

Die Beziehungen zwischen Religion und Gemeinschaft bei Max Weber.

Eine religionssoziologische Studie.

Von Josef Hasenfuß.

I.

Der Zusammenbruch der individualistischen Selbstgenügsamkeit des liberalistisch-rationalistischen Zeitalters hat das Gemeinschaftsproblem als Lebensfrage vor uns gestellt. So rückt die Betonung der natürlichen Bindungen des Menschen in den Gemeinschaften der Familie, des Volkes, der Rasse und des Staates als einer der allerwichtigsten Grundzüge der Gegenwart in den Vordergrund. Man hat auf allen Gebieten der Wissenschaft, Kunst, Moral und auch der Religion die Grenzen des individualistischen Denkens und Fühlens und Erlebens erkannt. Von hier aus erhalten mit dem Neuerwachen des Gemeinschaftsgedankens auch die zuweilen vom individualistischen Geist der vergangenen Epoche beeinflussten Religionsgesellschaften den Anstoß zur Rückbesinnung auf die im Kern und Wesen aller Religion und besonders des positiven Christentums beschlossenen Lebens- und Gemeinschaftskräfte, um sie im allgemeinen Wiederaufbau fruchtbar werden zu lassen. Ja es gibt heute Kreise, die das Anliegen des Gemeinschaftsgedankens und der Religion vollkommen miteinander identifizieren und so die Religion soziologisieren. Demgegenüber regen sich andererseits wieder viele Stimmen, die auf das Bedenkliche solchen Bestrebens hinweisen, indem sie die Eigenständigkeit der Sphäre des religiösen wie des Gemeinschaftslebens entschieden betonen, ohne die starken Wechselwirkungen zwischen beiden zu übersehen. So ist die Religionssoziologie als Wissenschaft, die die Beziehungen zwischen der Religion und den Erscheinungen des Gemeinschaftslebens zum Gegenstand hat, gegenwärtig überaus aktuell geworden.

Darum ist es verständlich, daß sich nun ein besonders verstärktes Interesse dem Werke Max Webers¹⁾ zuwendet, der der eigentliche Begründer der Religionssoziologie in Deutschland genannt wird. Dabei zeigt sich, daß das Urteil über Webers Religionssoziologie kein einheitliches ist. Es bemißt sich jeweilig nach dem Standpunkt, den man selbst praktisch und theoretisch gegenüber dem Wesen der hier in Frage kommenden Lebensmächte Religion und Gemeinschaft einnimmt. So verstehen wir, daß, um nur einige der wichtigsten Darstellungen von Webers Religionssoziologie herauszugreifen, Joachim Wach zu ganz anderen Ergebnissen kommt als Alfred A. Krauskopf. Wach steht noch mehr der rationalen, empirisch-historischen Auffassung und Betrachtungsweise Webers nahe, die eben durch die ganze Geisteshaltung der früheren liberalistisch-rationalistischen Epoche bestimmt ist, und darum findet er trotz mannigfacher Vorbehalte und Ausstellungen bei Weber „eine Fülle feiner religionssoziologischer Analysen“²⁾, für deren Fortführung er sich einsetzt. Der mehr dem neuen Irrationalismus eines Frobenius, Spengler und der modernen Lebensphilosophie zuneigende Pfarrer Krauskopf³⁾ fordert von der Religionssoziologie, daß sie sich um die Aufstellung eines normativ von dem Anliegen des neuen Gemeinschaftsgedankens aus bestimmten Religionsbegriffes bemühe, und darum lehnt er die Religionssoziologie Max Webers im wesentlichen als Irrweg ab. Dabei berühren sich die beiden genannten Richtungen letzten Endes darin, daß sie die Religion soziologisieren⁴⁾, indem sie alles höhere geistig-kulturelle Leben und damit auch die Religion in einen wesentlich inneren Bedingungs-zusammenhang mit den natürlichen Gegebenheiten des menschlichen Gemeinschaftslebens hineinstellen. Demgegenüber wollen wir zunächst Webers Werk in immanent verstehender Betrachtungsweise zu erfassen suchen, um es dann unabhängig davon auf die Möglichkeit seines Gehaltes an positiven Erkenntnissen zur weiteren Ausgestaltung der religionssoziologischen Forschung zu prüfen. Darum müssen wir die Webersche Religionssoziologie vor allem den Grundtatsachen

¹⁾ 1865—1920.

²⁾ *Einführung in die Religionssoziologie*, Tübingen 1931 S. 92.

³⁾ *Die Religion und die Gemeinschaftsmächte*, Leipzig und Berlin 1935.

⁴⁾ Spuren eines solchen Soziologismus werden wir auch bei Weber begegnen.

und Forderungen des wirklichen religiös-christlichen Lebens und des Gemeinschaftslebens und der sich zwischen diesen beiden Lebensbereichen ergebenden Wechselwirkungen gegenüberstellen. Damit werden sich zugleich wichtige Ansätze zu einem Programm für die religionssoziologische Weiterarbeit ergeben⁵⁾.

II.

Wenn Max Weber auch weithin als der eigentliche Begründer der Religionssoziologie in Deutschland angesehen wird, so kann man doch nicht behaupten, daß er keine Vorgänger in der Behandlung der von ihm aufgegriffenen Probleme gehabt habe. Es läßt sich sogar sehr wohl seine Religionssoziologie in ganz bestimmte ideengeschichtliche Zusammenhänge einordnen.

Schon im griechischen Altertum traten gegenüber der angestammten Religion und der theozentrisch ausgerichteten Metaphysik eines Sokrates, Plato und Aristoteles, die die Existenz einer transzendenten religiös-sittlichen Wertewelt und ihre Geltung für das Gemeinschaftsleben anerkannt hatten, Sophisten, Epikuräer, Stoiker und ähnliche Philosophen auf mit der Behauptung: *ἀνθρώπινα πάντα*, alles ist menschlich. Auf dem Boden eines ausgesprochenen Anthropozentrismus, Empirismus und Rationalismus wird schon hier die Religion nach Ursprung und Inhalt rationalistisch aus einem immanenten Abhängigkeitszusammenhang mit den natürlichen Faktoren des menschlichen Lebens und Zusammenlebens heraus erklärt. Die Religion habe sich parallel der von tierischen Anfängen ausgehenden Höherentwicklung des menschlichen Gemeinschaftslebens entwickelt, indem kluge Staatsmänner und Priester sie zur Beherrschung und Höherführung der Massen erfanden oder indem man um die Menschheit verdiente Persönlichkeiten vergötterte. Derartige Gedanken wurden später wieder aufgegriffen in der nominalistischen, in der humanistischen und Renaissancephilosophie, indem sie das auf der Offenbarung und platonisch-aristotelischen Gedanken beruhende Weltbild der christlichen Scholastik zersetzte, die das Zueinander von Religion und Gemeinschaft im Sinne eines engen harmonischen Wechselwirkungsverhältnisses verstanden hatte. So entsteht mit der neuzeitlichen aufgeklärten rationalistischen und empiristischen Philosophie und begünstigt

⁵⁾ Vgl. zum Ganzen: J. Hasenfuß, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik*, Paderborn 1937.

durch die Glaubensspaltung eine neue natürliche anthropozentrische Welt- und Lebensanschauung, begleitet von dem Streben nach einer neuen, durch die Vernunft zu begründenden Humanitätsreligion⁶⁾. Auf diesem Boden entwickelt sich seit dem 19. Jahrhundert in dem überwiegend epikuräisch-anthropozentrisch eingestellten europäischen Westen das auch auf Weber, wenn auch auf Umwegen, stark einwirkende System des Positivismus, der dem sozialen Lebensbereich eine universale Bedeutung gegenüber der übrigen geistig-moralisch-religiösen Wertewelt beimißt. „Die Anfänge des Positivismus führen uns,“ sagt G. Misch, „mitten hinein in die glänzende Bewegung der französischen Aufklärung. Die Enzyklopädie, die unter Bacons Fahne segelt, weist hin auf jenen Vorgang, der dem französischen Geist die entscheidende Wendung gab: die Einwirkung des englischen Empirismus in seiner programmatischen Ausbreitung auf das von Descarteschem Geiste genährte französische Denken“⁷⁾. Der Franzose Comte, der als Begründer der modernen Soziologie gilt, hat die Religion im Rahmen seines positivistischen Systems als wesentlich sozialen Faktor in der allgemeinen Höherentwicklung des menschlichen Zusammenlebens aufgefaßt. In ähnlicher positivistischer Form vertritt auf englischem Boden, wo schon Hume die Entstehung der Religion durch eindrucksvolle Lebensereignisse bestimmt sein läßt, als namhaftester Soziologe Spencer eine biologistisch-evolutionistische Betrachtungsweise der Religion, die hier in einem mit der Entfaltung der biologischen Bedürfnisse des menschlichen Zusammenlebens parallel gehenden Entwicklungszusammenhang gesehen wird. Troeltsch sagt: „Es ist die Eigentümlichkeit der von Saint Simon ausgehenden Soziologie Comtes und Spencers . . ., die Gesellschaft auch ihrerseits als korrelativ alle Erscheinungen hervorbringende Lebenseinheit zu betrachten.“ „Wissenschaft, Kunst und Religion sind entwicklungsgeschichtlich bedingte Mittel zur Erreichung dieses Zieles, indem sie den Gesellschaftskörper schaffen und zusammenhalten helfen. Von

⁶⁾ Wir werden später sehen, welche beherrschende Rolle die „ratio“ in der Weberschen Religionsauffassung spielt; seine ganze Philosophie geht ähnlich wie beim Positivismus darauf aus, der rationalen Beherrschung des Lebens zum Durchbruch zu verhelfen.

⁷⁾ *Die Entstehung des französischen Positivismus*, Archiv für Geschichte der Philosophie, hrsg. v. L. Stein, neue Folge, 7. Bd., Berlin 1901 S. 12/13.

ihnen bleibt als höchster Wert schließlich eine ganz nüchtern gewordene weitere Intellektualität übrig⁸⁾). Solche positivistischen Tendenzen werden in Deutschland besonders nach dem Niedergang der spekulativen Systeme aufgenommen von den Junghegelianern, von Marx und den Sozialisten, nach deren materialistisch-evolutionistischer Geschichtsauffassung die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse die ökonomische Struktur der Gesellschaft und den darauf ruhenden ideologischen Überbau (Wissenschaft, Kunst, Religion usw.) trägt und bestimmt. Von solcher Problemstellung wird Weber zu seinem religionssoziologischen Werke angeregt und diese Anregung und Beeinflussung ist, wie wir noch sehen werden, nicht bloß eine negative. Freilich zeigen sich bei der Durchführung dieses Werkes noch mehr wirksam ganz andersartige Einflüsse des Idealismus und der Romantik mit ihrem Aufschwung der historischen Studien, der sich in der neu aufkommenden, Weber stark beeinflussenden Staats-, Gesellschafts-, Wirtschafts-, Rechts- und Religionswissenschaft kundgibt. „In derselben Zeit,“ schreibt Dilthey, „da in Frankreich das im 17. und 18. Jahrhundert entwickelte System der gesellschaftlichen Ideen . . . seine Schlüsse zog . . ., hatte sich in unserem Vaterland eine Anschauung vom geschichtlichen Wachstum als dem Vorgang, in dem alle geistigen Tatsachen entstehen, ausgebildet, welche die Unwahrheit jenes ganzen Systems gesellschaftlicher Ideen erwies. Sie reichte von Winckelmann und Herder durch die römische Schule bis auf Niebuhr, Jakob Grimm, Savigny und Böckh⁹⁾). Der Idealismus eines Kant, Hegel u. a. führte von der konstruktiv-spekulativen Seite her, die Romantik von der geschichtlichen Betrachtung aus zur Entwicklung eines neuen Begriffes der Gemeinschaft. Die protestantische Theologie mit ihrer Einstellung auf die Gemeindefrömmigkeit hat außerdem zur Entwicklung Webers viel beigetragen, besonders Herder, Schleiermacher, Rothe, Ritschl, Sohm. So kommt Weber zu seiner dem Positivismus und Marxismus entgegengesetzten Theorie von dem entscheidenden Einfluß der Religion auf das wirtschaftlich-soziale Leben. Unser ge-

⁸⁾ *Der Historismus und seine Probleme*, Gesammelte Schriften, 3. Bd., Tübingen 1922 S. 742 und: *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924 S. 35/36. Ähnliches könnte man von Weber sagen; nur müßte es statt „Intellektualität“ hier „ratio“ heißen.

⁹⁾ *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, 1. Bd., Leipzig und Berlin 1922 S. XV f.

schichtlicher Überblick zeigt also, daß, wenn auch vor Weber noch keine eigentliche religionssoziologische, die Beziehungen zwischen Religion und Gemeinschaftsleben behandelnde Betrachtungsweise vorlag, so doch in dieser Hinsicht schon da und dort die mannigfachsten Probleme und Gesichtspunkte aufgegriffen worden waren, die nun von Weber fortgeführt und systematisch ausgebildet wurden.

III.

Wir wollen uns zunächst über die methodischen Grundlagen und Voraussetzungen von Webers Religionssoziologie klar werden. Die Webersche Betrachtungsweise geht von der grundlegenden Voraussetzung aus, daß ihr Objekt, nämlich das „auf das Verhalten anderer bezogene“ religiöse Handeln (einerlei ob äußeres oder inneres Tun, Unterlassen oder Dulden) „in seinem urwüchsigen Bestand diesseitig ausgerichtet“ und „gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern ist“¹⁰⁾. Weber kennt auch das irrationale affektuelle Handeln, das aber bei der Durchführung seiner Aufgabe so gut wie ausgeschaltet bleibt. Dazu kommt als weiteres Moment: Weber will das religiöse Handeln betrachten, „insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden“. Seine Wissenschaft will nur rein empirisch auf das erfahrungsmäßige Sein des sozialen Lebensbereiches sich einstellen und darum kommt für ihn ein „objektiv richtiger“ oder „metaphysisch begründeter“ wahrer Sinn nicht in Frage. Dieser Gesichtspunkt wird von Weber konsequent durchgeführt, so daß auch die Gemeinschaftsbeziehungen wie Freundschaft, Kampf, Feindschaft, ja selbst die Gemeinschaftsgebilde wie Kirche und Staat von ihm reduziert werden auf den „subjektiven Sinn“ bzw. die „Chancen“ im Verhalten mehrerer Handelnden. Dieses Handeln will nun Weber in eigenartiger Zusammenknüpfung von geistes- und naturwissenschaftlicher Methode „deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären“¹¹⁾. Zur Durchführung seiner Methode bedient sich

¹⁰⁾ *Wirtschaft und Gesellschaft*² (im Folgenden als W. und G. zitiert), 1. Halbbd., Tübingen 1925 S. 1 und S. 227, in: *Grundriß der Sozialökonomik*, 3. Abt.; die hier gegebene Religionssoziologie ist eine kurze Zusammenfassung der 3 Bände der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920/21.

¹¹⁾ W. und G. S. 17.

Weber der von ihm konstruierten „Idealtypen“, die das Individuell-Einmalige mit dem Typisch-Generellen vereinigen wollen durch Zusammenschluß einer Fülle von Einzelercheinungen und durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte. Hier werden „alle irrationalen, affektiv bedingten Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens . . . als ‚Ablenkungen‘ von einem konstruierten reinen zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt“. „Insofern . . . ist die Methode der ‚verstehenden‘ Soziologie rationalistisch“¹²⁾.

Webers religionssoziologische Methode läßt sich am besten von der kantischen bzw. neukantischen Philosophie her verstehen, an Hand deren er sich seinen Wissenschaftsbegriff erarbeitet hat. Während die aristotelisch orientierte Wissenschaft ausgeht vom Gegenstandsbereich, nach dem dann die Methode sich zu richten hat, bestimmt nach dem Kantianismus das forschende Subjekt und seine Methode, nicht aber der Gegenstand und seine Merkmale die Wissenschaft. In der Erfahrung ist uns nur ein Chaos von Sinneseindrücken gegeben, die wir vermittels des Ordnungsprinzips der Vernunft und ihrer Begriffe in ein einheitliches System bringen. So will Weber auch im Bereich des Gemeinschaftslebens in die chaotische Mannigfaltigkeit der auf uns eindringenden Sinneseindrücke erst Ordnung hineinbringen durch die von ihm konstruierten Idealtypen, mit denen er sich der vielfältigen Erscheinungen des menschlichen Gemeinschaftslebens zu bemächtigen sucht. Aus diesem Grund definiert er nicht, was eine Sache ist, sondern nur wie er sie nennen will. Und darum die bezeichnende immer wiederkehrende Formel: „Staat soll heißen, Kirche soll heißen“ u. ä. Infolgedessen löst er auch die Gemeinschaftsgebilde, die für ihn keinen objektiv gültigen Sinn haben, ja schließlich sogar seine Idealtypen in Handlungen und Vorstellungen bzw. „Chancen“ einzelner Menschen auf. Ganz dem Geiste des Kantianismus, der theoretische und praktische Vernunft, Sein und Wollen vollkommen auseinanderreißt, entspricht es auch, wenn Webers Theorie nur empirisch sein will, unter peinlicher Fernhaltung alles philosophischen, werttheoretischen, metaphysischen Vorgehens.

Über diesen Kantianismus bei Weber brauchen wir nicht viel Worte zu verlieren, da hier die Zeit schon eine Korrektur

¹²⁾ W. und G. S. 2 und 3.

gebracht hat. Die gesamte Wissenschaftsmethode hat sich nach Webers Tode im Laufe des 3. Jahrzehnts unseres Jahrhunderts¹³⁾ allmählich umgelagert und zeigt heute eine deutliche Wendung zum Objektiven, zum Ontologisch-Metaphysischen, also zurück zur aristotelischen Geisteshaltung. Man sieht heute wieder mehr, daß man vom Gegenstand ausgehen muß, daß der Gegenstandsbereich die wissenschaftliche Methode bestimmen muß und die Umkehrung ein Irrweg war, den man nun auch in der soziologischen Forschung verlassen muß. Denn auch die Sphäre des Gemeinschaftslebens mit ihren Gebilden ist eine Wirklichkeit, die sich nicht zusammensetzt aus dem Tun und Lassen einzelner Menschen, sondern beherrscht ist von objektiver Sinnhaftigkeit und Gesetzmäßigkeit, die wir in der Wissenschaft nicht zu konstruieren, sondern wiederzugeben haben. Mit der Aufgabe des Kantianismus fällt auch die unmögliche radikale Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft, von Sollen und Sein. Damit erweist sich der Versuch der Fernhaltung alles Philosophisch-Metaphysischen aus der soziologischen Betrachtungsweise als unmöglich. Zwar hat Weber recht, daß alles subjektive Werturteilen in der Wissenschaft beiseitebleiben muß; jedoch braucht nicht alle Philosophie und Metaphysik subjektiv zu sein und sie wird es nicht sein, wenn sie aus der objektiven Wesensanalyse ihre Schlüsse zieht und Normen findet. Wie soll auch die Soziologie der philosophisch-metaphysischen Einstellung entbehren können, da ja das Religiöse in die metaphysische und transzendente Seins- und Wertordnung weist? Webers Verfahren selbst ist übrigens keineswegs so rein empirisch und frei von aller Metaphysik und Werttheorie. Auch seine Theorie vertritt, wenn auch unbewußt, eine bestimmte philosophisch-metaphysische Auffassung und verfolgt ein praktisches Ziel, das er selbst gekennzeichnet hat durch die Formel: „Entzauberung der Welt“¹⁴⁾. So kommt er nahe an Comtes und Spencers Panmethodismus heran, die die religiösen Inhalte aus einem allgemeinen natürlichen Zusammenhang mit dem menschlichen Gemeinschaftsleben verstehen wollen und aus der Allgemeinentwicklung des Lebens die Normen für die Zukunftsgestaltung zu gewinnen suchen. Bei Weber tritt nur mehr als bei den beiden andern der Wert der rationalen Lebensführung in den Vordergrund, indem ihn bei seiner Forschung der Gedanke

13) Mit dem Auftreten der Phänomenologen u. a.

14) *Gesammelte Aufsätze* I. S. 513 und 537.

leitet: welche Hilfsmittel ergeben sich aus der Religion zur Entzauberung des Lebens, zur völligen rationalen Lebensbeherrschung.

Wenn Webers Methode nun auch als „kausal-erklärend“ teilweise noch im positivistisch-marxistischen naturwissenschaftlichen Panmethodismus stecken bleibt, so wächst sie andererseits wieder darüber hinaus durch das Bemühen, „verstehend“, psychologisch und historisch Sinnzusammenhänge deutend verfahren zu wollen. Im sozialen und religiösen Wertbereich haben wir es ja nicht, wie in der Physik, mit kausal-genetisch zu erklärender Naturgesetzlichkeit zu tun, sondern mit Gedanken und Handlungen freier geistiger Wesen und mit objektiven Geistesgebilden, deren Sinngehalt sich nur deutend und verstehend erfassen läßt. Die Religionssoziologie hat darum sicher zunächst, aufbauend auf der Geschichte und Tatsachenphänomenologie, die zwischen der Religion und dem Gemeinschaftsleben sich ergebenden Beziehungen und die entsprechenden Strukturen und Typen festzustellen. Hier ist die historisch-deskriptive Methode Webers (und auch seines Schülers Wach) berechtigt¹⁵⁾. Zur Ergänzung dieser historisch-deskriptiven Methode ist dann sicher auch die psychologisch und sozial-psychologisch verstehende Betrachtung Webers notwendig. Zeigt uns die erstere mehr die äußere Seite der religionssoziologischen Gegebenheiten und Formen und ihre äußeren, durch Wanderungen, Kriege, Handel, Verkehr, Volkscharakter, Landschaft und Blutmischung bestimmten Entwicklungsfaktoren, so vermag die Psychologie und Sozialpsychologie in das Verständnis der inneren Struktur der Beziehungen zwischen Religion und Gemeinschaftsleben einzuführen. Freilich sind auch hier die Kautelen zu beachten, die G. Wunderle für die religionspsychologische Forschung überhaupt angibt. Man muß sich hüten, die Beobachtung der in Frage kommenden Erscheinungen nicht durch vorgefaßte, wesensfremde Interessen und Voraussetzungen zu trüben und sich stets bewußt sein, mit welchen Unsicherheitsfaktoren der Erforschung der eigenen und fremden Lebens- und Erlebnissphäre man zu rechnen hat; und das noch dazu auf einem Gebiet, wo das Religiöse hereinspielt und die nur schwer festzustellenden Einwirkungen Gottes auf

¹⁵⁾ Vgl. dazu A. Vierkandt, *Die Methode der Soziologie*, Monatsschrift für Soziologie, hrsg. von Eleutheropoulos und Engelhardt, Leipzig 1909 und P. W. Schmidt, *Neue Wege der vergleichenden Religions- und Gesellschaftswissenschaften*.

die Menschen in Frage kommen¹⁶⁾. Weber freilich beachtet diese Grenzen nicht und daraus erklärt sich sein Historismus und Psychologismus¹⁷⁾. Webers Konstruktion von religionssoziologischen Entwicklungsgesetzen läßt die Eigenständigkeit der Erscheinungen des religiösen und Gemeinschaftslebens nicht unangetastet, so daß gegen ihn selbst Wach den von R. Otto gegen Wundt erhobenen Vorwurf wiederholen muß: der Nachweis der Genese einer Erscheinung kann nicht das Entscheidende über ihr Wesen aussagen¹⁸⁾. Ähnliches, wie von seinem Historismus, gilt auch von seinem Psychologismus. Wenn sich bloß etwas über den subjektiv gemeinten Sinn sozialen und religiösen Handelns einzelner Menschen aussagen ließe, dann müßte es so viele Gemeinschaftsgebilde geben wie Vorstellungen in den Köpfen der Menschen. Die einzelnen Menschen, die ein Gemeinschaftsgebilde tragen, mögen sich vielleicht aus bestimmten subjektiven Zwecken zu dieser Gemeinschaft halten. Der Staat, die Kirche aber haben, ohne daß der einzelne darum zu wissen braucht, einen bestimmten objektiven Sinngehalt, wodurch die jeweilige Struktur und die Art der Zusammenordnung und Funktion der einzelnen Glieder bedingt ist. Darum ist auch — in dieser Beziehung benötigt die Webersche Methode eine Ergänzung — für die Religionssoziologie wichtig und notwendig das Bemühen der phänomenologischen und philosophisch-spekulativen Methode, um zu dem qualitativ eigenen objektiven Geisteszehalt der Beziehungen und Gebilde im Zueinander von Religion und Gemeinschaft vorzudringen und deren Wesensgehalt und die sich daraus ergebenden Wesensforderungen herauszustellen. Wie Spann, Krauskopf, Dunkmann und andere moderne Soziologen betonen, läßt sich hier die Philosophie schon deswegen nicht ausschalten, weil man, um bloß religionssoziologische Tatsachen festzustellen, wenigstens einen allgemeinen Begriff vom Wesen dieser Dinge mitbringen muß. Die Notwendigkeit eines solchen umfassenden Verfahrens erklärt sich für die Religionssoziologie schon aus der Tatsache, daß die soziologische Gegenstandssphäre kompliziert, mit unzähligen Fäden in andere

¹⁶⁾ G. Wunderle, *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie*, Eichstätt 1915.

¹⁷⁾ Vgl. zum Ganzen: J. Hasenfuß, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik*, bes. S. 167 ff. u. S. 286 ff.

¹⁸⁾ Wach, *Einführung* S. 82.

Gebiete hineinverwoben und im dauernden Lebensfluß begriffen ist. „Daher ist zur Erforschung ihres Werdens,“ schreibt K. J. Hartmann¹⁹⁾, „eine historisch-genetische Methode ebenso unentbehrlich wie ein empirisch generalisierendes Verfahren zur Erfassung ihres gegenwärtigen aktuellen Zustandes. Ebenso wenig ist die psychologische Methode zu entbehren. Gesellschaft . . . lebt in der geistigen Welt des einzelnen und wird vom einzelnen als Eingeboren- und Eingeorndetsein in eine Welt seelischer Bezogenheit und Verbundenheit erlebt . . . Selbstverständlich enthält schließlich die Gesellschaft ihre philosophische Problematik. Jeder Gegenstand dieser Welt gibt letzthin die Frage nach seinem verborgenen Sinn und Ziel auf“²⁰⁾. Beim religionssoziologischen Verfahren ist außerdem der weitere Umstand zu beachten, daß es sich hier um Dinge der in alle Gebiete des seelisch-geistigen Lebens hineinreichenden Religion handelt und die Eigenheit des religiösen Objekts eine besondere Differenzierung auch der Methode mit sich bringt. M. Rumpf verlangt in seiner „Deutschen Volkssoziologie“²¹⁾ als Grundvoraussetzung für den Soziologen persönliche Erfahrung und ein persönliches Verhältnis zu seinem Gebiet und das gilt natürlich erst recht für den Religionssoziologen. Es genügt nicht, daß man, wie Weber von sich sagen kann, bloß nicht antireligiös und im übrigen ein „religiös unmusikalischer“ Mensch sei. Es kommt hier, um mit Rumpf zu sprechen, an auf ein „zartes empirisches Sachverständnis“, auf ein „fein unterscheidendes Erheblichkeitsgefühl“, auf eine durch feinfühlerndes Erleben unterbaute, „scharfäugig“ und „hellhörig“ ihr Objekt verstehende Analyse. Darüber hinaus ist gefordert die Fähigkeit zum Verständnis des Übernatürlichen, das uns in Religion und Christentum gegenübertritt. Hier versagt die Webersche Methode grundsätzlich wegen ihres Rationalismus. Seine Methode der „Zweckrationalität“ muß an dem Sinngehalt der Religion und des Christentums vorbeisehen, die nicht diesseitig anthropozentrisch rational,

¹⁹⁾ *Soziologie*, Breslau 1923, am Schluß

²⁰⁾ A. Walther meint ebenfalls, die Methode der Soziologie, deren Gegenstandsbereich das Naturhaft-Unbewußte wie die Bereiche der Deutung, des Sinnes und der Werte umfaßt, fordere sowohl das empirische als auch das systematisierende und normative Denken: Zur Verwirklichung einer vollständigen Soziologie, in *Soziologie von heute*, hrsg. von R. Thurnwald, Leipzig 1932.

²¹⁾ Nürnberg 1931 S. 58; ähnlich H. Freyer.

sondern theozentrisch als Hingabe an Gott zu verstehen und in diesem Sinne irrational sind. Selbst das Rationale in Theorie und Praxis in der Scholastik ist als Ordnung des Menschen zu Gott völlig verschieden vom profanen wirtschaftlichen Rationalismus.

IV.

Betrachten wir nun kurz im Zusammenhang die wesentlichen Inhalte und Ergebnisse von Webers Religionssoziologie, um dann einzelne mehr bedeutungsvolle Partien bei der Kritik noch näher hervorzuheben. Weber hat auf religionssoziologischem Gebiet gegenüber dem Positivismus und Marxismus eine Entdeckung gemacht, die er in seiner Anfangsstudie mit dem bezeichnenden Titel „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ darlegt²²⁾. Hier zeigt er die Entwicklung des westeuropäischen rationalen kapitalistischen Geistes aus reformatorischen Ideen, nämlich durch Übergang des geistlichen Berufsgedankens in den des innerweltlichen Berufes, der Prädestinationsidee in die der Bewährung durch den irdischen Erfolg, der alten religiösen Askese in die innerweltliche Askese rationalen Lebens und Erwerbstrebens. Als Beweis für diese These und um Vergleichsmaterial für sie zu bieten, dient auch die Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung der Religion und die Durchforschung der weniger zu Rationalisierung führenden anderen Religionen, für die übrigens mehr der umgekehrte Einfluß der sozial-ökonomischen Faktoren auf die Religion herausgestellt wird.

Religion ist nach Weber ursprünglich ein magisches Handeln oder Tun, das auf der gleichen Stufe wie das „alltägliche Zweckhandeln“ steht. Durch Abstraktion entsteht daraus der Geister- und Seelenglaube und der Dämonen- oder Götterglaube. Die höchste Stufe der Abstraktion innerhalb dieser „mythologischen Denkweise“ ist die „Symbolik“, indem Seelen und Geister in den Dingen nicht mehr verkörpert, sondern bloß noch symbolisiert erscheinen. Träger dieser Entwicklung sind die mit ungewöhnlichen Kräften begabten Zauberer, die sich der „Ekstase und Orgie“ bedienen und den „ältesten aller Berufe“ darstellen. Ihre Tätigkeit, die in der rationalen Beeinflussung der

²²⁾ Jaffés Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 20. u. 21. Bd., Tübingen 1904/05.

Geister besteht, ist dadurch soziologisch relevant, daß sie die allgemeine Lebensführung und Wirtschaft „stereotypisieren“, d. h. in feste Bahnen bringen, indem sie deren Änderung als den Interessen von Göttern und Geistern widerstreitend verbieten. Die Vorstellungen von Göttern und Dämonen können nun vorübergehende sein oder zu dauernden werden, je nachdem sie von Zauberern oder weltlichen Herrschern auf Grund von persönlichen Erfahrungen angenommen werden. Verfestigen wird sich die Vorstellung eines dauernden göttlichen Wesens durch einen ihm gewidmeten Kultus und durch seine Verbindung mit einem festen Verband von Menschen²³⁾. Mit der Steigerung der Rationalisierung des Lebens und dem entsprechenden Anwachsen der Ansprüche an die Leistungen der Götter kommt es dann zur Ordnung in der bunten Mannigfaltigkeit der Götterwelt, der „Pantheonbildung“, indem bestimmten Göttern genau festgelegte Attribute und Kompetenzen beigemessen werden. So erscheinen die zahlreichen Göttergestalten der mannigfachen Formen des Gemeinschaftslebens, die Lokal-, Haus-, Sippen-, Bauerngötter, die Götter der verschiedenen Berufe und politischen Verbände. Die fortschreitende Rationalisierung führt schließlich zum Primat einzelner Götter, zur „Monopolisierung der Göttlichkeit“, zum Monotheismus. Gefördert wird dieser Fortschritt zum Monotheismus durch „die Weltreichbildung in China“, „die Erstreckung des Priesterstandes der Brahmanen durch alle politischen Einzelbildungen hindurch in Indien“, „die persische und römische Weltreichbildung“²⁴⁾. Der Gedanke eines überweltlichen persönlichen ethischen Gottes ist eine vorderasiatische Konzeption, die dem auch den Juden imponierenden allmächtigen König auf Erden entspricht, dessen „Wasserwirtschaft die Ernte im Wüstensande aus dem Nichts schafft“ und so zu einem „Erde und Menschen aus dem Nichts schaffenden“ Gottesbegriff führt; dieser diente dann der „Sendungsprophetie“ zur Durchführung einer einheitlichen Lebensanschauung²⁵⁾.

Von größter Bedeutung in der Geschichte dieser fortschreitenden Rationalisierung der Lebensführung ist die Ethisierung der Gottesidee. Bedingungen dafür sind die „steigenden Ansprüche an die Rechtsfindung innerhalb großer politischer Verbände“, die „durch meteorologische Orientierung der Wirtschaft“

²³⁾ W. u. G. S. 227—32.

²⁴⁾ W. u. G. S. 238.

²⁵⁾ W. u. G. S. 255/56.

veranlaßte „Erfassung des Weltgeschehens als eines geordneten Kosmos“, die „steigende Reglementierung der menschlichen Beziehungen“ und die „steigende Bedeutung der Verlässlichkeit des gegebenen Wortes“²⁶⁾. Die „magische Ethik des Tabu“ wandelt sich in die religiös-ethische Idee des Strebens nach Gottes Wohlgefallen und einer dementsprechenden Lebensführung. Hier treten die Begriffe Sünde, Erlösung, Heiligkeit und Güte auf.

Nun ist für Weber der Punkt erreicht, den Einfluß zu schildern, den die verschiedenen Berufe und Stände an dieser Entwicklung nehmen. Träger der Systematisierung und Rationalisierung der religiösen Ethik sind vor allem Priestertum und Prophetie, nicht zum wenigsten aber auch die Laien. Der Priester ist im Gegensatz zum Zauberer, dessen Dienste von Fall zu Fall beansprucht werden, Vollzieher eines geregelten, an bestimmte Normen, Orte, Zeiten und Gruppen gebundenen Kultus. Das Priestertum führt die schon in der Magie keimhaft grundlegende rationale Regelung des Gemeinschaftslebens weiter durch Schaffung einer gegenüber der Magie völlig neuen religiösen Metaphysik und Ethik. Hierbei wirkt freilich auch maßgebend Propheten- und Laintum mit. Im Gegensatz zum Priester, der „als Glied eines vergesellschafteten Heilsbetriebes durch sein Amt legitimiert“ ist, wirkt der Prophet lediglich auf Grund eines „persönlichen Charisma“ ähnlich dem Zauberer, von dessen Magie er sich andererseits wieder dadurch abhebt, daß der Inhalt seiner Mission in „Lehre und Gebet“ besteht. Der Kampf zwischen Propheten und Priestern treibt die Entwicklung weiter. Die Priesterschaft hat die Aufgabe, die gegen prophetische Angriffe verteidigte ältere Lehre oder auch die von den Propheten übernommene siegreiche neue Lehre systematisch festzulegen und so kommt es zu dem soziologisch bedeutsamen „heiligen Wissen“ und zur „Dogmenbildung“. Demgegenüber sind „Predigt und Seelsorge“ nach Weber spezifische Mittel der prophetischen Tätigkeit, deren besonderes Wirkungsfeld die „Gemeinde“ ist. Weiterhin fällt bei dieser Entwicklung der Einfluß der Laienkreise bedeutend ins Gewicht. Damit kommt Weber zur Darstellung der Beziehungen zwischen der Religion und den verschiedenen Ständen und Klassen der Bauern, Kleinbürger, Beamten, Handwerker, Proletarier, Intellektuellen und Adeligen. Alle diese Stände haben nicht die gleichen Heilsbedürfnisse und

²⁶⁾ W. u. G. S. 245.

reagieren nicht auf die gleiche Weise auf die fortschreitende Rationalisierung des Lebens. So tragen auch nicht alle Schichten gleichermaßen zur Ausbildung der Weltreligionen bei. Vielmehr geben nach Weber gewisse Schichten mit ihrer Einstellung, wenn auch nicht allein unter Ausschluß der anderen und auch meist nicht für die ganze Dauer der geschichtlichen Entwicklung, den einzelnen Religionen das bestimmende Gepräge. „So war der Konfuzianismus die Standesethik einer literarisch gebildeten weltlich-rationalistischen Pfründnerschaft.“ „Der ältere Hinduismus wurde dagegen getragen von einer erblichen Kaste literarisch Gebildeter . . . Erst später trat ein nichtbrahmanischer Asketenstand ihnen konkurrierend zur Seite, und noch später, im indischen Mittelalter, trat im Hinduismus die inbrünstige sakramentale Heilandsreligiosität der unteren Schichten mit plebejischen Mystagogen auf den Plan. Der Buddhismus wurde von heimatlos wandernden, streng kontemplativen und weltablehnenden Bettelmönchen propagiert.“ „Der Islam war in seiner ersten Zeit eine Religion welterobernder Krieger . . . Im islamischen Mittelalter aber erlangte der kontemplativ mystische Suffismus . . . eine mindestens ebenbürtige Rolle.“ „Das Judentum war, seit dem Exil, die Religion eines bürgerlichen ‚Pariavolkes‘ . . . und geriet im Mittelalter unter die Führung einer ihm eigentümlichen literarisch-ritualistisch geschulten Intellektuellenschicht, welche eine zunehmend proletaroiden . . . Keimbürgerintelligenz repräsentierte.“ „Das Christentum endlich begann seinen Lauf als eine Lehre wandernder Handwerksburschen. Es war und blieb eine ganz spezifisch städtische, vor allem: bürgerliche Religion . . . in der Antike ebenso wie im Mittelalter und im Puritanismus“²⁷⁾. Dabei sind diese Schichten nicht zu verstehen als „Exponenten ihrer Berufs- oder materiellen ‚Klasseninteressen‘, sondern als ideologische Träger einer Ethik oder Erlösungslehre, die sich besonders leicht mit ihrer sozialen Lage vermählte“²⁸⁾.

Als soziologisch vor allem bedeutungsvoll betrachtet Weber dann die Wirksamkeit der Erlösungswege auf die Lebensführung²⁹⁾. Die Erlösung kann einmal als eigenes Werk aufgefaßt werden, als rituelles, soziales Tun oder als Selbstvervollkomm-

²⁷⁾ *Gesammelte Aufsätze* I. S. 239/40.

²⁸⁾ *W. u. G. S.* 293.

²⁹⁾ *W. u. G. S.* 301 ff.

nung, in deren Dienst die „Heilsmethodik“ steht. Aus der unermesslichen Fülle der durch sie erzeugten Zuständlichkeiten schält sich als eigentlich zentral die „Gnadengewißheit“ heraus, die den „bewußten Besitz einer dauernden einheitlichen Grundlage der Lebensführung bedeutet“. Während aus der passiven Auffassung des erstrebten Heilsgutes die „kontemplative Weltflucht“ folgt, ergibt sich für den Fall des „aktiven ethischen Handelns als Gottes Werkzeug“ die „wetablehnende“ und die Weber besonders interessierende „innerweltliche Askese“. Der andere Weg der Erlösung ist im Gegensatz zum eigenen Tun die Gnadenwirkung „ex opere operato“, die an bestimmte Voraussetzungen wie Glaube und Tugend gebunden, aber auch ganz freies Geschenk, „Prädestinationsgnade“ sein kann. Je verinnerlichter die Erlösungsreligiosität nun ist, um so tiefere Spannungen bedingt sie gegenüber den Realitäten der Welt, gegenüber dem Erwerbsstreben, dem politischen Handeln, der Sexualität, wobei natürlich die aktive Askese anders reagiert als die kontemplative Mystik³⁰⁾. So ergeben sich auch bestimmte typische Beziehungen der großen Weltreligionen zum weltlich-sozialen Leben³¹⁾. Damit klingen Webers Untersuchungen in das durch seine Anfangsstudie angeschlagene Grundmotiv aus: „Kapitalismus hat es auf dem Boden all dieser Religiositäten gegeben . . . Aber keine Entwicklung, auch keine Ansätze einer solchen, zum modernen Kapitalismus und vor allem keinen ‚kapitalistischen Geist‘, wie er dem asketischen Protestantismus eignete“³²⁾. „Nirgends ist der Stolz der prädestinierten Heilsaristokratie so eng mit dem Berufsmenschentum und mit der Idee: daß der Erfolg rationalen Handelns Gottes Segen erweise, verknüpft, nirgends daher die Wirkung der asketischen Motive auf die Wirtschaftsgesinnung so intensiv wie im Geltungsbereich der puritanischen Prädestinationsgnade . . . Mit zunehmendem Einströmen in den Alltag und in die Massenreligiosität wird der düstere Ernst der Lehre immer weniger ertragen, und als caput mortuum blieb schließlich im okzidentalischen asketischen Protestantismus jener Beitrag zurück, den speziell auch diese Gnadenlehre in der rational kapitalistischen Gesinnung: dem Gedanken der methodischen Berufsbewährung im Erwerbsleben als Einschlag zurückgelassen

³⁰⁾ W. u. G. S. 330 ff.

³¹⁾ W. u. G. S. 349 ff.

³²⁾ W. u. G. S. 360

hat³³⁾.“ Die anderen Religionen haben keinen solchen Beitrag aufzuweisen. In China, Japan, Tibet und Indien erhält die Religion ihren bestimmenden Charakter von literarisch gebildeten exklusiven Intellektuellen, deren ästhetisch-humanistisches Vornehmheitsideal oder passive, weltverneinende Einstellung der Entwicklung einer rationalen Ethik nicht zuträglich waren. Soweit bei den mittleren und unteren Schichten eine mystisch-gnostische Erlösungsreligiosität sich durchsetzen konnte, artete sie in Verehrung lebender Heilande aus, die der Rationalisierung abhold waren. Im Judentum hat sich auf der Grundlage eines genossenschaftlich organisierten Bürgertums eine eigenartige Sendungsprophetie gebildet, die starke Motive für die Entwicklung einer rationalen Lebensführung, selbst über das Judentum hinaus im ganzen abendländischen Kulturkreis bot. Zugleich entstand aber im Judentum, das als Gastvolk unter Fremden lebte, im Gegensatz zur prophetischen Ethik, eine zwiespältige Moral gegenüber Fremden und Volksgenossen und die Folge war das Aufkommen eines wucherischen Kapitalismus. Schließlich finden sich auch im „wetablehnenden Frühchristentum“ und im Katholizismus, für den das Erwerbsstreben „teils direkt bedenklich, teils wenigstens nicht positiv gottwohlgefällig war“, wenig Impulse zur Ausbildung einer rationalen Lebensführung³⁴⁾.

V.

Um uns über den eigentlichen Wert und die Bedeutung dieser Ergebnisse und Inhalte der Weberschen Religionssoziologie klar zu werden, müssen wir uns zunächst bewußt sein, was eigentlich als Aufgabe der Religionssoziologie zu gelten hat. Die soziologische Forschung rückt heute allenthalben von dem anfänglichen Universalismus und Soziologismus der Positivisten Comte und Spencer und der Marxisten ab, wonach die Soziologie als Haupt- und Grundwissenschaft alle geistig-kulturellen und auch die moralisch-religiösen Inhalte und Werte aus sozialen bzw. sozial-ökonomischen Bedingungen abzuleiten hatte. Man weist heute ziemlich allgemein der Soziologie ein spezielleres und engeres Aufgabengebiet zu, das darin besteht, empirisch und systematisch den Bereich der Gemeinschaftsbeziehungen und Gemeinschaftsgebilde nach ihrer Struktur und Gestaltung darzu-

³³⁾ W. u. G. S. 229/30.

³⁴⁾ W. u. G. S. 349 ff. und *Gesammelte Aufsätze*.

stellen und schließlich noch die Frage der soziologischen Mitbedingtheit der geistig-kulturellen Inhalte zu behandeln³⁵⁾. Man will also zwar die soziologische Methode wie auf die anderen geistigen Inhalte so auch auf die Religion anwenden, um die gegenseitige Verflechtung von Religion und Gemeinschaftsleben herauszustellen, weiß aber, daß das nicht die einzige Art der Religionsbetrachtung ist und daß das Recht der Religionswissenschaft und Theologie nicht angetastet werden darf. Diese systematischen Disziplinen betrachten die Religion unabhängig von allen Beziehungen des Gemeinschaftslebens lediglich auf ihren immanenten Sinn und Bedeutungsgehalt hin. Darüber hinaus aber bedarf es der religionssoziologischen Methode, um auch die religiösen Inhalte in ihrer tatsächlichen Verschlungenheit mit dem Gemeinschaftsleben zu sehen. So verstanden ist die religionssoziologische Methode auch auf dem Standpunkt der christlichen und katholischen Ideenwelt zu bejahen, wo ja im Sinne des Grundsatzes: *gratia supponit naturam* das Natürliche überhaupt und damit auch die Voraussetzungen des Gemeinschaftslebens von größter Bedeutung sind für ein darauf aufbauendes und zur Auswirkung kommendes religiöses und übernatürliches Leben. Die Religionssoziologie ist also berechtigt als Wissenschaft mit dem Gegenstands- und Aufgabenbereich, die Formen der religiösen Vergemeinschaftung, wie überhaupt die wechselseitigen Einflüsse und Beziehungen zwischen der Religion und den Erscheinungen des Gemeinschaftslebens nach ihrem Sinn, ihrer Struktur und Entwicklungsgesetzlichkeit in empirischer und prinzipieller Hinsicht zu durchforschen. Gemessen an diesen grundlegenden Gesichtspunkten haben wir den Inhalt der Weberschen Religionslehre kritisch zu würdigen.

Weber hat den einseitigen Universalismus und Soziologismus des materialistischen Positivismus und Marxismus überwunden, der die sozialen oder sozial-ökonomischen Faktoren dominierend und selbst die moralisch-religiösen Inhalte tragend und schaffend in den Mittelpunkt gestellt hatte. Das ist Webers besonderes Verdienst. Freilich zeigt sich in anderer Weise auch bei ihm wieder die Gefahr des Soziologismus, wenn er die durch

³⁵⁾ Vgl. Th. Geiger, *Soziologie, Hauptrichtungen, Aufgaben, Verfahren*, in: Handwörterbuch der Soziologie, hrsg. v. A. Vierkandt. Stuttgart 1931 S. 568 ff.; vgl. dazu auch die Arbeiten von Wach, Spranger, Vierkandt.

eine entsprechende rational gefaßte Religiosität bedingte ganze rationale Lebensart bestimmend in den Vordergrund rückt und schließlich die Religion nach ihrem ganzen Inhalt und Umfang rein rational und soziologisch innerhalb eines umfassenden immanenten Bedingungs- und Zweckzusammenhangs des natürlichen menschlichen Zusammenlebens verstehen will. Nachdrücklich macht Krauskopf auf die Spuren des mit dem Rationalismus verbundenen Soziologismus bei Weber aufmerksam⁸⁶⁾.

Ferner gehört streng genommen eigentlich nicht, worauf auch Wach hinweist, zum Aufgabengebiet der Religionssoziologie die Darstellung der Beziehungen zwischen der Religion und der Wirtschaft bzw. Wirtschaftsgesinnung, denen Weber vorzüglich sein Interesse zuwendet. Allerdings kommt — das spricht wieder für Webers Unternehmen — für die religionssoziologische Forschung dem Verhältnis der Religion mit ihren ethischen Impulsen zu den wirtschaftlichen Mächten vor allem insofern eine wesentliche Bedeutung zu, als die Struktur des sozialen Lebens heute grundlegend bestimmt und bedingt ist durch die ganze Art der Wirtschaftsgesinnung. Auch nach Wach wird die Wirtschaftsgesinnung zum soziologischen Problem, „insofern sie in Verbindung und Wechselwirkung mit den Organisationen gesehen wird: die Wirtschaftsgesinnung eines Standes ist ebenso wie die Religiosität einer bestimmten Gruppe ein (wirtschafts- bzw. religions-)soziologisches Problem“⁸⁷⁾.

Aber all diese und ähnliche Ausstellungen können nicht das wirkliche Verdienst Webers um die Religionssoziologie schmälern. Webers Forschungen enthalten eine Fülle bleibender Erkenntnisse und Anregungen im Sinne der obigen Aufgabenbestimmung der Religionssoziologie. Hierher gehört eine Typologie der ihrer Entstehung und Entwicklung, ihrer Struktur und ihrem Sinne nach wesentlich religiösen Gemeinschaftsbildungen, in denen die Verbindung von Religion und Gemeinschaftsleben besonders eng ist. In Erwägung kommen etwa für die Durchführung der Betrachtung dieser Gebilde und Formen Fragen nach ihrer Entstehung, nach ihrer Struktur, nach den sie tragenden oder durch sie vermittelten Impulsen oder Motiven, Werten und Intentionen, nach der Art der Verknüpfung und Stellung ihrer Glieder, sowie nach den Wechselbeziehungen

⁸⁶⁾ *Religion und Gemeinschaftsmächte* S. 6.

⁸⁷⁾ *Wach, Einführung* S. 90.

zu anderen Formen und Gebilden der gleichen oder verschiedener Art. Weber gibt in dieser Hinsicht die mannigfachsten Anregungen in seinen Untersuchungen über die Entstehung der Religionen, über die Weltreligionen, die religiösen Bünde, Kasten, über Mönchtum, Kirche, Sekte, Gemeinde und ähnliche religiöse Gebilde, die in verschiedenster Weise auf Vergemeinschaftung und Organisierung hin veranlagt sind, angefangen von einem größten Ausmaß äußerlich-rechtlicher Ordnung bis zum ausgesprochenen Individualismus sektiererischer Frömmigkeit. Die religiösen Vergesellschaftungen und Gemeinschaften werden von Weber zum Typus der Herrschaftsverbände gerechnet; er betrachtet sie daher unter dem Gesichtspunkt, „welche Legitimitätsgrundlage die Herrschaft für sich in Anspruch nimmt“, und unterscheidet sie demgemäß nach dem Schema: „Charisma“, „Traditionalismus“ („Veralltäglichung“), „Rationalismus“³⁸⁾. Bezeichnende Beispiele in dieser Hinsicht sind die Definitionen und die Gegenüberstellung von Kirche und Sekte: Die Kirche ist „Anstalt“, deren „gesetzte Ordnungen innerhalb eines angebbaren Wirkungskreises jedem nach bestimmten Merkmalen angebbaren Handeln (relativ) erfolgreich oktroyiert werden können“. Die Sekte dagegen ist „Verein“, dessen „gesetzte Ordnungen nur für die kraft persönlichen Eintritts Beteiligten Geltung beanspruchen.“ „Die ‚Kirche‘ ist von der ‚Sekte‘ im soziologischen Sinne dieses Wortes dadurch unterschieden: daß sie sich als Verwalterin einer Art von Fideicommisses ewiger Heilsgüter betrachtet, die jedem dargeboten werden, in die man — normaler Weise — nicht freiwillig, wie in einen Verein, eintritt, sondern in die man hineingeboren wird, deren Zucht auch der religiös nicht Qualifizierte, Widergöttliche unterworfen ist, mit einem Wort: nicht, wie die ‚Sekte‘ als eine Gemeinschaft rein persönlich charismatisch qualifizierter Personen, sondern als Trägerin und Verwalterin eines Amtscharisma“³⁹⁾. Über das Mönchtum und seine Entwicklung heißt es: „Die Dinge liegen ähnlich wie bei der ‚Veralltäglichung‘ des Charisma überhaupt: sobald sich die exstatische oder kontemplative Vereinigung mit Gott aus einem durch charismatische Begabung und Gnade erreichbaren Zustand Vereinzelter zu einem Gegenstand des Strebens Vieler und, vor allem zu einem durch angebbare asketische Mittel erreichbaren.

³⁸⁾ *Gesammelte Aufsätze* I. S. 267 und W. und G. S. 779 ff.

³⁹⁾ W. und G. S. 28/29 und S. 783/84.

also erwerbbaaren Gnadenstande entwickelt, wird die Askese Gegenstand methodischen „Betriebs“⁴⁰⁾.“

Hier erhebt sich auch die von Weber unternommene religionssoziologische Aufgabe einer Typologie der religiösen Führer, der magisch oder charismatisch Begabten, der Propheten, Priester oder anderer nach Begabung und Berufung hervorragender Persönlichkeiten, unter deren bestimmendem Einfluß die Religionen besonders in der Periode ihrer geschichtlichen Entwicklung stehen. Trotz aller persönlichen Originalität und schöpferischen Produktivität erweisen sich diese führenden Gestalten nach ihrer Herkunft und Verwurzelung im Volk stets irgendwie soziologisch bedingt wie nach Seiten ihrer Wirksamkeit für das Gemeinschaftsleben höchst bedeutungsvoll, indem sie die religiösen Nöte und Sehnsüchte ihrer Mitmenschen am tiefsten verstehen und in bestimmte Formen ausprägen. Ihre soziale Stellung, die soziologische Bedingtheit und Wirksamkeit ihres Werkes, die Beziehungen und Funktionen ihrer Persönlichkeit innerhalb der Gefolgschaft, ihre Predigt und Seelsorge erfahren von Weber eingehende Erörterung. Weber hat mit all diesen Bestimmungen großen Einfluß auf die Religionssoziologie der Folgezeit ausgeübt, wie die Arbeiten seiner Freunde und Schüler Troeltsch, Sombart, Scheler zeigen. Selbst darüber hinaus hat er damit auf katholischem und protestantischem Boden sehr anregend gewirkt, wenn hier auch seine Ansichten eine notwendige Richtigstellung erfahren müssen. Für die katholische Kirche und ihre Institutionen, insbesondere ihr Ordenswesen und Führertum ist zu betonen, daß diese primär aus religiösen, transzendenten Ideen und Kräften erklärt werden wollen und müssen. „Die Eigenart der Wechselbeziehungen zwischen der Person Christi und den Gliedern der Kirche schließt es aus“, so betont Gundlach⁴¹⁾, „diese Beziehungen etwa unter die Max Weberschen Kategorien des ‚Zweckrationalen‘, des ‚Wertrationalen‘ oder ‚Charismatischen‘ zu bringen; auch die Kategorie des ‚Führers‘ reicht nicht aus . . . Von den Gliedern her gesehen ist der Zusammenhang mit Christus wegen seiner universalen Eigenart als gottmenschlicher Erlöser einerseits ein geschuldeter und in diesem Sinne gesetzhaft, andererseits aber ein auf freiwilliger Anerkennung beruhender, da Christus ja Personen, geistig sittliche We-

⁴⁰⁾ W. und G. S. 787.

⁴¹⁾ Artikel *Orden* im Handwörterbuch der Soziologie S. 400.

sen binden und die Kirche auch auf die Verantwortlichkeit und Mitverantwortlichkeit aller Glieder aufbauen will. Man sieht, wie einerseits auch die Kategorien ‚Anstalt‘, ‚Gemeinschaftsverbände‘ und andererseits auch die Kategorien ‚Genossenschaft‘ an das eigenartige soziologische Wesen der Kirche nicht ganz heranreichen“. In vorsichtiger Weise sucht neben anderen katholischen Autoren C. Feckes unter soziologischen Gesichtspunkten dem Wesen der Kirche nachzuspüren⁴²⁾. Von protestantischem Standpunkt aus stellt D. Bonhoeffer fest, daß die Kirche eine Gemeinschaft sui generis ist, in der die soziologischen Grundtypen: Gesellschaft, Gemeinschaft, Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden sind⁴³⁾.

Die Betrachtung der religiösen Gemeinschaftsformen ist aber nicht, wie F. K. Schumann will, der einzige und ausschließliche religionssoziologische Gegenstand⁴⁴⁾. Ein weiterer wichtiger von Weber behandelter religionssoziologischer Fragenkomplex bezieht sich auf das Verhältnis der Religion bzw. der religiösen Gemeinschaftsformen zu den profanen Gemeinschaftsbildungen. Weber sieht richtig, daß es keine allgemeine Formel für dieses Verhältnis gibt, sondern daß es sich um überaus komplizierte Wechselbeziehungen handelt, die nur durch sorgfältige Einzeluntersuchungen ergründet werden können. Wenn Weber auch Gegner der einseitigen Theorie von der ausschließlichen soziologischen Bedingtheit der Religion ist, so weiß er doch, daß diese in mancher Hinsicht und in gewissen Grenzen recht hat. So trägt er dem Einfluß der sozialen Sphäre auf die Religion weitgehend Rechnung. Die religiösen Vorstellungen, besonders die Göttergestalten im Umkreis der Natur- und Kulturreligionen tragen irgendwie den Stempel biologischer, ökonomischer, politisch-staatlicher Bedürfnisse, Interessen und Verhältnisse, deren Verkörperungen sie darstellen. Der Mensch drückt nun einmal seine religiösen Ideen und Gefühle in Bildern und Formen der alltäglichen Lebenserfahrung der Umwelt und Mitwelt aus; wie leicht ist da die Gefahr gegeben, daß er Bild und Sache verwechselt. Weber zeigt vor allem auch, wie die auf sozialökonomischen Verhältnissen,

⁴²⁾ *Das Mysterium der hl. Kirche*, Paderborn 1934 S. 192—222.

⁴³⁾ *Sanctorum Communio*, Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Berlin 1930.

⁴⁴⁾ *Zur Grundfrage der Religionssoziologie*, Zeitschrift für systematische Theologie, 1926/27.

auf Tätigkeit, Besitz, Bildung sich gründenden Klassen, Stände, Berufe mitbestimmend auf den Charakter der Weltreligionen und auch des Christentums einwirken. Alle diese Volksschichten haben verschiedene religiöse Dispositionen und Bedürfnisse und zeigen sich in verschiedenem Maße aufgeschlossen und empfänglich gegenüber neuen religiösen Ideen, die von ihnen unter Umständen ein entsprechendes neues Gepräge erhalten. Es ist klar, daß die religiösen Interessen der sozial Vornehmen, etwa der einer denkenden Erfassung der Welt und der Kontemplation hingegebenen Intellektuellen Indiens, in ganz anderer Richtung verlaufen als die der werktätigen Massen und der mehr erlösungsbedürftigen unteren Schichten. Der Beamte versteht seine religiösen Pflichten vornehmlich als amtliche und soziale Standespflichten. Den politisch herrschenden Schichten liegen die Ideen der Sünde, Erlösung, Demut an sich so wenig, wie dem Kriegerstand das Anliegen einer rationalen religiösen Ethik. Das naturgebundene Bauerntum dagegen ist wieder mehr zugänglich für magisch-religiöse Betätigung gegenüber den in und über der Natur verborgenen Kräften⁴⁵⁾. Solche und ähnliche Dinge wurden von der positivistisch-materialistischen Religionssoziologie einseitig als die Religion tragende Bedingungen hingestellt. Die heutige Religionssoziologie setzt zumeist an diese Stelle biologische Momente, namentlich den zentralen Begriff der Rasse als die Religion vor allem bestimmenden Faktor⁴⁶⁾.

Demgegenüber weist nun Weber aber auch umgekehrt die überragende Bedeutung der Religion für die soziale Sphäre nach. Religion selbst besagt ja (nach der Ableitung von religare) Gottesgemeinschaft und darum begründet sie Gemeinschaft mit allem gottgeschaffenen Sein und Tun der Um- und Mitwelt. Das besagt auch der scholastische Grundsatz: *Conjunctio hominis cum deo est conjunctio hominum inter sese*. Schon auf primitiven Stufen erscheinen alle wichtigen Ereignisse und Betätigungen im Familien-, Stammes- und Volksleben durchweg mit religiösen Vorstellungen, Gebräuchen und Einrichtungen umkleidet. Aber auch

⁴⁵⁾ W. u. G. S. 267 ff.

⁴⁶⁾ So die von der Lebensphilosophie ausgehenden O. Spengler, L. Frobenius, E. Bergmann, W. Hauer, die Vertreter der deutsch-völkischen Religion wie P. de Lagarde, A. Bonus, F. Gogarten und schließlich die Rassentheoretiker L. Cumpulowicz, G. Ratzenhofer, H. St. Chamberlain, L. Schemann, L. Woltmann, H. Wirth u. a.

auf höheren Stufen zeigt sich der beherrschende Einfluß der Religion, wie die großen religiösen Weltanschauungssysteme mit ihren sozial-ethischen bedeutungsvollen Begriffen beweisen. Wir müssen es Weber danken, daß er die soziologische Wirksamkeit der theoretischen Seite der Religion, der Gottesvorstellungen, der Dogmatik, des hl. Wissens, der Erlösungsideen nachhaltig hervorkehrt im Gegensatz zu der auf das Gefühl eingestellten Religionssoziologie, etwa der Durkheim-Schule in Frankreich und auch moderner deutscher Religionssoziologen, die einseitig den Nachdruck auf die praktische Seite der Religion legen. Die Wirksamkeit der Religion zeigt sich in der zusammenschließenden Kraft im Stammes- und Völkerleben, sowie in dem religiös-ethischen Einfluß auf das Verbands-, Standes-, Klassenwesen.

Es ist das Verdienst Webers, diese Dinge sichtbar gemacht zu haben. Aber doch befriedigen seine Ausführungen nicht vollkommen, weil er infolge seines Rationalismus das eigentliche transzendente Wesen der Religion verkennt. Das kommt zum Ausdruck in seinem zentralen Anliegen, nachzuweisen, daß nirgendwo sonst von den Weltreligionen in solchem Maße Impulse und Motive ausgegangen sind für die Ausbildung der modernen rationalen Lebensführung wie vom Protestantismus bzw. vom Puritanismus. Für manche protestantische Sekten trifft das sicher zu, daß sie bei Verlust des ursprünglichen christlichen Glaubensgutes dem profanen Rationalismus verfallen sind und dementsprechend zur Heraufführung der rationalistisch-liberalistischen Epoche des sozial-kulturellen Lebens im Abendlande beigetragen haben⁴⁷⁾. Jede Degeneration auf religiösem Gebiet zieht ja ohne weiteres eine solche in der sozialen Sphäre nach sich, worauf auch Tönnies und Dawson aufmerksam machen⁴⁸⁾. Indirekt ist damit auch von Weber die Erhabenheit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre bewiesen, die durch das Festhalten an den ewigen transzendenten Normen und dem übernatürlichen religiösen Inhalt tatsächlich einen gewissen Halt bot gegenüber dem Überhandnehmen des Rationalismus und Kapitalismus. Das Tragische ist aber, daß sich Weber verleiten läßt, die Religion

⁴⁷⁾ Auch HOLL gibt für manche protestantische Sekten den Rationalismus zu, während er für den Calvinismus Webers Forschungsergebnis bestreitet: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2-3, I. Bd., Tübingen 1923.

⁴⁸⁾ Dawson, *Die wahre Einheit der europäischen Kultur*, Regensburg o. J.

überhaupt zu sehr unter dem Gesichtspunkt des Rationalen zu sehen. Dieser sein Rationalismus und in Verbindung damit sein Historismus, Psychologismus und Soziologismus tragen letzten Endes die Schuld, daß sein Werk trotz umfassendster bewundernswerter Sachkenntnisse und wissenschaftlicher Leistungen der rechten Tiefe und Fruchtbarkeit ermangelt. So erklärt es sich, warum Weber die Ausbildung der Religionssoziologie als selbständigen Wissenschaftszweiges nicht so gefördert hat, wie man das bei dem Umfang seiner religionssoziologischen Arbeiten erwarten könnte⁴⁹).

⁴⁹) Krauskopf (*Religion und Gemeinschaftsmächte* S. 6) geht in seinem Urteil noch weiter: „Es scheint, als ob der Rationalismus von Weber, der die rationalen Kategorien des Soziologischen in der Religion überbetont und so Spuren eines Soziologismus an sich trägt, die Ausbildung einer selbständigen Religionssoziologie gehemmt hat.“