



Max Weber (1864-1920)

Günter Kehr

MAX WEBER
(1864-1920)

Obgleich Max Weber sich selbst nie als Religionswissenschaftler oder – wie vor dem Ersten Weltkrieg gebräuchlicher – Religionshistoriker sah, gehört er zweifellos zu den Klassikern der Religionswissenschaft, so wie er auch ein Klassiker der Soziologie ist. Seinen Rang als soziologischer Klassiker verdankt er neben den Arbeiten zur politischen Soziologie und zur Methodologie der Sozialwissenschaften nicht zuletzt seinen Beiträgen zur Religionssoziologie, die wiederum ihn in den Rang eines religionswissenschaftlichen Klassikers erheben.

I. Leben

Max Weber wurde am 21. April 1864 in Erfurt geboren. Er entstammt einer bürgerlich liberalen Familie, in der von der Mutter her eine leicht evangelisch-kirchlich angehauchte Atmosphäre herrschte. Nach dem Besuch des humanistischen Gymnasiums studierte Weber Rechtswissenschaften in Heidelberg und Straßburg. Sein Studium beschränkte sich nicht auf diese Fakultät, sondern umfaßte auch Geschichte, Philosophie, Nationalökonomie. Theologische Themen waren schon durch den Freundes- und Verwandtenkreis (E. Baumgarten) ständig präsent. Nach der Habilitation für Handelsrecht an der Berliner Universität im Jahre 1891 nahm er im Jahre 1894 einen Ruf auf das Ordinariat für Nationalökonomie an der Universität Freiburg an, wechselte 1896 auf einen ebenfalls nationalökonomischen Lehrstuhl in Heidelberg, den er bis 1903 innehatte, mußte aber 1898 seine Lehrtätigkeit einstellen, weil ihn eine Erkrankung, deren genaues Bild bis heute nicht bekannt geworden ist, an einer kontinuierlichen akademischen Tätigkeit hinderte. 1893 heiratete er Marianne Schnitger; die Ehe blieb kinderlos. 1910 gründete er die Deutsche Gesellschaft für Soziologie. 1904 reiste er mit seiner Frau Marianne nach Amerika. Im Jahre 1918 ging er als Professor an die Universität Wien und wurde 1919 Nachfolger Lujo von Brentanos an der Universität München. Weber war in mehrfacher Hinsicht politisch tätig: 1918 beteiligte er sich an der Gründung der Deutschen Demokratischen Partei, ein Jahr später war er Mitglied der deutschen Friedensdelegation in Versailles. Am 14. Juni 1920 starb Max Weber in München an den Folgen einer Lungenentzündung. Er ist in Heidelberg begraben.

II. Werk

Das Werk Max Webers erweckt auf den ersten Blick den Eindruck der Vielfältigkeit und einer gewissen Unfertigkeit. Es handelt sich vor allem um oft sehr umfangreiche Aufsätze. Das nachgelassene Werk *Wirtschaft und Gesellschaft* ist in der heute veröffentlichten Form ein Produkt des Herausgebers.¹ Im Unterschied zu anderen Klassikern hat Max Weber kein «klassisches» *opus magnum* geschrieben; nichts Vergleichbares etwa zu Emile Durkheims *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Die einzige Arbeit Webers, die auch über den Kreis der Fachwelt hinaus bekannt wurde, ist sein umstrittenstes Werk: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.² Obwohl Weber selbst keine Schule bildete – im Unterschied zu seinem französischen Zeitgenossen Emile Durkheim –, füllt die Sekundärliteratur zu Weber Bibliotheken, und das nicht nur in Deutschland, sondern vor allem in den USA. Die Weberianer bilden eine eigene scientific community: Es werden Kämpfe ausgetragen um das richtige Verständnis Webers. Wie es einem großen Klassiker gebührt, ist eine Gesamtausgabe Webers in Arbeit, von der die ersten Bände erschienen sind.³

In diesem Beitrag geht es nicht um eine Darstellung oder gar Würdigung des Gesamtwerks von Max Weber, sondern um den Aufweis des Anteils, den er an der Herausbildung der Religionswissenschaft hatte, um das Nachzeichnen der wichtigsten Ergebnisse und um die Antwort auf die Frage, welchen Bestand diese Ergebnisse nach nunmehr bald 80 Jahren haben.

In der bis heute besten Darstellung der Geschichte der Religionswissenschaft schreibt Eric J. Sharpe über Max Weber: «Viele seiner Schriften sind nur von indirekter Bedeutung für die vergleichende Religionswissenschaft. Aber von allen Sozialwissenschaftlern in der Zeit vor 1920 unternahm Weber die größten Anstrengungen, um seine Thesen über den Gegenstand der Wechselwirkungen von Religion und Kultur («Kultur» im englischen Original deutsch, G. K.) mit Material aus einer Vielzahl von Religionen zu stützen.»⁴ Ähnlich urteilt der französische Religionswissenschaftler Michel Meslin: «Wer immer sich für das Phänomen der Religion in seinen sozialen und ökonomischen Manifestationen interessiert, kennt die Wichtigkeit des Werkes von Max Weber ... Der zentrale Punkt seiner Reflexionen über die Religion liegt in einer originellen Philosophie der psychologischen, kulturellen und religiösen Antagonismen und der verschiedenen Spannungen, die sich im Leben der Gesellschaften genau so wie im Leben der Individuen auswirken.»⁵ Diese beiden Zitate zeigen sehr deutlich, worin die Religionswissenschaftler im engeren Sinne die Bedeutung Webers für ihre Disziplin sehen: Er gilt als prominentester Vertreter der These von den Wechselwirkungen zwischen Religion auf der einen Seite und Kultur und Gesellschaft auf der anderen. Er hat dabei – so die allgemeine Meinung – mit der Theo-

rie gebrochen, die die religiösen Manifestationen als Reflexe sozialer und ökonomischer Strukturen verstanden. Besonders in der Rezeption Max Webers in den USA, die vor allem mit dem Namen von Talcott Parsons⁶ verbunden ist, galt die Webersche Religionssoziologie lange Zeit als endgültige Widerlegung des Marx'schen Materialismus.⁷ Dieses Verständnis oder Mißverständnis ist nicht von ungefähr entstanden. Sein schon erwähntes Werk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* kann in der Tat nicht sachgerecht gelesen werden, wenn nicht versucht wird, seinen Sitz im politischen Leben der Jahrhundertwende zu verstehen. Zwar hat Weber am Schluß dieser Abhandlung betont, daß «es ... nicht die Absicht sein (könne), an Stelle einer einseitig «materialistischen» eine ebenso einseitig spiritualistische Kultur- und Geschichtsdeutung zu setzen»⁸, aber der Eindruck, daß gerade dies getan wurde, ist nur schwer zu überwinden. Weber versuchte in der «Protestantismus-Kapitalismus-Studie» (wie wir sie abkürzend nennen wollen) eine Antwort auf die Frage zu finden, woher der «ganz überwiegend protestantische Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertums»⁹ in konfessionell gemischten Ländern herrührt, eine Frage, die spätestens seit Beendigung des Kulturkampfes in Deutschland in der konfessionellen Presse leidenschaftlich erörtert wurde. Es gab darauf eine «klassische» marxistische Antwort: Reformation und Annahme des lutherischen bzw. reformierten Bekenntnisses finden sich besonders häufig im frühen Bürgertum des 16. Jahrhunderts, denn jene sind ein adäquater religiöser Ausdruck der Interessenlage dieser Klasse. An verschiedenen Stellen haben Marx und Engels¹⁰ diese Ansicht geäußert, ohne sie allerdings einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Diese Vorstellung korrespondierte ohne weiteres mit der im liberalen Protestantismus herrschenden Meinung, daß der Protestantismus die «modernere», weltoffener Variante des Christentums sei, der gegenüber der Katholizismus sich als «rückständig» und fortschrittsfeindlich auswirke, eine Überzeugung, die bis in die Aufklärungsepoche des 18. Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann. Neben dieser konfessionshistorischen Frage wurde es für Weber bedeutsam, daß er der «Askese-Theorie» des Kapitalismus folgte, wie sie spätestens seit Adam Smith mit der Verwerfung der «unproduktiven Arbeit»¹¹ Bestandteil der dominanten Wirtschaftstheorie war. Marx hatte diese Theorie (von ihm «Abstinenztheorie» genannt) im 22. Kapitel des ersten Bandes des *Kapitals* einer beißenden Kritik unterzogen.¹² Der asketische Unternehmer war für ihn ein rein ideologisches Konstrukt, ein «wunderlicher Heiliger, Ritter von der traurigen Gestalt, der «entsagende» Kapitalist.»¹³ Bis heute konnte nicht geklärt werden, ob Max Weber Karl Marx gelesen hat oder ob er ihn nur über die allerdings sehr umfangreiche Sekundärliteratur kannte.¹⁴

Letztlich ist dies auch nicht entscheidend. Entscheidend ist vielmehr, was Weber aus diesen Elementen – protestantische Kapitaldominanz und Askesetheorie – machte. Dabei entwickelte Weber zunächst einen idealy-

pischen Begriff⁵, «Geist des Kapitalismus», der bei aller Anerkennung der materiellen Voraussetzungen der kapitalistischen Produktionsweise den Schwerpunkt auf die mentalen Komponenten legt, die nach Webers Meinung notwendig waren, um eine der «Eigenart des Kapitalismus angepaßte Art der Lebensführung» zu ermöglichen. Diese Art der Lebensführung kann in den Worten zusammengefaßt werden: «Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen.»¹⁶ Das ist die anthropologische Variante der Analyse des Charakters der Warenproduktion bei Marx. Dies «Leitmotiv des Kapitalismus ... (ist) dem von seinem Hauche nicht berührten Menschen fremd ...»¹⁷ Es entsteht die Frage, wie es dazu kommen konnte, daß, bevor es den entfalten Kapitalismus gab, Menschen von diesem Hauch berührt werden konnten. Marx hat auf diese Frage eine «materialistische» Antwort gegeben: «Die ökonomische Struktur der kapitalistischen Gesellschaft ist hervorgegangen aus der ökonomischen Struktur der feudalen Gesellschaft. Die Auflösung dieser hat die Elemente jener freigesetzt.»¹⁸ Im 24. Kapitel des ersten Bandes des *Kapitals* beschrieb Marx diesen Prozeß der sogenannten ursprünglichen Akkumulation. Indem Weber die kapitalistische Warenproduktion primär als einen Prozeß verstand, der «ursprünglich» nur in Bewegung gesetzt werden konnte, wenn sich Menschen fanden, die bereit waren, zu erwerben um des Erwerbs willen, und damit über das Schatzbildungsmotiv des traditionellen Geizigen hinausgingen, wurde er zwangsläufig auf außerökonomische Ursachen verwiesen, die erklären sollten, wie sich Menschen psychisch so verändern konnten, daß sie ihren «natürlichen» Antrieben widersprechend den Imperativen einer noch nicht bestehenden kapitalistischen Wirtschaftsordnung entsprechen konnten. Diese außerökonomischen Ursachen glaubte Weber in den religiösen Vorstellungen der Reformationszeit zu finden. Dabei ging er davon aus, daß in jener Zeit «das Jenseits nicht nur wichtiger, sondern in vieler Hinsicht auch sicherer war, als alle Interessen des diesseitigen Lebens.» Und weiter: «In der für die Menschen der Reformationszeit entscheidendsten Angelegenheit des Lebens: der ewigen Seligkeit»¹⁹ mußte Weber zwangsläufig zu einer nicht zu überschätzenden Bedeutung des religiösen Faktors kommen.

Die Hauptthese der Studie ist leicht wiederzugeben, wenn man nicht in jedem Halbsatz Webers Bedeutungsschwangeres wittert. Es ist die Entdeckung, daß über einen gleich zu schülernden Umweg das theologisch komplizierteste Element der calvinistischen Theologie, die doppelte Prädestinationslehre, Ursache für eine Lebensgestaltung wurde, die wenn sie auch nicht den Geist des Kapitalismus hervorbrachte, diesem doch so wahlverwandt war, daß ohne sie dieser Geist niemals zu einem Massenphänomen hätte werden können. Bekanntlich besagt die doppelte Prädestinationslehre, daß Gott in seinem unerforschlichen Ratschluß einige Menschen zum ewigen Leben erwählt hat, die anderen zum ewigen Verderben. Diese Leh-

re, eine der möglichen Konsequenzen der Gnadenlehre des Christentums (die andere Konsequenz ist die Apokatastasislehre), mußte in der Meinung Webers, wenn sie offensiv vertreten wurde, «in ihrer pathetischen Unmenschlichkeit ... für die Stimmung einer Generation, die sich ihrer grandiosen Konsequenz ergab, vor allem eine Folge haben: ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums.»²⁰ Da in der calvinistischen und der ihr folgenden puritanischen Theologie alle äußeren Gnadenmittel wie Sakramente verworfen wurden und auch die Zugehörigkeit zur Kirche kein sicheres Zeichen des Gnadenstandes war, stellte sich die (nachträgliche) Frage, wie eine solche Lehre ertragen werden konnte. Diese Frage setzt voraus, daß die Prädestinationslehre mehr als eine Theologienlehre war. In einer langen Fußnote versucht Weber diese Voraussetzungen als gegeben nachzuweisen.²¹ Wenn die Annahme richtig ist, daß das Problem der *certitudo salutis* das Denken und Sinnen der Menschen beherrschte, dann ist es plausibel zu fragen, wie diese Menschen das Problem bewältigten, sich die psychologisch wichtige Gewißheit zu verschaffen. «Um jene Selbstgewißheit zu erlangen, (wurde) als hervorragendes Mittel rastlose Berufsarbeit eingeschärft.»²² Dabei kam der calvinistisch-puritanischen Seelsorgepraxis die spezifische Färbung des dieser Theologie eigenen Glaubensbegriffs entgegen, wie er am kürzesten in der Formel der *fides efficax* zusammengefaßt werden kann. Nicht mystische Quietas, sondern aktives Handeln als Werkzeug und Diener Gottes bestimme diesen Glaubensbegriff. Es ist die tätige Askese der Mönchsorden, aber nicht mehr weltabgewandt, sondern auf die Welt gerichtet: innerweltliche Askese. Sie ist letztlich nichts anderes als die Mönchsaskese minus der *consilia evangelica*. Tatsächlich wirkt sie sich primär auf dem einzigen unverdächtigen Feld aus, das übrigbleibt, dem Berufsleben. Askese ist unvereinbar mit unbefangenen Genießen des Erworbenen, was zwangsläufig eine Erhöhung der Sparquote (um es modern auszudrücken) zur Folge hat. Ist aber rastlose Berufsarbeit Pflicht, dann kann auch das Erworbene nicht mehr «vergraben» werden, diese extreme Form der Schatzbildung fällt fort. Die einzige Möglichkeit ist die Investition und damit die Quelle zu erweitertem Erwerb. Marx nannte das den «kapitalistischen Produktionsprozeß auf erweiterter Stufenleiter»²³, heute nennt man das vulgo «Wirtschaftswachstum».

Der größte Teil der «Protestantismus-Kapitalismus-Studie» wird von Weber dazu verwendet, anhand von Quellen aus dem 17. und teilweise 18. Jahrhundert zu zeigen, daß die religiöse und seelsorgerliche Unterweisung der Puritaner tatsächlich diese Entwicklung begünstigte. Die eingangs gestellte Frage nach der Erklärung des Kapitalbesitzes in den Händen von Protestanten findet so eine historische Antwort: «Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee ist ... geboren aus dem Geist der christlichen Askese.»²⁴

Abgesehen von der Wucht dieses Entwurfes, der seinen Eindruck auf die Zeitgenossen und die Nachwelt bis heute nicht verfehlt hat, und abgesehen von der Frage, ob dieser Entwurf historisch haltbar ist (plausibel ist er auf jeden Fall), besteht die bleibende Bedeutung für die Religionswissenschaft darin, daß Weber auf einen Bereich von Religion aufmerksam gemacht hat, der über die rein geistesgeschichtlich-systematische Betrachtung hinausführt, nämlich auf die nicht intendierten Konsequenzen höchst spekulativer religiöser Ideen, auf den dem oberflächlichen Blick verborgenen Zusammenhang von Religion und Lebensführung, auf die religiös induzierten mentalen Voraussetzungen sozialen Handelns.

Man würde aber Weber falsch verstehen, wenn man ihn als Vertreter einer Auffassung sehen würde, die alle sozialen Wandlungsprozesse auf eine religiöse Wurzel zurückführen wollte. Ein solches Mißverständnis konnte nur entstehen, weil die anderen Arbeiten Webers – besonders außerhalb der engeren Fachgenossen – nicht so intensiv rezipiert wurden wie die *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.

Max Weber war sein ganzes wissenschaftliches Leben über an einem Problem interessiert, an der Aufdeckung der Faktoren, die zu der einzigartigen okzidentalen Entwicklung führten: «Welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?»²⁵ Ganz entfernt von älteren evolutionistischen Fragestellungen lag dieses Problem nicht, aber Weber ist Kulturhistoriker, er geht nicht von anthropologischen Universalien zur Erklärung kultureller Spezifitäten aus, sondern von «Verkettungen von Umständen». Die zentrale Kategorie, auf die Weber immer wieder zurückkam, war die Kategorie der Rationalisierung. In der «Protestantismus-Kapitalismus-Studie» sprach Weber von «jene(m) große(n) religionsgeschichtliche(n) Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenistischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf.»²⁶ Rationalität entfaltete sich auch in den indischen Religionen und in China, wie Weber in seinen Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen zeigte, aber sie erreichte dort nie die Gewalt eines alle Lebensbereiche durchdringenden Prinzips. Es kam dort nicht zu der vollkommenen Entzauberung der Welt, die radikale Absage an alle Magie setzte sich selbst in der rationalen Beamtenschaft konfuzianistischer Prägung nicht durch.

Während in der bisher behandelten Arbeit Weber bewußt einseitig den Einfluß religiöser Ideen auf das außerreligiöse Handeln betonte, dominiert in den Untersuchungen zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen²⁷ eine stärkere Ausgewogenheit der beiden Faktoren im Spiel der Wechselwirkungen. Man sollte in dieser Akzentverschiebung nicht unbedingt einen «Gesinnungswandel» sehen. Schon früher hatte Weber eine Abneigung gegen mo-

nokausale Theorien bekundet. Dennoch ist unverkennbar, daß Weber in den Studien über die Weltreligionen gewissermaßen soziologischer vorgeht als in der «Protestantismus-Kapitalismus-Studie». Realfaktoren kommen stärker ins Spiel: politische Strukturen, soziale Schichtung, ökonomische Verhältnisse, Klima, Topographie bilden den Ausgangspunkt der Darstellung. Aber auch die systematische religionswissenschaftliche Begrifflichkeit ist weiter ausdifferenziert. In der «Einleitung» zu *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, die 1913 verfaßt wurde und 1915 erstmals im Druck erschien²⁸, wurden alle für Weber wichtigen Begriffe erörtert: Leiden, Theodizee, Gemeinschaftskult, Erlösung, Rationalität der Weltbetrachtung und vor allem Prophetie. Es handelt sich dabei nicht um Definitionsversuche, sondern um die Einführung von Begriffen, die für die spätere Erörterung wichtig werden sollten. Ähnliches gilt für die soziologischen Begriffe, die oben genannt wurden.

Es ist im Rahmen dieser Darstellung nicht möglich, einen Überblick über die Fülle der Beobachtungen zu geben, die in den umfangreichen Studien zu den Weltreligionen von Weber gemacht wurden. Wie Weber selbst sagte, bieten sie dem auf eine Religion spezialisierten Religionshistoriker stofflich nichts Neues. Weber befand sich in der dem Religionswissenschaftler bis heute vertrauten, mißlichen Situation: Außerhalb seines Fachgebiets ist er auf Darstellungen angewiesen, die er keiner an den Quellen orientierten Überprüfung unterziehen kann. Systematische und vergleichende Studien verlangen aber die Überschreitung der eigenen engen Fachkompetenz. Solche Studien leben von der Frische und Originalität der Fragestellungen, von der Fähigkeit, Dinge und Zusammenhänge zu sehen, die dem spezialisierten Blick entgehen. Die Ergebnisse sind bestenfalls Hypothesen, die dem kritischen Urteil der Historiker unterworfen werden müssen. Nur theoriegeleitetes Fragen kann zu Hypothesen kommen. Webers Fragen war theoriegeleitet: von der oben angeführten universalhistorischen Frage und, eng damit zusammenhängend, von der soziologischen Frage, wie bestimmte Trägerschichten eine Religion beeinflussen, und diese Religion wiederum die Trägerschichten bestimmt. Anders ausgedrückt: Welche sozialen und religiösen Bedingungen in ihrem Zusammenspiel die Handlungsmöglichkeiten von Menschen wenn nicht festlegen, so doch in ihren Grenzen determinieren. Diese Frage spielt auch eine große Rolle in der sog. systematischen Religionssoziologie, die postum unter dem Titel «Typen religiöser Vergemeinschaftung» als fünftes Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* veröffentlicht wurde.²⁹ Von den zwölf Paragrafen dieses Kapitels nimmt Paragraph 7 «Stände, Klassen und Religion» mehr als ein Fünftel des Gesamtumfangs ein. Dabei geht es Weber keineswegs um eine einfache Punkt-zu-Punkt-Korrelation zwischen sozialer Lage und religiöser Haltung. Der Zusammenhang von Interesse und Religiosität bildet vielmehr nur den Hintergrund für eine komplexere Fragestellung, die wiederum um auf Grundgedanken der ersten religionssoziologischen Arbeit

zurückführt. Religionen sind immer auch und für Weber vornehmlich Halbtungen gegenüber der «Welt», wobei «Welt» zunächst einmal als alle Bereiche von Gesellschaft und Kultur verstanden werden könnte, die nicht Religion sind: Politik, Wirtschaft, Familie, Kunst usw. Zu allen diesen kann Religion in eine Beziehung treten, aber dies geschieht nicht abstrakt, sondern im Denken und Handeln von Menschen, die immer auch in unterschiedlichen sozialen Lagen in Politik, Wirtschaft und Familie verflochten sind. Der wichtigste Unterschied besteht dabei zwischen positiv und negativ privilegierten Gruppen in einer Gesellschaft. Daß negativ privilegierte eher ein «Erlösungsbedürfnis» haben werden als positiv privilegierte ist eine fast triviale Beobachtung, die auch für Max Weber nicht zentral ist. Zwar ist die Feststellung, daß «jedes Erlösungsbedürfnis ... Ausdruck einer Not (ist)»³⁰ unbedingt richtig, aber welchen Weg dieses Erlösungsbedürfnis geht, ist damit nicht vorgezeichnet.

Bevor auf den Zusammenhang von Erlösungsreligiosität und sozialen Trägergruppen eingegangen wird, ist es erforderlich, etwas genauer den Religionsbegriff Max Webers zu untersuchen. Dabei fällt auf, daß Weber keine Religionsdefinition geliefert hat. Der berühmte gewordene Satz zu Beginn der «Typen religiöser Vergemeinschaftung» muß hier zitiert werden: «Eine Definition dessen, was Religion ist, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen», und er fährt fort: «Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem <Wesen> der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun ...»³¹ Der Verzicht auf eine Wesensbestimmung von Religion läuft natürlich eng mit der Methodologie Webers zusammen, die auf eine idealtypische und heuristische Begriffsbildung gegenüber klassischen Begriffsdefinitionen insistierte. In unseren Fall ist jedoch noch mehr in diesem Verzicht eingeschlossen, denn Weber macht noch nicht einmal den Versuch einer heuristischen Definition von Religion, die ja keinesfalls eine «Wesensbestimmung» wäre. Der Grund für diese Zurückhaltung ist in der Besonderheit des religionssoziologischen Interesses Webers zu suchen. Überspitzt könnte man behaupten, daß Weber überhaupt nicht an dem Phänomen «Religion» interessiert war, sondern «nur» an dem Einfluß, den religiöse Ideen auf das soziale Handeln von Menschen hatten und haben. Die eigenartige Ungleichgewichtigkeit in der Analyse der «Wechselwirkungen», wobei trotz aller gegenteiligen programmatischen Absichten die «Wirkungen» von Religion mehr im Vordergrund stehen als die «Bedingungen», erklärt auch die Definitionsaskeze Max Webers in bezug auf Religion. Religion muß bei der für Weber zentralen Fragestellung nicht als eine begriffliche Größe gefaßt werden, sondern als Gesamtmenge von Einzelelementen, die herkömmlicherweise unzweifelhaft als religiös gelten. Weber geht es nicht um das Gemeinsame von Taoismus, Buddhismus, Vishnuismus, Judentum, Christentum usw., sondern um die Elemente in diesen Systemen, die als

Ursachen unterschiedlicher Entwicklungen im nicht-religiösen Bereich ausgemacht werden können. Deshalb fehlt auch jede Reflexion (heute würde man sagen: Spekulation) über die anthropologischen oder sozialen Bedingungen der Möglichkeit von Religion, wie sie in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg noch gängig waren. Die großen historischen Religionen waren historische Faktizitäten, von ihnen auszugehen, bedeutete, festen Grund unter den Füßen zu haben. Zwar handelt der erste Paragraph von «Typen religiöser Vergemeinschaftung», von der «Entstehung der Religionen», aber bei genauem Lesen zeigt sich, daß es auch hier nicht um eine Theorie der Religionsentstehung geht, sondern um die Rückführung später zentral werdender Kategorien, wie Charisma, Universalität, Rationalität usw. auf Formen des vorhochreligiösen Gemeinschaftshandelns. Die in dieser Zeit heftig geführte Diskussion über die Unterscheidung von Religion und Magie³² wird zwar aufgenommen, aber – durchaus modern im Sinne der heutigen Religionswissenschaft – ihrer Schärfe beraubt. Magisches und religiöses Handeln ist «in seinem urwüchsigen Bestande diesseitig ausgerichtet.»³³ Die spätere historische Unterscheidung zwischen Magie und Religion ist keine in der Natur der Sache liegende, sondern in erster Linie das Resultat der Entstehung eines Priestertums.

Das Fehlen einer Religionstheorie im Werke Max Webers hat m. E. systematische Gründe. Eine solche Theorie kann nur entweder «reduktionistisch» sein, indem sie Religion auf nicht-religiöse Tatbestände zurückführt³⁴, oder sie muß selbst religiös formuliert werden, wie es von der Religionsphänomenologie getan wurde.³⁵ Beide Wege waren für Weber nicht beschreibbar. Der erste hätte seine spezifische Fragestellung der Bränsanz beraubt, der zweite in eine Art Kryptotheologie geführt. Die Überzeugung, «daß ... der einmal geprägte Typus einer Religion seinen Einfluß ziemlich weitgehend auch auf die Lebensführung sehr heterogener Schichten auszuüben pflegte»³⁶, ist nur vertretbar, wenn von einer weitgehenden Autonomie des «Inhalt(s) ihrer Verkündigung und Verheißung» ausgegangen wird. Da aber Religionen über die Zeit sich verändern, müssen diese Veränderungen, sollen sie nicht auf religionsexogene Einflüsse zurückgeführt werden, als religionsinterne plausibel zu machen sein. Geht man dabei nicht von einer ohne Zutun der Menschen geschehenden Entfaltung der religiösen Idee aus, so stellt sich die Aufgabe, Veränderungen als Handeln von Menschen aufzuweisen, die als Träger religiöser Ideen diese Ideen weitertragen, ihren jeweiligen Bedürfnissen anpassen, aber auch diese Bedürfnisse im Licht der religiösen Ideen verstehen und ihnen einen Sinn geben.

Es kann jetzt wieder die Frage nach dem Zusammenhang von Erlösungsreligiosität und sozialen Trägerschichten aufgenommen werden. Das Streben nach «Erlösung» kann seinem Inhalt nach «höchst verschieden gefärbt (sein), je nachdem <wovon> und <wozu> man erlöst sein will»³⁷, wie Max Weber ein Nietzschesche-Wort über die Freiheit paraphrasierte. Die wich-

tigsten Erlösungswege sind: Magie und Ritualismus, Systematisierung der Alltagsethik, rationalisierte Heilsmethodik, Askese (weltablehnend oder innerweltlich), Mystik und Kontemplation, Erlösung durch sakramentale Gnade, Erlösung durch Glauben. Jeder dieser Erlösungswege hat spezifische Konsequenzen für die Lebensführung der Gruppen, die ihm anhängen. Die Einzelheiten können hier nicht ausgeführt werden. Wichtig ist die Frage, ob alle sozialen Klassen bzw. Stände gleich kompatibel mit allen möglichen Erlösungswegen sind. Offensichtlich kann die Antwort nur eine negative sein. Bauern sind z. B. nach Meinung Max Webers aus ganz materiellen Gründen der Magie und dem Ritualismus verhaftet und einer rationalisierten Ethik unzugänglich. Ebenso wird eine Kriegerkaste kaum zu einer weltablehnenden Askese neigen. Die Beispiele ließen sich fortsetzen. Das ist aber nur die eine Seite der Medaille. Die andere zeigt die Kraft der religiösen Idee (hier: des Erlösungsweges), trotz aller Kompromisse mit den Alltagserfordernissen, auf die Lebensführung der Menschen, die aus welchen Gründen auch immer in die Sogkraft dieser Idee gerieten, einzuwirken. Ihr Handeln wird auch bestimmt von Vorstellungen und Zielen, die durch die Religion vorgegeben sind. Sie werden zum Träger von Entwicklungen, die vielleicht nicht in der beabsichtigten Konsequenz der Schöpfer der religiösen Idee lagen, aber dennoch logisch mit dieser Idee verbindbar sind. Am deutlichsten läßt sich dieser Vorgang an der Differenz zwischen der asiatischen und der okzidentalen Erlösungsreligiosität ablesen. Man kann diese Differenz stark vereinfachend als eine zwischen mystischer und asketischer Erlösungsreligiosität bezeichnen. Es ist von größter Bedeutung, daß Max Weber als ursächlich für die asketisch-okzidentale Erlösungsreligiosität die «Konzeption des einen überweltlichen, schrankenlos allmächtigen Gottes und der Kreativität der von ihm aus dem Nichts geschaffenen Welt, welche, von Vorderasien aus, dem Okzident oktroyiert wurde»³⁸ ansieht. Eine solche Konzeption machte jede Selbstvergottung unmöglich, wie sie letztlich immer als wenigstens latente Möglichkeit mystischer Erlösungsreligiosität vorhanden ist. Ist die Differenz zwischen Gott und Welt, zwischen *creator* und *creatura*, absolut gesetzt, so kann sich der Mensch, als Teil der *creatura*, vor Gott nur verantworten, er kann in seinem Leben nie Gottes teilhaftig werden. Der Erlösungsweg ist so letztlich an die Gottesvorstellung gebunden. Die Zeitgebundenheit Webers zeigt sich bei dieser Argumentation recht deutlich. Er ging letztlich von der Sonderentwicklung Israels aus und berücksichtigte zu wenig die Tatsache, daß sowohl die Religion Israels als auch die nachexilische jüdische Religion nur im Kontext altorientaler Religion verständlich ist. Natürlich ist dies kein «Fehler» Max Webers. Der große Durchbruch in der altorientalischen Forschung geschah erst nach dem Ersten Weltkrieg. Die wilden Spekulationen im Umkreis der Babel-Bibel-Schule³⁹ trugen vor 1914 nicht allzuviel zum Verständnis der Religion Israels bei. Abgesehen von dieser wissenschaftsgeschichtlichen Erklärung darf man aber auch

nicht übersehen, daß die Betonung der Singularität der Entwicklung Israels (und damit des Christentums) für Max Webers Problemstellung eine strategische Bedeutung hatte. Weil Weber kein Evolutionist im üblichen Sinne war, der von einer letztlich einlinigen Menschheitsentwicklung ausging, mußte er nach historisch faßbaren singulären Faktoren suchen, die eine einmalige, aber nicht notwendige Entwicklung in Gang setzten, auch wenn sie sich dann als weltbestimmende herausstellen sollte.

Es mag an dieser Stelle gestattet sein, kurz an die Marx'sche Theorie der Entwicklung zu erinnern. Auch Marx hing nicht der Idee der notwendigen Höherentwicklung an, aber er wollte – wie fünfzig Jahre nach ihm Max Weber – eine Erklärung für die zunächst einmalige, aber sich als weltbeherrschend erweisende Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise liefern. Dabei geht er von der Arbeit, dem «Stoffwechselprozeß» zwischen Mensch und Natur⁴⁰ aus und von der Entwicklung der Produktionsmittel, die diesen Prozeß vermitteln. Max Weber lieferte kein Gegenkonzept, auch wenn er häufig so verstanden wurde. Er stellte aber Materialien bereit, die es ermöglichen sollten, den universalhistorischen Prozeß der unaufhaltsamen rationalen Weltbeherrschung von den geistigen – und das waren vor allem die religiösen – Voraussetzungen her zu begreifen. Der asketische Protestantismus, besonders in der Gestalt des Calvinismus, war nur die radikalste und vielleicht letzte religiöse Ausprägung eines innerweltlichen asketischen Erlösungsweges, der seinen Anfang in Israel und in der Religion des jüdischen Volkes nahm. Max Weber hat die Konsequenzen dieses Erlösungsweges vor allem auf dem Feld der Wirtschaftsgeschichte beobachtet und beschrieben, obwohl es auch in seinem Werk zahlreiche Passagen gibt, die die Folgen für die politische Geschichte beleuchten. Wirtschaftshistorisch ist es aber bedeutsam, daß eine entfaltete kapitalistische Wirtschaftsweise ohne die religiösen Krücken laufen kann, die zu Beginn der ersten Gehversuche notwendig waren. Der Prozeß der Rationalisierung ist besonders in seiner ökonomischen Ausprägung unumkehrbar. Auch eine religionslose Welt gehorcht dem Imperativ eines aus dem Geist der religiös induzierten Askese zweckrationalen Ethos. Implizit ist Max Weber auch ein Säkularisierungstheoretiker. So wie er sich selbst als «religiös unmusikalisch» bezeichnete (hier in Einklang mit den meisten sozialwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaftlern), hat auch die moderne Gesellschaft ihren religiösen Zauber eingebüßt. Die Entzauberung der Welt ist jedoch kein Vorgang, der außerreligiös zu erklären ist, sondern lag in der Konsequenz einer religiösen Sonderentwicklung, die in der rücksichtslosen Bekämpfung von Magie und Zauberei, in der Enteignung aller Götter zugunsten des einen überweltlichen Gottes zu einer nur noch diesseitig zu verstehenden Welt führte.

Sah Weber das Ende der Religion gekommen? Diese Frage, die er sich selbst nicht explizit stellte, soll diese Darstellung abschließen. Dabei werden zwei Kategorien wichtig werden, die bisher ausgespart wurden: Cha-

risma und Prophetie. Charisma ist ein Begriff, der für Webers politische Soziologie eine zentrale Rolle spielte. «Charisma soll eine als außeralltäglich ... geltende Qualität der Persönlichkeit heißen, um derenwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder zumindest spezifisch außeralltäglichen Kräften ... begabt oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als <Führer> gewertet wird.»⁴¹ Gegenüber dem Charisma-begriff, wie er im Paulinischen Schrifttum des Neuen Testaments⁴² auftaucht, nimmt Weber eine Subjektivierung vor: Es geht jetzt um den Glauben an das Charisma von Personen. Unter Prophet versteht Weber «einen rein persönlichen Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet».⁴³ Entscheidend ist dabei, daß der Prophet, auch wenn er wirklich oder vermeintlich auf «Altes» zurückgreift, mit dem zu seiner Zeit Gültigen bricht und damit – sollte er erfolgreich sein – etwas Neues in Gang setzt. Die Rolle der Persönlichkeit für die Entstehung religiöser Ideen ist nicht zu übersehen, obwohl auch der Prophet nicht im luftleeren Raum agiert. In einer seiner letzten Vorträge hat Max Weber indirekt das Thema der Sehnsucht nach einem Wiedererstehen von Propheten und charismatischen Führern angesprochen. Die Wissenschaft kann niemals das leisten, was der Prophet verheißt. Der akademische Lehrer ist kein «Führer». Neue Prophetie ist vielleicht möglich, aber sie ist bestimmt dann nicht gegeben, wenn «moderne Intellektuelle das Bedürfnis haben, sich in ihrer Seele sozusagen mit garantiert echten, alten Sachen auszumöblieren»⁴⁴, und dazu auch religiöse Sachen benutzen. Max Weber hatte eine nicht zu übersehende Sympathie für die alttestamentlichen Propheten. Ihr Pathos, ihre Leidenschaft, ihr Gegen-den-Strom-Schwimmen, ihre rücksichtslose Verachtung aller Opportunistischerwägungen sprachen anscheinend etwas in Webers Persönlichkeit an, dem er selbst politisch und religiös nicht entsprach, das aber sein Bild von Religion beeinflusste, als einer Lebensmacht, die aus der Erfahrung des Außeralltäglichen lebt.

Die moderne Religionswissenschaft ist demgegenüber nüchterner. Sie versteht Religion als normalerweise unproblematisierten Teil der Kultur einer Gesellschaft. Auch die scheinbar außeralltäglichsten Erscheinungen, wie Besessenheit, Prophetie, Ekstase usw., sind komplexe Rollenspiele, die erlernt werden und in einer Gesellschaft gut integriert sind.

Hartmut Böhme

ABY M. WARBURG
(1866 – 1929)

I. Leben und Physiognomie des Wissens

Aby M. Warburg wurde am 13. Juni 1866 als ältestes von sieben Kindern des Bankiers Moritz Warburg und seiner Frau Charlotte, geb. Oppenheim, in Hamburg geboren. Seinen Erstgeborenenstatus schlug er, der Legende nach, schon als Dreizehnjähriger aus, um der Gelehrsamkeit zu leben. Doch verpflichtete er die Bankiersfamilie nicht nur auf standesgemäßen Unterhalt für sich und seine Familie, sondern auch auf Finanzierung eines aufwendigen Forscherlebens. Dieses fand seine Krönung im öffentlichen Wirken der «Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg» (K. B. W.) und der mit Warburg verbundenen exzellenten Wissenschaftler im Hamburg der 20er Jahre.

1886 begann Warburg in Bonn Kunstgeschichte, Geschichte und Archäologie zu studieren. Bei dem bedeutenden Erforscher antiker Religion Hermann Usener hörte er in Vorlesungen die frühe Fassung von dessen opus magnum *Göttermamen* (1896). Usener blieb lebenslang einflussreich für Warburg, insbesondere hinsichtlich des «Beharrungsvermögens primitiver Traditionen» (E. Gombrich), ein großes Thema der Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts (z. B. E. B. Tylor), für das auch Tito Vignoli für Warburg prägend wurde. Bei Karl Lamprecht konnte er evolutionspsychologische Kulturgeschichte lernen, deren universalhistorischer Schematismus Warburg später abstieß. Doch die psychologische Fundierung aller kulturellen Phänomene blieb eine Grundüberzeugung Warburgs. In der Kunstgeschichte hatte er im Winckelmann-Biographen Carl Justi einen der wichtigsten Kunstwissenschaftler zum Lehrer. Weil dieser Warburgs Dissertation nicht betreuen wollte, wechselte er nach Straßburg, wo er von Hubert Janitschek mit der Dissertation über *Sandro Boticellis <Geburt der Venus> und <Frühling>* 1892 promoviert wurde. Diese war bereits gegen den «modernen Ästhetizismus» (Warburg) des fin de siècle gerichtet und gewann der Form- und Stilanalyse der Kunstgeschichte eine neue Perspektive ab. In Florenz lernte Warburg 1888/9 seine spätere Frau, die Künstlerin Mary Hertz, kennen. In Florenz wurde Warburg von August Schmarsow zu ausdrucks- und gebärdenästhetischen Studien angeregt sowie auf das Problem des Nachlebens der Antike aufmerksam. 1892–95 arbeitete Warburg in Berlin und für längere Zeit erneut in Florenz, vor allem über theoretische Ästhetik, Symbol-Theorie, das Festwesen und die Kunst der italienischen Renaissance.