

# **DIE RELIGIONSZOLOGIE MAX WEBERS UND EMILE DURKHEIMS: EIN BLEIBENDER GEGENSATZ**

**Gottfried Küenzlen**

Universität der Bundeswehr, München

UDK 316:2

316:282

316:253

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 18. 4. 1995.

**D**ie Rückbindung an die "Klassiker" – generelles Merkmal gegenwärtiger soziologischer Selbstvergewisserung – gilt insbesondere für die Religionssoziologie: die Analysen, die Formulierungen der jeweiligen Fragestellungen und Theorieannahmen erfolgen weithin in expliziter Rückbindung an die Klassiker der Religionssoziologie. Dies gilt insbesondere für Max Weber und Emile Durkheim. Hier gilt es zunächst zu betonen: Für beide ist die Frage nach der Religion nicht Beiwerk, sondern zentrierender Gehalt des Gesamtwerkes. Aber in grundsätzlich unterschiedlichem Zugriff werden von Weber und Durkheim Stellung und Bedeutung der Religion in Kultur und Gesellschaft bestimmt. Es begegnen uns zwei Klassiker, deren Religionssoziologie bleibende und nicht vermittelbare Gegensätze markieren. Dies wird insbesondere deutlich an der Frage, welche kultur- und gesellschaftsbestimmende Kraft die Inhalte einer Religion gewinnen können und wie es um das Verhältnis von Religion und neuzeitlicher Wissenschaft bestellt ist.

## **1. VOM INTERESSE DER SOZIOLOGIE AN IHREN KLASSIKERN**

**S**tudiert man heutige religionssoziologische Veröffentlichungen<sup>1</sup>, die über isolierte Einzelfragen hinausgehen, so fällt schnell auf: Die Analysen, die Formu-

---

1

In memoriam Friedrich Tenbruck. – Die Anregung zu diesem Beitrag und die Formulierung seiner

lierungen der jeweiligen Fragestellungen und besonders der Theorieannahmen erfolgen weithin in breiter und ganz expliziter Rückbindung an die Klassiker der Religionssoziologie. Dies gilt insbesondere für Max Weber, zunehmend auch für Georg Simmel, gilt aber auch für Emile Durkheim, wohingegen die Berufung auf Karl Marx in den letzten Jahren eher zurücktrat, der freilich als religionssoziologischer Gewährsmann der "Kompensationsthese", sofern sie noch Vertretung findet, in Anspruch genommen wird.

Diese Rückbindung an die Klassiker ist freilich ein generelles Merkmal gegenwärtiger soziologischer Selbstvergewisserung. Ein erstaunlich-nichtselbstverständlicher Vorgang freilich, denn gerade der Klassiker, auf dessen Werk sich heutige Soziologie und zwar weltweit, in gegenwartsbezogener Absicht am stärksten bezieht, nämlich Max Weber, sprach von der prinzipiellen historischen Überholbarkeit und deshalb Vergänglichkeit der Soziologie als Kulturwissenschaft; und dies eben nicht nur in dem selbstverständlichen Sinne, daß Einzelkenntnisse im Wissenschaftsprozess ständig durch neue überholt würden, vielmehr, daß Überholbarkeit und Vergänglichkeit in der Eigenart von Kultur- und Sozialwissenschaften selbst begründet liege; denn "das Verhältnis von Begriff und Begriffenem in den Kulturwissenschaften bringt die Vergänglichkeit jeder ... (begrifflichen) Synthese mit sich". (1)

Anders gewendet: es ist der geschichtliche Charakter der Wertbeziehung, welche "Auswahl und Formung" der soziologischen Fragestellung bestimmt, der eben deshalb die Sozialwissenschaften zwingt "ihren Standort und ihren Begriffsapparat zu wechseln, wenn das Licht der großen Kulturprobleme weitergezo-gen ist". (2)

Sicherlich ließe sich zunächst eher pragmatisch mit Johannes Weiß argumentieren, daß die anhaltende Rückbindung der Soziologie (und eben auch der Religionssoziologie) an ihre Klassiker, die Möglichkeit sozialwissenschafts-interner Kommunikation eröffnet, genauer: "die Mediatisierung der innerwissenschaftlichen Kommunikationen und Kontroversen über die von jenen Klassikern angebotenen Begrifflichkeiten und Theoreme, methodologischen Reflexionen und sachlichen Einsichten". (3)

Sodann aber, über dieses Argument hinausweisend, könnte das anhaltende Interesse der Religionssoziologie an ihren Klassikern darauf verweisen, daß sie den soziologischen Zugang der Klassiker zur Religion eben nicht als vergangen verabschiedet, sondern in ihm auch noch gegenwartsbezogen das gültige Instrumentarium, die gültige Synthese von "Begriff und Begriffenem" sieht. Hierzu freilich bedürfte es sorgfältiger Untersuchungen, in denen die zeitbedingttüberholten Einzelerkenntnisse der Klassiker ebenso identifiziert werden müßten, wie vor allem die Frage thematisiert würde: worin unterscheidet sich

---

Grundlinie geht zurück auf den Aufsatz von F. Tenbruck: Religionssoziologie – damals und heute. (F. Tenbruck, 1991).

Insbesondere aber verdankt sich die genauere Fassung des Beitrags intensiven Gesprächen, die ich mit Friedrich Tenbruck (1919-1994) noch habe führen können.

die soziale und kulturelle Lage, in welche die Religion zur Zeit der Klassiker gestellt war, von unserer Gegenwart und worin besteht durch solche historische Kulturdifferenz hindurch die mögliche Gültigkeit des Erbes der Klassiker. Dazu gehört dann auch die Rekonstruktion nicht nur der Inhalte des jeweiligen religionssoziologischen Werkes, wozu, im Fall von Weber und Durkheim zahlreiche Einzeluntersuchungen und Gesamtinterpretationen vorliegen, dazu auch werkgeschichtliche Studien, in welchen die Verortung der Religionssoziologie im jeweiligen Gesamtwerk des Klassikers festgestellt wird; vor allem geht es auch um die Erforschung der geistigen, wissenschaftsgeschichtlichen und national-kulturellen Herkunftsgeschichte, in welche das jeweilige Werk gestellt ist, wie insbesondere um das Studium der Quellen, aus denen in Anknüpfung oder Widerspruch das Werk erwachsen ist.

Erst ein solcher Zugang eröffnet den Blick nicht nur auf die Bedeutung des jeweiligen Werkes in seinem historischen Ort, sondern auf die ganz andere Frage: Wie wir denn, in Distanz oder Nähe zu den Klassikern, die *gegenwärtige* Lage von Religion in einem soziologischen Zugriff genauer fassen und verstehen können.

So sehr dies den erkenntnisleitenden Hintergrund der hier vorgelegten Ausführungen zu Weber und Durkheim bildet, ist ihr unmittelbarer Anspruch sehr viel bescheidener: Es geht um eine erste Annäherung an die eben beschriebene Aufgabe; hier zunächst um eine recht kurze Skizze der historischen und geistigen Lagen, in die Webers und Durkheims Religionssoziologie eingebunden war, um dann die Grundfragen des jeweiligen Werkes klarer herauszustellen; dies mit dem Ziel aufzuweisen, daß in Weber und Durkheim zwei Klassiker begegnen, deren Religionssoziologie bleibende und nicht vermittelbare Gegensätze markieren.

## **2. GRUNDLINIEN DER RELIGIONSZOLOGIE WEBERS UND DURKHEIMS**

Zunächst freilich gilt es die *Gemeinsamkeiten* der Weberschen und Durkheim'schen Religionssoziologie festzuhalten, auf deren Hintergrund sich erst der Gegensatz herausstellt.

Hier ist zunächst als fundamentaler Befund festzuhalten: Für beide ist die Frage nach der Religion nicht Beiwerk, sondern zentrierender Gehalt des Gesamtwerkes. Weit entfernt Religionssoziologie als eben auch möglichen Gegenstand der Soziologie im Sinne einer Bindestrich-Soziologie oder gar als bloße Marginalie zu betreiben, ist für beide Religionssoziologie konstitutiv für das Gesamtwerk. Dies gilt am klarsten für Max Weber, schon ausweislich der äußeren Tatsache, daß religionssoziologische Fragestellungen sein gesamtes Lebenswerk bis in die letzten Wochen seines Lebens hinein kontinuierlich bestimmt haben; vor allem aber war es die Logik der inneren Entwicklung seines religionssoziologischen Denkens, die ihm stets die neuen Horizonte, in die ihn der Fortgang seines Werkes führte, erschlossen hat – und noch die Arbeiten, die religionsso-

ziologischer Thematik ganz fern scheinen, wie etwa die Untersuchungen zur Psychophysik des Arbeitslebens, erwachsen aus Fragen, die sich ihm am Ende seiner "Protestantischen Ethik" neu stellten; vor allem nötigten ihn seine Arbeiten zur "Wirtschaftsethik der Weltreligionen" in den dortigen systematischen Kapiteln "Einleitung" und "Zwischenbetrachtung" das Herzstück seines kultursoziologischen Denkens zu formulieren. (4)

Zunächst liegen die Dinge bei Durkheim werkgeschichtlich ganz anders. Seine Hauptwerke "De la Division du Travail Social" (1893), "Les Régles de la methode Sociologique" (1895) "Le Suicide" (1897) sind längst erschienen, als er erst 1912 als Spätwerk "Les Formes élémentaires de la vie religieuses" veröffentlichte. Festgefügt steht also seine Auffassung von Gesellschaft und der Wissenschaft von ihr, der Soziologie, als er sich der Frage nach der Religion soziologisch zuwendet. Doch ist die soziologische Auffassung von der Religion der Schlußstein und insoweit zentraler Fixpunkt seiner Gesamtsoziologie, die ohne diese unsicher und nicht konsistent bliebe. Anders also als Weber, dessen Werk mit seinen religionssoziologischen Fragen stets kontinuierlich verknüpft war und in bestimmtem Sinne aus diesen erwuchs, formuliert Durkheim in seinem Spätwerk deshalb eine Soziologie der Religion, um seiner vorher gewonnenen Theorie der Gesellschaft ein letztes, dann freilich entscheidendes Fundament zu geben.

Doch liegt es nicht nur in der inneren Logik oder Konsistenz des Werkes selber, der den Klassikern der Soziologie, so auch Durkheim und Weber die Religion als zentrale Frage aufzwang. Die Stellung der Religion in der Kultur, genauer die Frage nach ihrem endgültigen Absterben oder ihrer doch möglichen Zukunft, war im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die zentrale Kulturfrage.

Die Frage nach der Religion als einer zentralen Kulturfrage stellte sich freilich in den national-kulturellen Kontexten Frankreichs und Deutschlands und so auch für Durkheim und Weber unterschiedlich dar, wobei folgende Hinweise genügen müsen. Zur Zeit Durkheims hat – wie R. Aron formuliert – der "wenn nicht ewige, so doch dauerhafte Kampf – er füllte einige Jahrhunderte der französischen Geschichte aus – zwischen der katholischen Kirche und der laizistischen Bewegung" (5), als Kampf zwischen Ultramontanismus und Laizismus in der dritten französischen Republik einen dramatischen Höhepunkt. Der Professor der Philosophie Durkheim stand hier ganz in der laizistisch-aufklärerischen Tradition Frankreichs, der alle historische Religion vor dem Forum der wissenschaftlichen Rationalität als überwunden galt. Er stand in der Tradition Auguste Comtes und Ernest Renans, in welche nicht nur die aufklärerische Religionskritik als fester Bestandteil einging, in der es dann vielmehr darum ging, geleitet vom Glauben an die neue Macht, die Wissenschaft, eine neue, nach den Umbrüchen der Revolution notwendige positive Moral, Gesellschaftslehre und schlußendlich also eine neue Gesellschaft zu begründen.

Vielschichtiger, wenngleich nicht weniger andrängend, läßt sich die Lage der Religion in Deutschland um die Jahrhundertwende beschreiben. Auch hier wirkten Religionskritik und naturwissenschaftlich begründeter Materialismus nunmehr in die Breite, wobei man nur an die ungeheuere Wirkung von Ernst Haeckels "Welträtself" (1899) oder auch an die teilweise mit über hunderttausend-

facher Auflage verbreiteten Bände der Reihe "Kosmos" zu erinnern braucht. Hinzuweisen ist auf die noch in Blüte stehende Formen des säkularen Glaubens des 19. Jahrhunderts, wie er als politischer Glaube an die Nation oder Revolution als letzter Wert auftrat. (6) Sodann stand jede Beschäftigung mit Religion im Schatten Nietzsches, dessen Christentumskritik nicht nur, sondern dessen Diagnose der Gegenwart als der Zeit der zerfallenden Werte und des Nihilismus "als des unheimlichsten aller Gäste" die Radikalität aufklärerischer Religionskritik noch weit überhöhte. Schließlich aber bildet sich um die Jahrhundertwende in Deutschland, jenseits des überlieferten Kirchenchristentums und seiner Gegen-tradition: der aufklärerisch-religionskritischen Rationalität, ein neues positives Interesse an Religion, das in den vielfältigen Formen einer frei vagierenden Religiosität Erfüllung suchte, worüber Carl Christian Brys Buch "Verkappte Religionen" anschaulich unterrichtet. (7)

Diese wenigen Hinweise müssen genügen, um zu zeigen, daß die Frage nach der Religion, wenngleich in unterschiedlicher Form, zentral gestellt war; dabei ist die Einsicht entscheidend, daß es hier nicht um bloße neuere Religionsgeschichte geht, vielmehr mit der Frage nach der Religion und der Stellung zu ihr die ganze andere Frage sich verband, nämlich: was bedeutet das Schicksal der Religion für das Fundament und die Zukunft von Kultur und Gesellschaft?

Und eben dies bestimmt auch den Kern der Religionssoziologie Webers und Durkheims, wobei ich mich zunächst *Durkheim* zuwende. Wie schon vermerkt, ist auch für Durkheim Religionssoziologie nicht Beiwerk, sondern konstitutiver Schlußstein seines Gesamtwerkes. Die Durkheimsche These ist weithin bekannt und kann hier in nur wenigen Sätzen resümiert werden: Religion, als soziale Tatsache, ist nicht nur mit Gesellschaft eng verwoben, vielmehr ist Religion eine notwendig-unabdingbare Funktion jeder Gesellschaft. Religion und Gesellschaft sind untrennbar. Religion symbolisiert die transindividuelle Macht der Gesellschaft über den einzelnen, sie sichert die Bindung der einzelnen Gesellschaftsmitglieder an das gesellschaftlich Ganze; die Gesellschaft als das Heilige, weil dem einzelnen stets übermächtig Vorgeordnete, bedarf symbolischer Sakralisierung, welche die Religion leistet. So feiert die Gesellschaft in der Religion letztlich sich selbst und die Religion ist als soziale Integration Erfüllung des Bedürfnisses nach solidarischer Zusammengehörigkeit durch die Präsenz überindividueller Gefühle und Vorstellungen (*Sentiments et Réprésentations*).

Dabei sind die *Inhalte* in welchen die Religion ihre Aufgabe sozialer Integration erfüllt, sekundär, historisch und kulturell relativ und wechselnd; das Bleibende der Religion, ist ihre Aufgabe sozialer Integration. Der Wechsel der Religion, die Inhalte des jeweiligen Glaubens der wechselnden Religionsgeschichte sind nur Reflex des Wandels der Gesellschaft. Die Götter kommen und gehen, das Bleibende aber ist die Heiligkeit der Gesellschaft als der über den einzelnen herrschenden Macht und ihre Notwendigkeit, die einzelnen Gesellschaftsmitglieder an sich zu binden. "Es gibt also – resümiert Durkheim im Schlußkapitel der 'Formes élémentaires de la vie religieuse' – in der Religion etwas Ewiges, dazu bestimmt, alle partikularen Symbole, mit denen das religiöse Denken sich abwechselnd umgeben hat, zu überdauern. Es kann keine Gesellschaft geben,

die nicht das Bedürfnis verspürte, in regelmäßigen Abständen kollektive Empfindungen und Ideen, die ihre Einheit und Persönlichkeit bilden, zu unterhalten und zu bekräftigen." (8) Der berühmte Satz Durkheims "wir müssen zwischen Gott und der Gesellschaft wählen", mußte auf dem Hintergrund der geistig-kulturellen Lage Frankreichs, die vom Kampf zwischen Laizismus und Ultramontanismus geprägt war, zwar sicherlich wie ein Sprengsatz wirken; Durkheim selbst sah in diesem Satz nur die Beschreibung einer sinnlosen Alternative, "Weil – wie er im Anschluß an diesen Satz in der Schrift 'Sociologie et Philosophie' fortfährt – ich in Gott nur die verklärte und symbolisch gedachte Gesellschaft erblicke". (9)

In der Logik dieses Zusammenhangs von Religion und Gesellschaft liegt auch begründet, wie Durkheim das Verhältnis von *Wissenschaft und Religion* bestimmt. Zunächst, so Durkheim, – dies noch ganz im Zusammenhang mit dem eben Gesagten, – zeige die Wissenschaft, etwa als Religionswissenschaft (wie Durkheim selbst am Beispiel des australischen Totemismus aufgewiesen glaubte), daß Religion Transfiguration der Gesellschaft ist; sie verbürgt und, daß auch eine künftige Gesellschaft ihre Götter als der Verklärung kollektivgesellschaftlicher Wirklichkeit hervorbringen wird. Die Wissenschaft kann also die Universalität von Religion als der Konstitutionsbedingung jeder Gesellschaft aufweisen: "Durkheim verfolgt mit seiner Religionsphilosophie den Zweck, die Wirklichkeit des Glaubensgegenstandes zu begründen, ohne dadurch den intellektuellen Gehalt der überkommenden Religionen bejahen zu müssen. Letztere sind durch den wissenschaftlichen Rationalismus zum Untergang verurteilt. Dieser aber rettet, was er zu zerstören scheint. Denn er zeigt, daß die Menschen stets nur ihre eigene Gesellschaft verehrt haben." (10)

Wir haben kurz dargestellt, wie in Frankreich, und in anderer Weise in Deutschland, die Frage nach der Religion eine zentrale Kulturfrage war, wobei insbesondere in Frankreich weite Teile der Kulturintelligenz in jener Tradition standen, der alle historischen Religionen vor dem Forum wissenschaftlicher Rationalität als überwunden galt. Es geht also um das Verhältnis von Religion und Wissenschaft als das eines Gegensatzes, wobei für Durkheim entschieden war, daß der überkommenen Religion im Lichte wissenschaftlicher Rationalität keine Autorität mehr zukommt, diese vielmehr nun selbst den Rang höchster geistiger und moralischer Autorität einnimmt.

Doch was kulturell weithin als Gegensatz präsent war, nämlich Religion und Wissenschaft, ist für Durkheim so nicht mehr existent, denn die Wissenschaft selbst tritt in der Realität aufklärungsbestimmter Gegenwart an die Stelle der überlieferten Religion. Nicht etwa, daß Wissenschaft Religion begründen könne, vielmehr ist sie in kultureller Präsenz selbst zu einer Glaubensmacht geworden, in welcher nunmehr, nach der Auflösung der überlieferten Religion, die Gesellschaft sich ihrer selbst versichert. "Die Wissenschaft übt Macht über uns aus, weil die Gesellschaft, in der wir leben, es so will." (11) Für die wissenschaftlichen Geltungsansprüche "genügt es nicht, daß sie wahr sind. Befinden sie sich nicht in Übereinstimmung mit den anderen Glaubensvorstellungen und -meinungen, kurz gesagt, mit sämtlichen kollektiven Vorstellungen, so wird man sie

leugnen. Der menschliche Geist wird sich ihnen verschließen, und sie werden behandelt, als existieren sie überhaupt nicht. Wenn wir ihnen heute eine Art Vorkredit einräumen, nur weil sie den Stempel der Wissenschaftlichkeit tragen, so aus dem Grunde, *weil wir an die Wissenschaft glauben. Dieser Glaube unterscheidet sich aber nicht grundlegend vom religiösen Glauben*. Der Wert, den wir der Wissenschaft beimessen, hängt, kurz gesagt, von der Vorstellung ab, die wir uns gemeinsam von ihrer Natur und ihrer Rolle im Leben machen". (12)

So erfüllt die Wissenschaft, genauer der kulturell präsente Glaube an sie, die gleiche Aufgabe, wie sie Durkheim am Beispiel des australischen Totemismus studierte, nämlich: den funktionalen Zusammenhang von Gesellschaft und Individuum zu sichern. Deshalb ist der Gegensatz von Wissenschaft und Religion für Durkheim nicht etwa nur überwunden, er ist nicht existent; denn in dem Zeitalter, in dem wir leben, im Zeitalter der Wissenschaft, ist nunmehr die Wissenschaft die die Heiligkeit der Gesellschaft verbürgende und so ihre Mitglieder an sich bildende Macht, wie es in der Religion des Totemismus das Totem des Clans oder die Mana-Vorstellung der Melanesier darstellt.

Jeder, der *Max Webers Religionssoziologie* auch nur in ihren elementaren Grundlinien kennt, weiß, wie ganz anders Weber das Verhältnis von Religion und neuzeitlicher Wissenschaft bestimmt. Zunächst ist selbstverständlich auch für Weber der Aufstieg der Wissenschaft zur Kulturmacht das grundstürzende, Kultur und Gesellschaft bestimmende Ereignis. Dieser Vorgang "der Eroberung des Lebens durch die Wissenschaft" (13) bedeutet für die Religion, daß sie in der modernen okzidentalen Verlaufsgeschichte als die die gesellschaftlichen Daseinrichtungen legitimierende Größe, wie auch im Lebensführungshorizont des einzelnen mehr und mehr zurückgedrängt wurde, also ihre Bedeutung als "Lebensmacht" (Weber) zunehmend verlor; eine Entwicklung, die Weber in der Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligion kurz so beschrieb: "Die moderne Form der zugleich theoretischen und praktischen intellektuellen und zweckhaften Durchrationalisierung des Weltbildes und der Lebensführung hat die allgemeine Folge gehabt: daß die Religion, je weiter diese besondere Art von Rationalisierung fortschritt, desto mehr ihrerseits in das – vom Standpunkt einer intellektuellen Formung des Weltbildes aus gesehen: – Irrationale geschoben wurde." (14)

Weber freilich war, ganz im Unterschied zu Durkheim, weit davon entfernt, diesen Aufstieg der Wissenschaft als Kulturmacht und das Zurückdrängen der Religion im Sinne einer innerweltlichen Fortschrittsgewißheit zu verstehen, Früh schon hat Weber sich in Distanz, ja Abkehr zum Kollektivsingular "Fortschritt" als des offenen oder geheimen Dogmas des säkularen Glaubens der Moderne gebracht. So zeigt schon seine Freiburger Antrittsvorlesung (1895), daß Weber sich distanziert vom Glauben an eine sich selbst tragende und fortentwickelte Rationalität als Grundlage neuzeitlich aufklärerischer Gewißheit eines Fortschritts hin zum universalen Glück der Menschheit. War Weber auch nicht der einzige, zumal im deutschen geistigen Kontext, der aus der Selbstgewißheit des Rationalitäts- und Fortschrittsglaubens der Zeit heraustrat und dazu seine Fragen stellte, so zeigen doch die Antworten, die er gab, ihre eigene unverwechsel-

bare Gestalt. Dies sei im folgenden in einer knappen Skizze von Webers Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Rationalität dargelegt, da gerade von hier aus dann schließlich der elementare Gegensatz zu Durkheim sich markieren läßt.

Religion und Rationalität: das war – wie schon angeführt – für ein verbreitetes zeitgenössisches Bewußtsein die Benennung eines Gegensatzes, wobei für das aufklärungsbestimmte Denken die neuzeitlich wissenschaftliche Rationalität nicht nur Merkmal der menschlichen Epoche, vielmehr das Ziel der neuzeitlichen Kultur und des menschlichen Geistes war. Die sich siegreich durchsetzende Rationalität war weithin Grundlage des zeitgenössischen Selbstbewußtseins und Selbstverständnisses und schien die Kulturüberlegenheit der westlich-europäischen Welt dauerhaft zu begründen und konnte so den Glauben an den weiteren unaufhaltsamen Fortschritt sichern. Der Religion blieb, vor dem Forum wissenschaftlicher Rationalität, in die reine Irrationalität sich zurückzuziehen, oder sich in den wirksamen Fortgang der wissenschaftlichen Rationalität selbst hineinzuverweben -ein Weg den etwa der liberale Protestantismus durch sein Bündnis mit der Wissenschaft einschlug.

Von diesem geistigen Hintergrund hob sich Webers Bestimmung von Rationalität und ihres Verhältnisses zur Religion nun elementar ab. Dies läßt sich in drei Thesen fassen: 1. Weber nimmt Abschied von der Vorstellung, die abendländische Rationalität sei die einzige und damit auch von der Vorstellung, es gäbe eine für sich seiende, sich selbst fortentwickelnde, substantielle Rationalität. 2. Religion ist für Weber nicht das bloß Arationale, vielmehr trägt sie ihren eigenen Rationalitätscharakter, ihre eigene Rationalitätsdynamik, und vor allem. 3. Die Religion selbst kann, gerade durch die ihr eigenen Dynamik religiöser Rationalisierung zur wirkenden Kraft der historischen Entwicklung werden.

Erst auf dem Hintergrund dieser Bestimmung Webers des Verhältnisses von Religion und Rationalität erhält dann auch seine berühmte Studie "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" ihr Fundament. Deren Kernthese lautet ja: Die neuzeitliche Rationalität, die alle Bezirke der Kultur durchdringt und besetzt hält, ist in ihrer *Genese* ohne die Schubkraft einer religiösen Lebensführungsmacht nicht erklärbar. Nur die Stärke einer Religion mit ihren religiös-ethischen Postulaten zur methodisch-rationalen Erfassung des ganzen Menschen, "nur die ungeheure weltüberwindende Macht der rationalen Askese", konnte es sein, die dem neuzeitlichen Rationalismus wesentlich zum Durchbruch und Sieg verhalf.

So erschloß sich Weber schon in der protestantischen Ethik die Einsicht, die im weiteren Fortgang seine religionssoziologischen Untersuchungen bestimmt: daß nicht der Rationalismus einer autonomen Vernunft, sondern die rationale Ethik einer Religion den Weg in die Moderne wesentlich bestimmte; dies deshalb, weil in der Religion selbst sich eine "systematische, praktische Rationalisierung des Lebens" (15) vollzog, weil "in der Regel auch und oft entscheidend durch religiös bedingte Wertungen und Stellungnahmen die Richtung der ganzen Lebensführung, wo immer die planmäßig rationalisiert wurde, auf das tiefgreifendste bestimmt" war. (16) "Die Richtung der ganzen Lebensführung",



die systematische praktische Rationalisierung des Lebens durch religiös bedingte Wertungen und Stellungnahmen" – also die sinnhafte vereinheitlichende Prägung der Handelns und die Haltung zur Welt als eines sinnvollen Kosmos: das ist für Weber das Werk der Religion. Gerade dadurch, gerade durch ihre Fähigkeit zur systematischen praktischen Rationalisierung ist sie nicht bloße Funktion der Gesellschaft, vielmehr kann sie selbst als "Lebensmacht" zur wirkenden, Kultur und Gesellschaft prägenden Größe werden. Nur so werden denn ja Webers Aussagen über das religiöse Charisma "als der großen revolutionären Macht in traditional gebundene Epochen" (17) verständlich.

So können die religiösen Wahrheitsansprüche, die als Lebensführungsmacht das Handeln der Menschen bestimmen, selbst zur wirkenden Kraft der Geschichte werden; dies vor allem dort, wo sie, wie in den Weltreligionen, zu religiös-rationalen Weltbildern sich entwickelten. Deshalb auch steht der oft zitierte, freilich in seinem systematischen Sinn oft unterschätzte Satz über die "Ideen und Interessen" in Webers Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltregionen und hat dort seinen systematischen Ort:

"Interessen (materielle und ideelle), nicht Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen Aber: die 'Weltbilder', welche durch 'Ideen' geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte. Nach dem Weltbild richtete sich ja: 'wovon' und 'wozu' man erlöst sein wollte und nicht zu vergessen: konnte." (18)

Die Religion als gesellschaftlich prägende und geschichtlich wirkende Kraft: hierher gehört die weitere Einsicht Webers, daß dann die *Inhalte* der religiösen, systematisch-praktische Rationalisierung ermöglichenden Wahrheits- und Erlösungsversprechen für die Richtung des Handelns und die Stellung zur Welt und damit für die Prägung von Gesellschaften und ihren geschichtlichen Fortgang entscheidend werden. "Man kann eben – formuliert Weber programmatisch schon in der Protestantischen Ethik – das Leben unter höchstverschiedenen letzten Gesichtspunkten und auch sehr verschiedenen Richtungen hin 'rationalisieren'. Der 'Rationalismus' ist ein historischer Begriff, der eine Welt von Gegensätzen in sich schließt." (19) Je nach diesen letzten Gesichtspunkten und ihren "sehr verschiedenen Richtungen", dem "wovon und wozu" der Erlösungsverheißungen, richtet sich das Handeln der Menschen und entscheidet sich, – wo religiöse Weltbilder, vor allem in den Weltreligionen kulturbestimmend werden, – die Richtung, welche die Geschichte einer Kultur und Gesellschaft nimmt.

Ich muß nun nicht lange ausführen, will nur um Mißverständnissen vorzubeugen, die Nebenbemerkung einfügen, daß Weber diese kultur- und geschichtsbestimmende Kraft der religiösen Ideen und Weltbilder nicht, wie er selbst sagt "spiritualistisch" behauptet, vielmehr hielt er sich die Verflochtenheit der religiösen Ideen und Weltbilder in die gesellschaftlichen Interessen- und Bedürfnislagen stets bewußt, wie er in der Wirtschaftsethik der Weltreligionen ständig aufwies. So sind für Weber die religiösen Ideen nicht etwa bloße Bestände eines

Sonderreiches des Geistes, vielmehr selbstverständlich immer hineingebunden in die "Dynamik der Interessen".

Doch noch einmal: die *Inhalte* einer kulturbestimmenden Religion können wesentlich die Richtung prägen, in der Kultur und Gesellschaft sich fortentwickeln. So zeigt Weber, wie die Gotteskonzeption eines "überweltlichen, persönlichen ..." Schöpfergottes und damit verbunden eine Sendungsprophetie, bei welcher "die Frommen sich als Werkzeug dieses Gottes" (20) wußten, in der okzidentalen Geschichte ihre prägende Wirkung hatten. Dagegen herrscht etwa in der indischen Kultur eine, wie Weber es nennt, "exemplarische Prophetie" vor, in welcher der Fromme sich nicht als Werkzeug, sondern als Gefäß des Göttlichen versteht, als des "unpersönlichen, weil nur kontemplativ, als Zuständigkeit, zugänglich höchsten Wesens" (21), weshalb diese Kultur wegen ihrer ganz anderen "rationalen religiösen Heilspragmatik" auch ihren ganz anderen Weg nahm, welche andere Faktoren dabei noch mächtig eingewirkt haben mögen.

### **3. DURKHEIM UND WEBER: EIN BLEIBENDER GEGENSATZ**

Die bisherigen Darlegungen haben schon immer wieder deutlich gemacht, wie unterschiedlich der religionssoziologische Ansatz bei Weber und Durkheim sich darstellt. Dies sei abschließend in knappem Umriß in einigen wesentlichen Punkten eigens zusammengefaßt:

Daß die Religion unter dem Zwang und der Logik eigener Rationalisierung steht, daß sie gesellschaftsbestimmende Kraft und in bestimmten Stufen ihrer Entwicklung und im Zusammenwirken bestimmter historischer Konstellationen eine den geschichtlichen Gang von Kulturen prägende Größe sein kann – solche Auffassung von Religion wäre Durkheim nicht nur fremd und unverständlich erschienen, seine eigene Bestimmung der Religion steht hier in unvermittelbarem Gegensatz. Denn die Religion als symbolische Verehrung der Gesellschaft ist für Durkheim die Funktion sozialer Integration und soziologisch nichts anderes als eben dies. Wenn generell für Durkheim soziale Tatsachen, die Tatsachen der Gesellschaft eine unveränderliche, überall gleiche quasi – naturhafte Realität darstellen, so gilt dies in besonderer Weise auch für die Religion. Auch sie gehört als soziale Tatsache zur unveränderlichen, vom Wollen und Handeln der Individuen unabhängigen Natur der Gesellschaft. Weil die Religion zur Natur des Sozialen gehört, ist sie unabhängig von den Individuen und unabhängig von der Geschichte. Denn die Natur des Sozialen hat keine Geschichte. Die historisch unterschiedlichen Entwicklungsstufen der Gesellschaften sind "in Wirklichkeit nur verschiedene Kombinationen einer und derselben ursprünglichen Gesellschaft". (22) "Wenn man das religiöse Phänomen für die Arunta erklärt hat, dann hat man es im Prinzip auch für Frankreich erklärt; man muß dann nur noch feststellen, welche zusätzlichen äußeren Variablen das religiöse Phänomen in Frankreich zu einem typisch französischen machen." (23)

Deshalb auch sind die *Inhalte* der zur Natur des Sozialen gehörenden Religion ganz sekundär und Ausdruck der historisch wechselnden Konstellation. Die Inhalte von Religion sind äußere Variablen, das Ewige in der Religion ist ihre Funktion.

Wie ganz anders Weber soziologisch von der Religion dachte, habe ich oben ausgeführt und will deshalb nur noch einmal festhalten: Für Weber kann Religion, die mit ihrem Wahrheitsanspruch der Lebensführung des einzelnen Sinn und Richtung verleiht, selbst zur gesellschafts- und geschichtsbestimmenden Macht werden und ihre Inhalte können die Richtung bestimmen, in der sich Kultur und Gesellschaft entwickeln.

Sodann ist noch einmal auf das jeweilige Verständnis von *Wissenschaft* und des Verhältnisses der Religion zurückzukommen. Durkheim also stand ganz in der Tradition des aufklärerischen Rationalismus Frankreichs, in der Tradition Comtes und Renans, der die neuzeitliche Wissenschaft nicht nur als vorrangige, ja einzige Quelle der Erkenntnis, sondern als einzig verlässliche Quelle zur richtigen, den Zwecken des Menschen gemäßen Gestaltung und Ordnung der Wirklichkeit galt. Die Ablehnung, oder besser Überwindung der Religion geschah im Namen eines neuen Glaubens, des Glaubens an die Wissenschaft. Deshalb auch ist für Durkheim der Gegensatz von Wissenschaft und Religion im Grundsatz überwunden und, sofern er noch existiert, nur Indiz eines noch nicht ganz zur Wahrheit rationaler Weltsicht gekommenen, aber überlebten historischen Restbestandes. Wissenschaft mit ihrem Beruf zur rationalen Welt-erkenntnis, zur richtigen Gestaltung und Ordnung der Wirklichkeit ist deshalb, insonderheit als Wissenschaft von der Gesellschaft, der Soziologie, berufen, die neue Ordnung des Zusammenlebens, die neue Moral nach Auflösung der religiös-traditional bestimmten Kultur im nachrevolutionären Frankreich zu schaffen. "Im rationalisme scientifique wird der Wissenschaft die Lösung der Glaubensfrage abverlangt und im Blick auf die Soziologie heißt es: 'Bien loin que la science soit la source du mal, elle est le remède et le seul dont nous disposons.' (24) Die Soziologie wird deshalb die wahre moralische Wissenschaft, welche die bisherigen, auf bloße Annahmen gegründeten Glaubenssysteme ersetzen wird". (25)

Nie hätte Max Weber dergleichen über die Aufgaben der Wissenschaft sagen können. Wie wir richtig handeln oder handeln sollen – darauf kann die Wissenschaft uns keine Antwort geben und keine wissenschaftliche Lehre von der Gesellschaft kann die wahre soziale Ordnung und Moral einer Gesellschaft begründen. Immer hat Weber der Wissenschaft ihre Grenzen gezogen, so im bekannten Wort über den Menschen unserer Kulturepoche, der vom "Baum der Erkenntnis" gegessen hat, dessen Schicksal aber ist, "den Sinn des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommenen Ergebnis seiner Durchforschung ablesen zu können". (26)

So kann auch für Weber die Wissenschaft nicht das Erbe der Religion antreten. Auch wenn "die Wissenschaft, die jenen Kosmos (i.e. der rationalen Weltbetrachtung) schuf, im Namen der intellektuellen Rechtschaffenheit auftrat, die einzig mögliche Form der denkenden Weltbetrachtung zu sein" (27), so gilt doch

für Weber: "Es liegt hier das Vorurteil durchaus fern, als ob Betrachtungen des Kulturlebens, die über die denkende Ordnung des empirischen Gegebenen hinausgehend die Welt metaphysisch zu deuten versuchen, etwa schon um ihres Charakters willen keine Aufgabe im Dienste der Erkenntnis erfüllen könnten." (28)

Kurz: Nicht Ablösung der Religion durch Wissenschaft, wie bei Durkheim, sondern das Gegenüber zweier Mächte, deren "letztes inneres Spannungsverhältnis" Max Weber in seiner Religionssoziologie, und insbesondere in den wenigen Seiten der "Zwischenbetrachtung" zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen so dramatisch beschrieb.

## AMERKUNGEN

- (1) Max Weber, WL, S. 207
- (2) Ebenda, S. 214
- (3) J. Weiß, 1989, S. 11 f
- (4) Vgl. G. Küenzlen, 1980
- (5) R. Aron, 1979, S. 12
- (6) siehe dazu: G. Küenzlen, 1994
- (7) C-Ch. Bry, 1924; – ein knapper Überblick über die vielfältigen Formen solch vagabundierender Religion findet sich bei Th. Nipperdey, 1988, S. 143-153
- (8) E. Durkheim, 1969 (hier zitiert nach Fürstenberg, 1964, S. 49)
- (9) E. Durkheim, 1976, S. 105
- (10) R. Aron, a.a.O., S. 45
- (11) R. Aron, a.a.O., S. 54
- (12) E. Durkheim, 1969, S. 625 f (Heraushebungen von G. K.)
- (13) M. Weber, 1971, S. 64
- (14) M. Weber, GARS I, S. 253
- (15) GARS I, S. 567
- (16) GARS I, S. 259
- (17) M. Weber, 1976, S. 147
- (18) GARS I, S. 252
- (19) GARS I, S. 62
- (20) GARS I, S. 257
- (21) GARS I, S. 258
- (22) E. Durkheim, 1961, S. 173
- (23) F. Jonas, 1969, S. 41
- (24) E. Durkheim, 1971
- (25) F. Tenbruck, 1989, S. 201
- (26) WL, S. 154
- (27) GARS I, S. 569
- (28) WL, S. 156

## LITERATUR

Raymond Aron: *Hauptströmungen des modernen soziologischen Denkens. Durkheim – Pareto – Weber*, Reinbek 1979

Carl Christian Bry: *Verkappte Religionen*, Gotha/Stuttgart 1924

Emile Durkheim: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1960

- 
- : *Die Regeln der soziologischen Methode*, (Hg. R. König), Neuwied/Berlin 1961
- : *Soziologie und Philosophie*, (Hg. Th. W. Adorno), Frankfurt/M., 1976
- Friedrich Jonas: *Geschichte der Soziologie*, Bd. III, Reinbek 1969
- Gottfried Küenzlen: *Die Religionssoziologie Max Webers, Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin 1980
- : *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994
- Thomas Nipperdey: *Religion im Umbruch. Deutschland 1870 – 1918.*, München 1988
- Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, Tübingen 1971 (GARS I)
- : Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland. In: *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1971
- : *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973 (WL)
- : *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976
- Johannes Weiß: Zur Einführung. In: J. Weiß (Hg.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt/M. 1989, S. 11 f.
- Friedrich Tenbruck: Emile Durkheim – oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie. In: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen 1989
- : Religionssoziologie – damals und heute. In: *Bulletin, Seigakuin University, General Research Institute*, No. 2, 1991, S. 28-49

## **MAX WEBER'S AND EMILE DURKHEIM'S SOCIOLOGY OF RELIGION: PERMANENT CONTRARIETY**

**Gottfried Küenzlen**

Military University, Munich

**C**ommitment to the "classics" – a general characteristic of the current sociological self-conviction – is particularly present in sociology of religion: analyses, formulation of issues and theoretical presumptions are developed further in an explicit connection with the classics of sociology of religion. This is especially true of Max Weber and Emile Durkheim. What should straight forwardly be stressed is that: for both of them the issue of religion is not of secondary importance, but it is at the very center of their creativity. It is through these two fundamentally different approaches of Weber and Durkheim that we define the position and meaning of religion in culture and society. We are confronted with two classics whose sociology of religion designates permanent and not intermediate contrarities. This becomes especially apparent with regard to the question, which force, determining culture and society, can win over the contents of a religion and what is the relationship between religion and modern science.

## **RELIGIJSKA SOCIOLOGIJA MAXA WEBERA I EMILE DURKHEIMA: TRAJNA SUPROTNOST**

**Gottfried Küenzlen**

Vojno sveučilište, München

**V**ezivanje na "klasike" – općenito obilježje trenutnog sociologijskog samouvjerenja – vrijedi osobito za religijsku sociologiju: analize, formulacije dotičnih pitanja i teorijskih pretpostavki odvijaju se nadalje u eksplicitnom vezivanju na klasike religijske sociologije. To osobito vrijedi za Maxa Webera i Emilea Durkheima. Ovdje ponajprije treba naglasiti: za obojicu pitanje religije nije sporednost, već središnji sadržaj njihova stvaralaštva. Upravo se temeljno različitim pristupom Webera i Durkheima određuju položaj i značenje religije u kulturi i društvu. Susrećemo dva klasika čija religijska sociologija označava trajne a ne posredne suprotnosti. To postaje osobito vidljivo na pitanju koja snaga – koja određuje kulturu i društvo – može pridobiti sadržaje neke religije i kakav je odnos religije i novovjekovne znanosti.