Beispiel des Eigentumsschutzes illustriert. Doch konstatiert er zugleich angesichts der „unglaublichen Irrationalität seiner, oft gerade für die durch Tabu Privilegierten selbst, qualvoll lästigen Normen“ die „höchst eigenwillige Eigengesetzlichkeit des Religiösen“ (Weber [1921] 1972: 264). Nicht weniger drängt sich dies etwa für die mit dem magischen Geisterglauben verbundene Divination auf; so beschreibt Weber (ebd.: 262), wie im russischen-japanischen Krieg die Japaner militärisch günstige Gelegenheiten aufgrund ungünstiger Divination ungenutzt verstreichen lassen mussten.

Einer Eigengesetzlichkeit des Religiösen ist aber, wie bereits angedeutet, nicht notwendigerweise an eine Rationalisierung und Ausdifferenzierung gebunden. So ist gerade mit diesem magisch-rituellen[44] Handeln, so lässt sich den Ausführungen Webers entnehmen, vielmehr ein geringer Ausdifferenzierungsgrad verknüpft: Dort, wo nahezu alles Handeln sich mit einem religiös-symbolistischen Bedeutungsüberschuss anreichert, ist das „religiöse oder ‚magische‘ Handeln oder Denken [...] gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern“ (ebd.: 245). Dies gilt noch für die religionsgeschichtlich mitunter voraussetzungsvolleren Formen einer Gesetzesreligiosität und eines Ritualismus. Wo die Religiosität statt in einer systematisierten Lebensführung vielmehr in der Beachtung relativ unverbundener religiöser Einzelnormen be-

[44] Ritualismus muss nicht mit Magie im Sinne eines wesentlich symbolistischen Handelns zum Zwecke des „Gotteszwangs“ einhergehen. Er kann für Weber auch auf dem Boden einer rationalisierten Erlösungsethik stehen, wie im Falle des Judentums mit seiner Konzeption eines Gesetzestreue fordernden Gottes oder, wie im Hinduismus, mit der „Karmanlehre“ als der Vorstellung eines mit Kastenvorschriften einhergehenden Vergeltungsprinzips. In seinen stereotypierenden Konsequenzen für die Lebensführung ist der reine Ritualismus indes nicht von der Zauberei zu unterscheiden, so Weber ([1921] 1972: 348).

steht, verquicken sich die rituellen Vorkehrungen allenthalben mit den unterschiedlichsten Handlungen. Deutlich illustriert Weber (ebd.: 250) dies am Beispiel der römischen Religion und ihrer „religio" im Sinne der „Gebundenheit an die erprobte kultische Formel und ‚Rücksichtnahme' auf die überall im Spiel befindlichen numina aller Art". Hier war „[d]as gesamte Alltagsleben des Römers und jeder Akt seines Handelns [...] durch die religio mit einer sakralrechtlichen Kasuistik umgeben, welche seine Aufmerksamkeit rein quantitativ ebenso in Anspruch nahm, wie die Ritualgesetze der Juden und Hindus und das taoistische Sakralrecht der Chinesen" (ebd.: 250 f.).

Noch dazu gerät eine ritualistische Religiosität, die sich in einem „ethisch unmethodischem Nacheinander einzelner Handlungen" (ebd.: 324) erschöpft, in ihrer konsequenten Eigengesetzlichkeit gegenüber anderen Lebensordnungen schnell an ihre Grenzen. Wo Einzelnormen bestenfalls lose gekoppelt sind, können „ökonomische Bedürfnisse" diesen Bestand nur allzu leicht unterspülen. Die Folge, die Weber hier skizziert, ist „das unvermittelte Nebeneinanderstehen absolut unerschütterlicher Stereotypierungen einerseits mit außerordentlicher Willkür und völliger Unberechenbarkeit des davon wirklich Geltenden andererseits" (ebd.: 349).

Wo sich religiöses Handeln in der Richtung orgiastisch-ekstatischer Zuständlichkeiten bewegt, arbeitet das damit verbundene fortlaufende Alternieren und der „Widerspruc[h] zwischen außeralltäglichem und alltäglichem religiösen Habitus" (ebd.: 326) gleichfalls einem hohen Ausdifferenzierungsgrad entgegen, so geben die Darstellungen Webers zu verstehen. Das „Transitorische" des religiösen Erlebnisses, wie es sich etwa in der „akuten Ekstase" (ebd.: 325) einer Orgie darstellt, widerstreitet einer konsequenten ‚Aufdauerstellung' des Religiösen. Die gezielt gesuchte Differenzerfahrung zwischen Außeralltäglichkeit und Alltäglichkeit setzt notwendig voraus, dass es beim religiösen „Gelegenheitshandeln" bleibt. Darüber hinaus entbehrt der orgiastische Rausch des „‚sinnhaften' Gehalts" und verhindert somit die Entwicklung einer religiös einheitlichen „sinnhafte[n] Beziehung zur Welt" (ebd.). Allenfalls auf Rollenebene zeigen sich unter Bedingungen magischer bzw. orgiastisch-ekstatischer Religiosität Momente der Ausdifferenzierung im Sinne eines ‚Aufdauerstellens' des magisch-religiösen Wirkens, namentlich in Gestalt des Zauberers und der damit einhergehenden Ausarbeitung der Magie als „Kunst".

In der Rollendifferenzierung und damit der Freistellung von Personal nicht nur für religiöse Dienstleistungen, sondern auch für die ideell-systematisierende Bearbeitung der „Hinterwelt" sieht Weber den Ausgangspunkt aller weiteren Entwicklungspfade des Religiösen. Zu den möglichen Etappen zählt Weber: das „Perennieren" von Gottheiten, die anders als die „Augenblicksgötter" hinter den konkret-stofflichen Umständen einer Situation dauernd angerufen werden können; eine Systematisierung des „Götterpantheons" mit zunehmender Spezialisierung und Kompetenzabgrenzung der Götter gegeneinander;

eine Anthropomorphisierung der Gottheiten, die in Verbindung steht mit einem Übergang vom Gotteszwang zum Gottesdienst; die Entwicklung „spezifisch *ethisch* qualifizierter Gottheiten" (ebd.: 262; Hervorhebung im Original), die eine ethische Ordnung unter ihren Schutz stellen; die Konzeption der „Sünde", in deren Kontext die individuell widerfahrenden Übel als gottgewollte Heimsuchungen interpretiert werden und die Erlösung davon durch „Frömmigkeit" zu erlangen ist; schließlich die Rationalisierung und Systematisierung dieser ethischen Konzeptionen in der Dynamik zwischen Prophetie, Priestertum und Laientum.

Speziell die Prophetie treibt Weber zufolge die für seine Untersuchung ausschlaggebende Entwicklung voran. Sie liegt in der „prinzipielle[n] Systematisierung des religiös Gesollten zur ‚*Gesinnungsethik*'", die eine „sinnhaft[e] Gesamtbeziehung der Lebensführung auf das religiöse Heilsziel" (ebd.: 349; Hervorhebung im Original) bedeutet. In der Prädestinationslehre des asketischen Protestantismus sah Weber „ein Mittel der denkbar intensivsten systematischen Zentralisierung" (ebd.: 348) einer solchen Gesinnungsethik. Webers Leitthema war dabei die Frage, warum gerade auf dem Boden des Okzidents „Kulturerscheinungen [...] von universeller Bedeutung und Gültigkeit" (Weber [1920] 1988: 1) auftreten konnten. Im Blick waren ihm dabei die Wissenschaft, die Kunst, der Staat und die fachgeschulte Beamtenorganisation sowie der Kapitalismus – dies jeweils auf der Stufe eines „anderwärts" ungekannten Rationalismus. Entscheidender Wegbereiter dieser Entwicklung war für Weber bekanntlich ebenjener asketische Protestantismus. Mit seiner Prädestinationslehre und dem Bewährungsgedanken stellte dieser Motive für eine Lebensführung bereit, die sich die methodische Erfüllung des „Berufs" im Sinne einer „rational nüchterne[n] Mitarbeit an den durch Gottes Schöpfung gesetzten sachlichen Zwecken der *rationalen Zweckverbände* der Welt" (Weber [1921] 1972: 329; Hervorhebung im Original.) zum Ziel machte.[45] In diesem religiös-asketischen Weltbild hatten die verschiedenen Lebensordnungen zwar nicht ihren Entstehungsgrund. Sie fanden darin jedoch eine „ethische Unterlage", so Weber ([1920] 1988: 190), die sie in die dem Okzident eigentümlichen „Bahnen der *Rationalisierung*" (ebd.: 11; Hervorhebung im Original) lenkte. In der Sensibilität für die historische Kontingenz dieser Entwicklung und der „Unnatürlichkeit" der Entstehung des aus heutiger Sicht Selbstverständlichen liegt nicht zuletzt das Ausgangsproblem von Webers „Protestantischer Ethik" (vgl. Tyrell 1990). Die „historische Einmaligkeit" liegt dabei nicht nur im „wahlverwandtschaftlichen Einanderfinde[n]" (Tyrell 1994: 397) und wechselseitigen Stützen unabhängiger Entwicklungsrei-

[45] Man könnte hier von einer ethischen Fundierung der für die Moderne entscheidenden Ausprägungen auf den vier zentralen Parsons'schen „pattern variables" reden: affektive Neutralität, Universalismus, Leistung und funktionale Spezifität.

hen, wie im Falle des asketischen Protestantismus und des Kapitalismus[46], sondern schon im religionsgeschichtlichen Prozess der „Entzauberung" der Welt als Ausgangspunkt der Rationalisierung der Lebensordnungen, wie er in der altjüdischen Prophetie seine Voraussetzungen hatte und in der protestantischen Ethik „seinen Abschluß [fand]" (Weber [1920] 1988: 94 f.).

Die Rolle, die diese Stufe der ethischen Rationalisierung für die Freisetzung und das Ingangkommen der Rationalitäten anderer „Lebensgebiete" wie Kapitalismus, Wissenschaft, Kunst und Recht spielt, braucht hier nicht weiter zu interessieren.[47] Für die vorliegende Untersuchung ist vielmehr der religiöse *Ausdifferenzierungsschub* von Relevanz, den die Entwicklung zur Gesinnungsethik im Rahmen der Weber'schen Darstellungen bedeutet.

3.3.3 Gesinnungsethik und Ausdifferenzierung

In differenzierungstheoretischer Hinsicht gilt es zur Weber'schen Konzeption der Gesinnungsethik im Folgenden fünf Anmerkungen zu machen. Sie betreffen das damit verbundene reine Hervortreten spezifisch religiösen Sinns (3.3.3.1); die Differenz und Abweichung des Religiösen von anderen Lebensordnungen (3.3.3.2); die spezifische Eigenproblematik (3.3.3.3); die Aufdauerstellung des religiösen Sinngeschehens (3.3.3.4); schließlich eine interne Differenzierung des Religiösen (3.3.3.5).

3.3.3.1 Religiöser Sinn

Für Weber kommt mit der Gesinnungsethik in einem religionsgeschichtlich bisher ungekannten Maße der verkündete religiöse *Sinn* objektiv zur Geltung. Dies wird in engen Zusammenhang gebracht mit einer Überwindung der Magie, wie sie Weber am konsequentesten durch die protestantische Ethik vollzogen sah. Die für seine Fragestellung entscheidende Folge dieser gesinnungsethischen „Entzauberung" lag in der Freistellung des Handelns für die rationale

[46] Weber ([1920] 1988: 11) betont dabei allerdings auch die historische Rolle weiterer Rahmenbedingungen für die Entstehung des modernen Kapitalismus, namentlich des „berechenbaren Rechts" und „der berechenbaren technischen Arbeitsmittel".

[47] Vgl. hierzu anstatt vieler Tyrell (1993a), der Webers Argument dahingehend rekonstruiert, dass nur der gesinnungsethische und vom religiösen Pathos getragene Hang zum Prinzipiellen das Potential besaß, das Geltende außer Kraft zu setzen und die wertrationalen ‚Unbedingtheiten' der anderen Lebensordnungen unter zunächst religiöser Ägide auf den Weg zu bringen. Zu Nietzsches Einfluss auf Weber in diesem Zusammenhang siehe Tyrell (1990). Damit verbinden sich bei Weber (wie Nietzsche) ‚tragische' Prozessverläufe, bei denen die Rationalitäten, wie sie durch eine religiöse Askese überhaupt erst freigesetzt und ermöglicht werden, letztlich die „Depotenzierung" (Tyrell 1993a) des Religiösen einleiten. Vgl. speziell für den Fall der Wissenschaft Tyrell (1991).

Verknüpfung von Zwecken und Mitteln. Dies galt Weber als Voraussetzung für die kulturell so bedeutsamen Rationalisierungen der verschiedenen Lebensordnungen, insbesondere des modernen Kapitalismus. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass im zunehmenden Abstreifen des Magischen auch bedeutsame Implikate für die Sphäre der Religiosität selbst liegen. Das unter Differenzierungsgesichtspunkten entscheidend Neue, das Weber ([1921] 1972: 275) zufolge mit der Gesinnungsethik auf den Weg kommt, ist der religiöse Anspruch, „Leben und Welt" auf einen „bestimmten systematisch einheitlichen ‚Sinn'" zu bringen, der als Orientierung prinzipiell allen Verhaltens dienen kann. Das Zurückdrängen magischen wie auch rituellen Handelns ist hierfür entscheidend: Dessen starre Stereotypierung muss stets eine weitreichende *Sinnentleerung* des Handelns bedeuten. Es wird von Weber folgerichtig mit abweichungsresistentem und gewohnheitsmäßigem Traditionalismus in Verbindung gebracht (vgl. Weber 1923: 303; dazu Tyrell 1993a: 304). Zwar kann für Weber Magie durchaus auch in einem Zusammenhang mit subjektiv zweckrationalen Handlungsorientierungen stehen, etwa wenn ein Geisterzwang zum unverzichtbaren Bestandteil eines diesseitig ausgerichteten, „*praktischen* rechnenden Rationalismus" wird (Weber [1921] 1972: 259; Hervorhebung im Original). Allerdings: Der ‚Sinn' des Verhaltens liegt dabei weniger in den religiösen Komponenten als vielmehr in den durch dieses Handeln verfolgten „rein äußeren Vorteilen des ökonomischen Alltags" (ebd.). Erst im Zuge einer einheitlichen Systematisierung des Religiösen jenseits magischer Rücksichten differenzieren sich Weber zufolge *eigene* religiöse Zwecke und vor allen Dingen: Werte aus, die ein daran orientiertes Handeln, von einem außerreligiösen Standpunkt betrachtet, „irrationalisier[en]" (ebd.). Die Religiosität nimmt so „mit zunehmender Entzauberung der Welt zunehmend (subjektiv) zweckirrationalere Sinnbezogenheiten (‚gesinnungshafte' oder mystische)" an (Weber [1922] 1988: 433). Die ‚Reinigung' des Religiösen von magischen Elementen geht folglich einher mit einem stärkeren Hervortreten rein religiösen Sinns – man darf sogar sagen: mit einer zunehmenden ‚Selbstreferentialität' des religiösen Sinns, insoweit hier, anders als bei der Magie, *sowohl* der terminus a quo *als auch* der terminus ad quem des Handelns religiös besetzt sind. In einem ähnlichen Zusammenhang ist die bei Weber geschilderte gesinnungsethische „Distanz" gegenüber ekstatischen Elementen zu sehen. Letztere „entbehren des ‚sinnhaften' Gehalts, den die prophetische Religiosität entfaltet" (Weber [1921] 1972: 325), und stehen damit einer reflektierten und methodischen Ausrichtung am religiösen ‚Eigenwert' diametral entgegen – dies wurde oben bereits erörtert. Magiefeindlichkeit, Abkehr vom Ritualismus und Ablehnung des Orgiastischen im Zuge einer religiös-ethischen Rationalisierung sind damit zugleich Korrelate und Voraussetzungen einer zunehmenden ‚Destillierung' religiösen Sinns und damit einer weiterreichenden Entfaltung und Verschärfung der religiösen Ei-

gendynamik.[48] Folglich liegt hier eine Differenzierungsperspektive vor, wie sie auch schon Simmel anbietet und die auf Dilthey zurückweist: Es geht um eine ‚reinigende' und ‚steigernde' Heraussonderung eines spezifisch religiösen Sinngebiets. Ebenso wie bei Simmel und Dilthey wird dieses ideelle Moment der Ausdifferenzierung zudem von seinen sozialstrukturellen Korrelaten bzw. Promotoren unterschieden: „Prophetie und Priestertum sind die beiden Träger der Systematisierung und Rationalisierung der religiösen Ethik" (Weber [1921] 1972: 368).

3.3.3.2 Differenz und Abweichung

Mit dem Durchbruch zur Gesinnungsethik stellt das Religiöse für Weber ganz auf *Differenz* und *Abweichung* von den anderen Lebensordnungen ab. Jene birgt den Anspruch, alle „Lebensäußerungen" zu einer einheitlichen „Lebensführung" nach letzten, ‚Höchstrelevanz' beanspruchenden Prinzipien zu systematisieren. Nach Weber ([1921] 1972: 349) sind in der ritualistischen Religiosität – wie in 3.3.2 erwähnt – punktuelle Anpassungen an die Ansprüche und Bedürfnisse anderer Lebensgebiete in dem relativ zusammenhangslosen Nebeneinander religiöser Einzelnormen verhältnismäßig unproblematisch und häufig. Dies ändert sich maßgeblich im Zuge einer „Sublimierung" (Weber [1920] 1988: 553) des Ritualismus zur Gesinnungsreligiosität. Das Pathos des Unbedingten sperrt sich hier gegen solche Handlungen, die nicht sinnvoll als ‚Emanationen' einer *einheitlichen* religiösen Geisteshaltung gedeutet werden können. Gerade im Zuge dieser rigoristischen Konsequenz in der Orientierung an einem letzten Prinzip wächst die Spannung im Verhältnis zu den anderen „Lebensordnungen", und dies umso mehr, je stärker diese selber ihre Eigengesetzlichkeiten entfalten. Exakt dies ist das Thema der „Zwischenbetrachtung" (Weber [1920] 1988: 536 ff.). Gegenüber der „urwüchsigen Unbefangenheit der Beziehung zur Außenwelt" (ebd.: 541) sieht Weber nun den Gegensatz des Religiösen zur ‚gesellschaftlichen Umwelt' scharf hervortreten. Das schon bei Simmel und Dilthey thematisierte widersprüchliche bis konfliktive Verhältnis der Kulturgebiete bzw. Weltanschauungen untereinander wird hier für die Religion prägnant herausgearbeitet. Der *geschlossene*, auf Einheit abstellende Sinnzusammenhang des Religiösen verhindert ein funktional diffuses Ineinandergreifen vielfältiger Handlungsorientierungen. Die Systematisierung des Religiösen zu einer einheitlichen und sinnvollen „Stellungnahme zur Welt" geht mit einer ‚thematischen Reinigung'[49] von Handlungslogiken einher, die vormals mit der Religiosität in „intimster Beziehung" (Weber [1920] 1988: 554) standen, von den Wert-

[48] Vgl. auch Schluchter ([1976] 1980: 10) zum Rationalismus als „intellektuelle Durcharbeitung und wissentliche Sublimierung von ‚*Sinn*zielen'" (Hervorhebung MP).

[49] Ich übernehme diese differenzierungstheoretische Formulierung von Tyrell (1978: 184).