

Alte Begriffe – Neue Probleme

Max Webers Soziologie
im Lichte aktueller Problemstellungen

Herausgegeben von
Thomas Schwinn und Gert Albert

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

Thomas Schwinn, geboren 1959; Studium der Soziologie und Politikwissenschaft; 1992 Promotion; 1999 Habilitation; 2003–08 Professor für Soziologie an der Universität Eichstätt-Ingolstadt; seit 2008 Professor für Soziologie an der Universität Heidelberg.

Gert Albert, geboren 1966; Studium der Soziologie und Philosophie; 2003 Promotion; 2012 Habilitation; seit 2013 Vertretungsprofessur für Soziologie, zunächst mit einem Schwerpunkt auf Wirtschafts- und Organisationssoziologie, seit 2015 mit einem Schwerpunkt auf Bildungssoziologie an der Universität der Bundeswehr München.

ISBN 978-3-16-154194-0

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Thomas Schwinn/Gert Albert

Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte
aktueller Herausforderungen 1

I. Biographie und das „Licht der großen Kulturprobleme“

M. Rainer Lepsius

Max Webers soziologische Fragestellungen im biographischen und
zeitgeschichtlichen Kontext21

Gert Albert

Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Kulturgebundenheit und
Zweckmäßigkeit der Begriffsbildung31

II. Religiöser Fundamentalismus und Säkularismus

Martin Riesebrodt

Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne61

Hans Kippenberg

Dialektik der Entzauberung. Säkularisierung aus der
Perspektive von Webers Religionssystematik81

III. Neue Formen der nationalen und transnationalen Herrschaftsausübung?

Andreas Anter

Max Webers Herrschaftskonzept, die EU-Superbürokratie
und die Staatenwelt der Gegenwart117

Inhalt

Ute Mager

Zur Aktualität des Idealtypus der legalen Herrschaft aus
rechtswissenschaftlicher Sicht133

IV. Der aktuelle Finanzmarktkapitalismus?

Christoph Deutschmann

Entzauberung des Geldes. Max Weber und der heutige
Finanzmarkt-Kapitalismus149

Realino Marra

Weber und die deutsche Börse171

V. Zur Aktualität der Kultursoziologie

Wolfgang Schluchter

Die Moderne – eine neue Achsen(zeit)kultur?187

Elmar Rieger

Die Eigenart der Sozialpolitik in der westlichen Welt. Religiöse
Entwicklungsbedingungen des modernen Wohlfahrtsstaates in
vergleichender Perspektive209

VI. Neue Mächte der Lebensführung

Hans-Peter Müller

Lebensführung. Eine systematische Skizze im Anschluss an
Max Webers Forschungsprogramm249

Harald Wenzel

Lebensführung als Therapie269

VII. Moderne Varianten des Charismas

Agathe Bienfait

Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und
Heiligsprechungen in der katholischen Kirche285

Inhalt

Klaus Kraemer
Propheten der Finanzmärkte. Zur Rolle charismatischer Ideen im
Börsengeschehen311

VIII. Konsum und soziale Ungleichheit

Jörg Rössel
Kapitalismus und Konsum. Determinanten und Relevanz des
Konsumverhaltens in Max Webers Wirtschaftssoziologie339

Martin Groß
Individuelle Qualifikation, berufliche Schließung oder betriebliche
Lohnpolitik – was steht hinter dem Anstieg der Lohnungleichheit?371

IX. Historische Genese und aktuelle Ausbreitung der Moderne

Wolfgang Knöbl
Die neuere Globalgeschichte, Max Weber und das Konzept der
„multiple modernities“401

Thomas Schwinn
Von der vergleichenden Religionssoziologie zur vergleichenden
politischen Soziologie. Max Weber und die Vielfalt der Moderne421

Nachweise447
Personenregister449
Sachregister458

Dialektik der Entzauberung

Säkularisierung aus der Perspektive von
Webers Religionssystematik

Hans Kippenberg

Das Ende der Gleichsetzung: Säkularisierung = Entchristlichung = Modernisierung

Zwischen der Erforschung der Moderne und der Erforschung der Religionen bestehen wechselseitige Abhängigkeiten. Sie zeigen sich besonders klar an der Säkularisierungsthese. Im Jahre 1968 werden nur wenige Wissenschaftler widersprochen haben, als Arnold J. Toynbee (1889–1975) und John Cogley in ihrem Buch *Religion ohne Zukunft* schrieben:

Die „traditionellen Formen“ der Religionen „sind späteren Generationen fremd und unannehmbar geworden, am meisten den Generationen unserer Zeit, in der das Tempo der Veränderung sein Höchstmaß erreicht hat. Aus diesen Ursachen haben alle jetzigen Religionen, ob stammgebunden oder missionarisch, ob „niedriger“ oder „höher“, ihren Einfluß auf die Herzen, die Sinne und das Gewissen ihrer früheren Anhänger verloren (Toynbee/Cogley 1968, 23).

Dreißig Jahre später stellte Peter L. Berger (geb. 1929) eine vollständig andere Diagnose. Die moderne Welt sei überhaupt nicht säkularisiert; sie sei vielmehr massiv religiös, nur West-Europa stelle eine Ausnahme dar. Die Säkularisierung existiere allein in den Köpfen westlich gebildeter Akademiker (Berger 1999, 10). Mittlerweile werden aber selbst in Bezug auf Europa Zweifel an der Richtigkeit der Säkularisierungsthese angemeldet. Zwar sprechen die Statistiken des Kirchenbesuchs in vielen europäischen Ländern für eine Entkirchlichung. Steve Bruce hat damit die Berechtigung der Säkularisierungsthese verteidigt. Alle Daten weisen in dieselbe Richtung, schreibt er: eine abnehmende Beteiligung an religiösen Organisationen und abnehmende Bindung an religiöse Ideen (2002, 73 f.). Doch geht der Streit um diese Behauptung ungebrochen weiter, wie eine Dokumentation von Detlef Pollack (2014) zeigt. Hält man nämlich statistische Daten zu den persönlichen Glaubensüberzeugungen daneben, ergibt sich ein Befund, den die britische Soziologin Grace Davie mit „believing without belonging“ beschreibt (1994 und

2002). Die Verbreitung von individuellen Glaubensanschauungen ist nicht abhängig von der Zahl der Gottesdienstbesuche. Von einer unsichtbaren Religion sprach in diesem Zusammenhang Thomas Luckmann. Unabhängig wiederum von ihrem persönlichen Glauben können Menschen auch Kirchenmitglieder bleiben, weil sie sich von diesen in ihren Stellungnahmen z.B. in Fragen von Krieg und Frieden, Arbeitslosigkeit, Gewährung von Asyl usw. vertreten sehen (Davie 2007). Von einer prinzipiellen und generellen Abwendung vom Christentum kann in Europa trotz Entkirchlichung folglich nicht die Rede sein. Der Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung, der Religiosität in globalem Maßstab erfassen möchte, ermittelt eine überraschende Stärke von Religiosität: in Deutschland zum Beispiel seien 52 % der Bevölkerung „religiös“, 18 % sogar „hochreligiös“ (Bertelsmann Stiftung 2009, 770). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen Hugh McLeod, Werner Ustorf und Mitarbeiter (2003) bei der Beantwortung der Frage, was vom Christentum erhalten bleibt, wenn Entkirchlichung um sich greift. Und auch hier unterscheiden die Autoren einzelne Sachverhalte, die voneinander unabhängig sind: eine Abnahme der Beteiligung am Gottesdienst, Abnahme des Einflusses religiöser Institutionen auf andere gesellschaftlich Mächte, Rückgang der christlichen Prägung einer nationalen Kultur insgesamt, eine wachsende Indifferenz gegenüber Religionen.

Religionswissenschaft und -soziologie müssen lernen, dass in der Moderne Religionen keineswegs ihre Bedeutung ganz verlieren. In diesem Zusammenhang ist eine sachgemäße Beschreibung der gegenwärtigen religiösen Lage von allergrößter Bedeutung. Die Rede von einer Rückkehr oder Wiederkehr der Götter oder der Religion kann dies nicht leisten; sie ist zu pauschal. Adäquater sind Analysen, die von einer gleichzeitigen Erstarkung und Verbreitung säkularer und religiöser Weltbilder und Praktiken ausgehen (trotz des Titels Riesebrodt 2000, 48–50; Norris/Inglehart 2004, 53–79). Zwei Tendenzen bestimmen die Moderne: einerseits eine Verdrängung von Religionen aus dem öffentlichen Raum, andererseits eine fortdauernde private Anerkennung religiöser Geltungsansprüche.

Eine Analyse dieser Geltungsansprüche von Religion in säkularisierten Gesellschaften verdanken wir José Casanova. An fünf Fallanalysen von Aufbruchbewegungen (vier katholischen, einer protestantischen in Spanien, Polen, Brasilien, USA) analysierte er, unter welchen Bedingungen Religionen in modernen Gesellschaften öffentlich wirksam werden und die politische Ordnung herausfordern. Dazu zerlegte er die Säkularisierungsthese in drei voneinander unabhängige Behauptungen: dass in der Moderne religiöse Ordnungen nicht mehr staatlich geschützt würden; dass es zu einem Niedergang persönlichen Glaubens komme und dass der Glaube eine private Angelegenheit würde. Casanovas Prüfung ergab, dass die These vom Niedergang persönlichen Glaubens in der Moderne nicht zutrifft. Ein privater Glaube, dessen typische Sozialform jetzt allerdings nicht mehr eine Staatskirche, sondern die

freiwillige Vereinigung sei, werde im Falle von staatlichen Gesetzen und Maßnahmen, die Glaubensüberzeugungen widersprechen und verletzen, zum Ausgangspunkt öffentlicher Bekundung. „Indem Öffentlichkeit in die Privatsphäre getragen wird und Angelegenheiten privater Moral in die Öffentlichkeit, zwingen Religionen moderne Gesellschaften, sich der Aufgabe einer Wiederherstellung ihrer eigenen normativen Grundlagen zu stellen“ (Casanova 1994, 229). „Entprivatisierung“ ist demnach der charakteristische Modus religiöser Öffentlichkeit in modernen demokratischen Rechtsstaaten. Im Zuge dieser Zerlegung der Säkularisierungsthese hat sich die Diskussion dem Konzept der funktionalen Differenzierung zugewendet. Es wurde Gegenstand einer umfassenden historischen und soziologischen, teilweise kontroversen, Diskussion (Gabriel/Gärtner/Pollack 2014). Wenn diese Differenzierung als Verselbständigung der großen sozialen Ordnungen von Verwandtschaft, Wirtschaft, Herrschaft, Recht, Wissenschaft und Religion aufgefasst wird, dann bleiben die Beziehungen zwischen ihnen im Dunkeln. Mehr noch als „funktionale Differenzierung“ ist das Modell der „Interferenzen“ geeignet, die Beziehungen zwischen diesen Ordnungen verständlich zu machen. Sie ziehen sich durch die gesamte europäische Geschichte (von Stuckrad 2009, 444 f.)

Das Ende der Gleichsetzungen von Säkularisierung, Entchristlichung, Modernisierung ruft die Frage nach der Beziehung von Moderne und Religion hervor. Damit betritt man einen Problembereich, in dem der soziale Ort von Religion auf eine andere Weise bestimmt wird. Hier steht nicht die Entkirchlichung im Zentrum, sondern die kulturelle Konstitution einer Gesellschaft. Die Auffassung von Kultur der Moderne ist bis heute geprägt von einem Streit, in dem der Begriff der Moderne zuerst entstand. Die *Querelle*, der Streit zwischen *anciens* und *modernes*, war Ende des 17. Jahrhunderts von der Behauptung, dass Wissenschaft und Kunst im Zeitalter Ludwig XIV. gegenüber dem Altertum überlegen sei, hervorgerufen worden. Dem einen Lager war die Antike ein bleibendes Vorbild für die gegenwärtige Kultur, dem anderen wurzelten die Errungenschaften im innovativen Geist von Genies der eigenen Zeit. Am Ende setzte sich bei den Beteiligten die Einsicht durch, dass man im Blick auf Fortschritt zwischen Wissenschaft und Kunst unterscheiden müsse: In der Kunst könne es keinen messbaren und unbezweifelbaren Fortschritt geben, wohl aber in der Wissenschaft. Kunst müsse nach den ästhetischen Kriterien der jeweiligen Epoche beurteilt werden. Die antike und die moderne Kunst hätten jeweils ein eigenes Existenzrecht. Mit dieser Konstatierung eines Bruches in der Kultur ging der Übergang von einer klassischen zu einer historischen Betrachtung einher. Literaturwissenschaftler haben das Problem gleichfalls durchdacht und dafür gute Formulierungen gefunden. So heißt es bei Hans Robert Jauß: Modernität wurde „nicht mehr als Gegensatz zum Alten, sondern als Zwiespalt mit der gegenwärtigen Zeit“ erfahren (Jauß 1975, 49 f.). In diesem Zwiespalt fanden auch pagane und

nicht-christliche Religionen ihren Ort in der modernen Kultur, ja vertieften ihn.

So ließ zum Beispiel Friedrich Schiller in seinem gleichnamigen Gedicht *Die Götter Griechenlands* (1788) als Teil der Bewohner einer Welt auftreten, in der die Natur noch nicht entgöttert war; erst Christentum und Naturwissenschaft hätten diese harmonische Beziehung zerstört. Die „Götter Griechenlands“ wurden zu Zeugen gegen eine Berechenbarkeit von Welt und Mensch. Ganz ähnlich rühmte Johann Gottfried Herder im Jahre 1774 den jugendlichen Geist, die Ergebung und die Weisheit des Morgenlandes und hielt ihn der gekünstelten kalten europäischen Welt vor. Europa sei unfähig, diesen Geist zu verstehen, zu fühlen, geschweige denn zu genießen. Was Herder angestrebt hatte: die Repristinatio außereuropäischer Traditionen, wurde bald von anderen bewerkstelligt. Als Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805), Soldat im Dienst der französischen Ostindischen Gesellschaft, das Vertrauen von parsischen Priestern gewinnen konnte und mit ihrer Hilfe in die Geheimnisse des Avesta, des heiligen Buches der Parsen, eindrang und 1771 eine erste Übersetzung in Paris veröffentlichte, war das ein epochales Ereignis. In einer Biographie Anquetils hat Raymond Schwab (1884–1956) den radikalen Umschwung, der mit dieser und weiteren Entzifferungen kam, so geschildert:

Anquetil [...] schleuderte in unsere Schulen, die bis heute hochmütig hinter dem engen Erbe der griechisch-lateinischen Renaissance die Tür geschlossen halten, eine Vision zahlloser und uralter Zivilisationen, einer ungeheuren Menge von Literaturen; von jetzt an sind einige europäische Provinzen nicht mehr die einzigen, die ihre Namen in die Geschichte eingravieren! (Schwab 1934,6).

Die kulturelle Mauer um Europa fiel. Schlag auf Schlag folgten weitere Entzifferungen. Vorbei war die negative Bewertung orientalischer Kulturen. Nachdem diese noch in der Epoche der Aufklärung als unvernünftig gegolten hatten, änderte sich dieses Urteil in dem Maße, in dem Zweifel an dem vorausgesetzten Kriterium von Vernünftigkeit und seiner universellen Geltung geweckt wurde. Die antike Auffassung, wonach das Göttliche sich in der Natur offenbare und der Mensch durch Kontemplation des Kosmos am Göttlichen Anteil erlangen könne, war auch nach der Aufklärung nicht spurlos in der europäischen Religionsgeschichte untergegangen. Antoine Faivre (geb. 1934) hat in seinen Studien dafür die Bezeichnung „Esoterik“ verwendet: eine Denkform, der zufolge sichtbare und unsichtbare Teile des Universums durch ein Band der Entsprechungen miteinander verbunden sind und von einer lebendigen Energie durchzogen werden; Kenntnis und Beherrschung dieser Energie wird von spirituellen Autoritäten (Göttern, Engel, Meistern, Geistwesen) vermittelt (Faivre 1996). In dieser Denkform blieb der antike Paganismus in Europa über Jahrhunderte und sogar Jahrtausende bestehen, allerdings immer wieder angefeindet (Hanegraaff 2012).

So zeigt die Kulturgeschichte, dass die moderne europäische Kultur sich noch auf andere normative Vorbilder als die jüdisch-christliche Religion bezogen hat. Noch in aktuellen Debatten über eine gesamteuropäische Kultur gilt Diversität als ihr besonderes Merkmal. George Steiner hält die „Bikulturalität“ für eine besondere kulturelle Kompetenz Europas (Steiner 2004, 424), schon weil die Europäer ihre Autoritäten aus einer geographischen Region erkoren haben, die nicht die ihre war. Und sie hielten zu ihnen respektvolle Distanz. Ob es die griechischen Philosophen oder die heiligen Schriften waren: Die Texte wurden übersetzt und kommentiert, aber die Übersetzung konnte nirgends wirklich an die Stelle des Originals treten. Für Edgar Morin besteht die Einheit Europas in einer Komplexität, die größte Unterschiede von Weltdeutung miteinander verbindet, ohne sie zu vermengen. Zwischen Religion und Vernunft, Glaube und Zweifel, mythischem und kritischem Denken gebe es demzufolge permanente „Dialogiken“ (Morin 1991, 33–35).

Da die Religionswissenschaft ihren Ausgangspunkt in Europa nahm, ist es daher wenig verwunderlich, dass hier ethnozentrische Perspektiven weithin vorherrschten, wie etwa Edward Said mithilfe des Konzepts des „Orientalismus“ gezeigt hat (Said 1981). Andererseits sind derartige verzerrende Perspektiven langfristig eine Voraussetzung dafür geworden, dass auch außereuropäische Kulturen Teilhaber der Moderne werden konnten (Eisenstadt 2000). Dipesh Chakrabarty (2010) hat diesbezüglich herausgearbeitet, dass die Konstruktionen kolonialistischer Autoren außereuropäischen Intellektuellen zu einer Artikulation ihrer Identität verholfen haben, damit eine klare Scheidung zwischen den kolonisierenden Subjekten und den kolonisierten Objekten nicht mehr möglich ist. Modernisierung löst sich von dem europäischen Modell der Kultur im Zwiespalt und wird in der globalisierten Welt zu einer kulturellen Beziehungskategorie. Zum Beispiel China: hier werden vergangene Kulturmächte wie der Konfuzianismus aktualisiert (Hammond/Richey 2014), gegenwärtige Gesellschaftsmodelle wie die sozialistische Revolution hingegen musealisiert; Arif Dirlik hat das Zusammenwirken dieser Prozesse als „Global Modernity“ bezeichnet (2003).

Max Webers Konzept einer Entzauberung der Welt

Vom „Geist“ des Kapitalismus“ zu den „Religiösen Gemeinschaften“ als einer gesellschaftlichen Ordnung und Macht

Max Weber gilt vielen als ein Vertreter der Säkularisierungsthese. So begegnen wir ihm in Schriften von Hans Joas oder Detlef Pollack, auch wenn beide diese (angebliche) Position Webers unterschiedlich beschreiben und gegensätzlich beurteilen: Pollack (2014, 1 und 3) unterstützt sie, Joas lehnt sie ab

(2014, 603–622). Webers Prognose der Zukunft des Christentums in der Moderne fällt aus dem Rahmen der Diskussion. Am Ende seiner epochalen und viel diskutierten Darstellung der Entstehung des kapitalistischen Berufsethos (bzw. des „Geistes“, des Habitus) aus der puritanischen innerweltlichen Askese gibt er einen Ausblick auf die Stellung der Religion in einer entsprechenden Wirtschaftsordnung. Sie benötige diesen ethischen Antrieb nicht mehr und werde zu einem „stahlharten Gehäuse“, zu einer „unentrinnbaren Macht über den Menschen“. Der Brennstoff ist verglüht. Ob aber am Ende ganz neue Propheten bzw. eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen oder eine Versteinerung, könne allerdings niemand wissen. Beide Geschichtsdeutungen seien gleich möglich: die materialistische ebenso wie die spiritualistische (GARS I 202–206). Weber diagnostizierte also nicht ein Verschwinden der christlichen Religion in der Moderne, sondern ihre wachsende Übermacht, die allerdings des persönlichen Glaubens nicht mehr bedarf. Auch dies ist eine Antwort auf die Frage, was geschieht mit dem Christentum, wenn Entkirchlichung um sich greift.

An diese Studie schloss sich eine intensive Debatte an. 1910 beendete Weber sie für sich mit einem Schlusswort; er wollte für sich den Weg frei machen für ein neues und andersartiges Vorhaben. Weber hätte seine These empirisch und methodisch weiter unterbauen können. Jedoch ging er einen anderen Weg und machte sich daran, „diese Ausführungen ihrer Isoliertheit zu entkleiden und in die Gesamtheit der Kulturentwicklung hineinzustellen“ und sich deshalb „vergleichenden Studien über die universalgeschichtlichen Zusammenhänge von Religion und Gesellschaft“ zuzuwenden, wie er später schreibt (GARS I, 206). Die Religionsgeschichte geht also in der Moderne weiter.

Religionswissenschaftliche Konstruktionen von Religiosität

Max Weber betrieb seit 1911 Religionsstudien zu China, Japan, Indien, Judentum und Islam. Erste Manuskripte stellte er 1913/1914 fertig und erste Veröffentlichungen folgten ab 1916, bis dann 1920/21 die *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* (GARS) und 1921/22, bereits nach seinem Tode, sein Beitrag *Wirtschaft und Gesellschaft* in dem umfangreichen *Grundriss der Sozialökonomik* erschienen. Bei diesem Vorhaben begünstigte das deutsche akademische und intellektuelle Milieu seine Pläne. Anders als in Großbritannien und Frankreich, wo koloniale Interessen an Verwaltung und Recht die Forschung beherrschten, war man in Deutschland vor allem an den subjektiven Aneignungen von Religionen interessiert. Diesen deutschen Orientalismus hat Edward Said in seinem berühmten gleichnamigen Buch nicht weiter beachtet. Hingegen war für den deutschen Orientalismus eine auf Innerlichkeit abstellende Aneignungsform typisch, wie Georg Stauth (1993, 11) treffend feststellt. Sie bahnte sich bereits im 19. Jahrhundert an.

Friedrich Max Müller hatte schon 1889 das Problem einer universal gültigen Definition von Religion angesprochen. Wenn man Europa verlasse und in östliche Länder reise, werde der Tausch zunehmend schwieriger, mit dem richtigen Geld ebenso wie mit der intellektuellen Münze. Auch wenn es kaum vorstellbar sei, suche man doch in einer so reichen Sprache und Literatur wie dem Sanskrit vergeblich nach einem Wort für „Religion“. Erst wenn man gelernt habe, in zwei Sprachen zu denken, würde man erkennen, wie viele Elemente des Denkens nicht durch das Sieb einer anderen Sprache gingen (Müller 1889, 92). Was heute zuweilen als eine revolutionäre Entdeckung gefeiert wird und den Stempel „postmodern“ erhält: dass „Religion“ eine „Erfindung“ der Wissenschaftler war und nicht der von ihnen Untersuchten, steht bereits als Erkenntnis am Anfang der Fachgeschichte.¹ Nicht nur Indologen wussten, dass Hinduismus eine „Religion“ zu nennen, ihre eigene Schöpfung war – und auch, daß die Bezeichnung „Hinduismus“ selber ein Wort der kolonialen Sprache war (King 1999, 96–117). Das gleiche Problem hat man bei Buddhismus, Judentum und Islam (Haußig 1999).

Darüber, wie die „Tauschoperation“ in der deutschen Religionswissenschaft ablief, gibt der Haupteintrag des angesehenen Religionswissenschaftlers Edvard Lehmann „Erscheinungswelt der Religion (Phänomenologie der Religion)“ in der ersten Auflage des Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* Aufschluss:

Die Phänomenologie beschäftigt sich mit der Religion, „insofern diese in die Welt der Erscheinungen hinaustritt und als eine empirische und historische Größe beobachtet werden kann [...]. Diese äußeren Erscheinungen setzen ein inneres Leben voraus [...]. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß auf den niederen Stufen das Äußere, auf den höheren das Innere besonders hervortritt“ (1910, Sp. 497 f.)

Ein angebliches „inneres Leben“ äußerer Tatbestände der Religion – das war die Währung, die fremde religiöse Tatbestände zu religiösen Gütern werden ließ. Das entsprechende Verfahren der Raffinerie war die Hermeneutik. Laut Stauth muss man die Bedeutung von Innerlichkeit in Deutschland kennen, um nachzuvollziehen, wie z.B. Ignaz Goldziher (1850–1921) den Islam als Religion beschreibt. Ich möchte hinzufügen, dass dies gleichfalls für Julius Wellhausens (1844–1918) *Geschichte Israels* und Hermann Oldenbergs (1854–1920) *Geschichte der indischen Religionen* galt wie auch für Johann Jakob Maria de Groot (1854–1921). Es sind dies alle Gewährsleute, auf deren

¹ Man vergleiche Müllers nüchterne Bestandsaufnahme mit der folgenden Verkündung im Brustton einer neuen Entdeckung: „Far from existing prior to and independent of any inquiry, the very phenomenon of religion is constituted by local discursive practices. The investigators create – sometimes unknowingly – the objects and truths they profess to discover. Some critics claim that appearances to the contrary withstanding, religion is a *modern Western invention*“ (Mark C. Taylor (Hg.) 1998, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, 6 f.).

Veröffentlichungen sich Max Weber bei seinen „vergleichenden Studien über die universalgeschichtlichen Zusammenhänge von Religion und Gesellschaft“ stützte. Sie hatten an Paul Hinnebergs Handbuch *Die Kultur der Gegenwart*, mit seinen beiden Teilbänden *Die Orientalischen Religionen* und die *Christliche Religion mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion* aus dem Jahre 1906 mitgearbeitet und, gehören zu Begründern einer historisch-kritischen Religionsgeschichtsschreibung. Diese Geschichtsrekonstruktion war ein radikaler Bruch mit der traditionellen Überlieferung dieser Schriften. Alle großen Religionen haben ihre normativen Schriften in Liturgien überliefert bzw. verankert; regelmäßig wurde aus ihnen vorgelesen; sie wurden in Form von Rezitationen tradiert. Erst die Reformation Luthers, der Humanismus der Renaissance und die Aufklärung erhoben die hermeneutische Anforderung, das Vorgetragene müsse den Hörern inhaltlich verständlich sein (Bod, Rens/Maat, Jaap/Weststeijn, Thijs 2011–2015). Der Begriff der ‚religio‘ hatte sich in Europa entsprechend von seiner älteren Bedeutung als angemessene rituelle Verehrung der Götter zu einer Bezeichnung subjektiven Glaubens gewandelt, was dann den westlichen Begriff von Religion ausmachte.²

Bei Max Weber begegnet die Bezeichnung *Religiosität* 435-mal, und damit häufiger als die 293 Treffer „Religion“.³ Volkhard Krech hat die Genese des Begriffs Religiosität seit der Philosophie der Aufklärung und ihre enorme Verbreitung in dem Schrifttum um 1900 dargestellt (Krech 2001). Die besondere Leistung dieses Konzeptes bestand darin, daß er der historischen „objektiven“ Religion einen Ort im subjektiven Bewusstsein gab: entweder als eine moralische oder als eine psychische Größe. Für die Auffassung von Religion im Zusammenhang mit der Soziologie der Moderne wurde insbesondere Hermann Siebeck (1842–1920) für Max Weber wegweisend, auch wenn Weber ihn namentlich nicht nennt. Hermann Siebeck gehörte zu jenen, die Immanuel Kants Auffassung von den historischen Religionen als nur äußeren „Vehikeln“ einer reinen vernünftigen Religion⁴ ablehnten. Siebeck sah

² Dies ist der Gegenstand der Untersuchungen von Ernst Feil. Eine Übersicht über einige seiner Ergebnisse gibt er in dem Beitrag „From the Classical Religion to the Modern Religion: Elements of a Transformation between 1550 and 1650“, in: Despard, Michel/Vallée Gérard (Hg.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*. Waterloo: Laurier University Press 1992, 31–43. Aus ethnologischer Sicht behandelt Talal Asad (1993) diese Begriffsgeschichte, wobei er damit eine Kritik an Clifford Geertz verbindet, der eine spätere christliche Sicht von Textbedeutung auf Kulturen überträgt, denen ein solches Verständnis fremd sei.

³ CD-Rom *Max Weber im Kontext. Ges. Schriften, Aufsätze & Vorträge*, Berlin: Karsten Worm 1. A. 1999.

⁴ Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten* (1797) und ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* 1793 (1968), Theorie-Werkausgabe, Band 8. Frankfurt a.M., 785.

zwischen dem Subjektiven der Religion (religiöse Gedanken, Gefühle, Stimmungen und Ahnungen) und dem Objektiven (überlieferte Lehren, Dogmen, Gebote und Verbote, Verheißungen und Handlungen) eine Wechselbeziehung. Wie die objektive Seite ihren Wert nur durch „stetige Bezugnahme auf den Geist oder das Subjektive“ erhalte – die Religiosität –, so könne sich der subjektive Bewusstseinsinhalt nur durch einen Objektbezug behaupten (Siebeck 1893, 264). Siebeck unterschied drei Typen „Religiositäten“. In *Naturreligionen* treten Götter als Retter vom Übel der äußeren Welt auf; in *Moralreligionen* sind Götter die Garanten sozialer Normen und begründen eine positive Beziehung zur Welt; und *Erlösungsreligionen* postulieren einen Widerspruch zwischen der Existenz Gottes und der Wirklichkeit des Bösen in der Welt und fordern Weltablehnung (Siebeck 1893, 49). Im Wechselspiel von überlieferten Religionen und subjektivem Bewusstsein bilden sich drei grundverschiedene praktische Beziehungen zur Welt. Im Zusammenhang mit der modernen Kultur rückte dabei der Begriff der Erlösungsreligiosität ins Zentrum. Ernst Troeltsch skizzierte 1910 in seinem Artikel „Erlösung: II. Dogmatik“ in der *RGG*¹, wie es über das Konzept der „Erlösung“ möglich sei, durch einen Religionsvergleich normatives Wissen zu erzeugen. In seinem bekannten Vortrag, den er 1901 über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ gehalten hat, behauptete er, die Religionsgeschichte zeige durchgehend die „Tendenz“, dass Religionen von ihrer natürlichen Gebundenheit an Natur, Ort und Gesellschaft unabhängig würden. Dabei würden auch die Gläubigen von der vorgefundenen Wirklichkeit unabhängig und zu autonomen Individuen werden. Am konsequentesten geschehe dies in den Erlösungsreligionen (Troeltsch 1998, 193).

Webers Konzept der Entzauberung

Max Weber machte sich die Konzeption von Religiosität als ein Prinzip von praktischer Weltbeziehung zu eigen. Er war an dem Geschick von Religionen in der Moderne interessiert, doch den Begriff der Säkularisierung (=Verweltlichung) verwendete er dafür nicht. In dem Wörterbuch zu Max Webers Schlüsselworten und zentralen Konzepten hat Richard Swedberg ‚secularization‘ nicht aufgenommen, wohl aber ‚disenchantment‘ (2005, 62 f.). Säkularisierung bzw. Säkularisation waren für Weber rechtshistorische Begriffe, die seit der Antike den Übergang von Land, Institutionen und Personen aus kirchlichem in säkulares Recht bezeichnen. Wenn wir nach Webers Verständnis von Religionsgeschichte und Moderne fragen, rückt „Entzauberung“

ins Zentrum.⁵ Je mehr in den vergangenen Jahrzehnten darüber gestritten wurde, ob die rechtliche (Säkularisierung) geeignet ist, den entscheidenden Wandel von Religionen in der Moderne zu erfassen, umso häufiger begegnen Studien, die Entzauberung zum Thema machen. Die Liste ist beeindruckend.⁶ Ausführungen Max Webers von hoher Prägnanz haben diese herausgehobene Stellung begünstigt. So führt er in seiner berühmten Rede *Wissenschaft als Beruf* 1917 in München aus:

Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche (MWG I/17, 87).⁷

Der Begriff Entzauberung stellt eine Beziehung her zwischen einer Verwissenschaftlichung und den Religionen. Hatte man unter magischen Voraussetzungen Erscheinungen wie z.B. Krankheit als Strafe für Verstöße gegen die symbolische Ordnung verstanden, so treten nun die Kausalität der Natur und die der Strafe auseinander. In den Worten von Wolfgang Schluchter: die Einheit von Natur- und Ausgleichskausalität wird aufgelöst (2009,4 f.). Die Stellung des Menschen zum ‚Heiligen‘ wird durch religiös-ethische Vorstellungen bestimmt und durch Charismatiker anderer Art als die Magier vermittelt:

⁵ In den Schriften Max Webers auf CD-Rom finden sich 10 Treffer ‚Säkularisation‘, 7 Treffer ‚Säkularisierung‘ – jeweils im Sinne eines Wechsels des Rechtsstatus. ‚Entzauberung‘ verzeichnen sie 11-mal.

⁶ Gauchet, Marcel (1999), *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton; Hidas, Zoltan (2004), *Entzauberte Geschichte. Max Weber und die Krise des Historismus*, Frankfurt am Main; Lehmann, Hartmut (2009), *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber*, Göttingen; Schluchter, Wolfgang (2009), *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Tübingen; Volkhar Krech, „Secularization, Re-Enchantment, or Something in between? Methodological Considerations and Empirical Observations. Concerning a Controversial Idea“, in: Eggert, Marion/Hölscher, Lucian (Hgg.), *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Leiden 2013, 77–108; Asprem, Egil, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*, Leiden 2014.

⁷ Bis heute hat man keine Quelle finden können, aus der Weber diesen Begriff bezogen hat. Die Hinweise von Wolfgang Schluchter (2009,1–13) zeigen jedoch, daß das Wort nicht ungebrauchlich war. In seinem Panorama des Jahres 1913 beginnt Illies sein Kapitel „Mai“ mit den Worten: „Es ist soweit: Max Weber erfindet das große Wort von der Entzauberung der Welt“ (Illies, Florian (2013), *1913 Der Sommer des Jahrhunderts*, Frankfurt, 125).

durch Priester, Propheten, Heilige, Mystagogen, Lehrer und Intellektuelle. Damit wird auch die Beziehung des Menschen zur Welt aus „letzten einheitlichen Wertpositionen heraus“ systematisiert (MWG I-22,2, 207). Wolfgang Schluchter unterscheidet drei Aspekte: Verzauberung der Welt – Entzauberung als religionsgeschichtlicher Prozess – Entzauberung als wissenschaftsgeschichtlicher Prozess. Zugleich weist er darauf hin, dass diese drei Prozesse interagieren und dabei „die Religion selbst entzaubert“ wird (Schluchter 2009, 2 f.). Das unterscheidet ihn von anderen Autoren, die in der Entzauberung den Austritt der Religion aus der Politik sehen (Gauchet 1999).

Die intensive Beschäftigung Max Webers mit der Geschichte der Religionen und der Religionswissenschaft war Teil seines Vorhabens, den großen gesellschaftlichen Ordnungen und Mächten von Wirtschaft, Herrschaft, Recht und Religion den Anschein ihrer Zeitlosigkeit und Unwandelbarkeit zu nehmen. In dieser Absicht hatte er in seiner vorangehenden Studie aus der Macht der kapitalistischen Wirtschaft ein den Handelnden innewohnendes (zwanghaftes) Arbeitsethos gemacht. Doch verfuhr er so auch mit anderen sozialen Mächten. So legte Weber in dem ersten älteren Teil *Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte* neben der äußeren Macht des Staates einen Legitimationsglauben frei. An die Stelle einer „Metaphysik“ auch anderer mächtiger gesellschaftlicher Institutionen wollte er das sie jeweils konstituierende Gemeinschaftshandeln setzen, was seine Wortwahl zum Ausdruck bringt: Vergemeinschaftung statt Gemeinschaft, Vergesellschaftung statt Gesellschaft, Religiosität statt Religion. Er wollte mit den treffenden Worten von Wolfgang Hellmich, „die Welt in Handlungschancen auflösen“ (2013, 25). Dieses Programm kann man mit guten Gründen dem Pragmatismus zuordnen, da es an die Stelle von anscheinend selbständigen Institutionen Gemeinschaftshandlungen setzt, die auf einem Glauben der Handelnden beruhen und erst dadurch real werden. Im Zentrum stehen die Akteure, die Strukturen der Koordination ihres Handelns sowie die Sinndeutungen, die sie mit ihrem Handeln verbinden (Lepsius 2003). „Aufklärende Rationalisierung“ nennt Wolfgang Hellmich in seiner gleichnamigen Studie (2013) dieses Verfahren, das Webers soziologisches Werk und Denken durchzieht. Auffällig ist, dass Weber unter die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte auch Religion aufnimmt. Nirgends findet sich auch nur die leiseste Andeutung, diese Ordnung werde mit der modernen Entzauberung der Welt in der Moderne schwächer als die anderen und verliere an Bedeutung.

Die Rationalität eines subjektiven Handelns im Unterschied zu seiner objektiven Richtigkeit

In Verbindung mit diesem Vorhaben musste Weber die Kategorie des Handelns erweitern. Dies tat er, indem er 1913 in einem Aufsatz „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“ den Begriff des Handelns klärte.

„Handeln‘ [...] heißt uns stets ein verständliches, und das heißt ein durch irgendeinen, sei es auch mehr oder minder unbemerkt, ‚gehabten‘ oder ‚gemeinten‘ (*subjektiven*) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu ‚Objekten‘“ (Weber, WL 429). Handeln ist also immer praktische Weltbeziehung, vermittelt durch eine Sinndeutung. Weber liegt daran, „den *subjektiv* gemeinten Sinn von dem objektiv gültigen zu scheiden (darin teilweise abweichend von Simmels Methode)“, wie er selber sagt (WL 427 Anm. 1). Die Sinndeutung hat eine eigenständige Gültigkeit, unabhängig von einer objektiven gültigen Richtigkeit.

Subjektiv zweckrational orientiertes und am objektiv Gültigen ‚richtig‘ orientiertes (‚richtigkeitsrationales‘) Handeln sind an sich gänzlich zweierlei. Dem Forscher kann ein von ihm zu erklärendes Handeln im höchsten Grade zweckrational, dabei aber an für ihn ganz ungültigen Annahmen des Handelnden orientiert erscheinen“ (WL, 433).

Mit diesem „erweiterten Handlungsbegriff“ (Krech 2001, 65 f.) ist die Möglichkeit gegeben, Gemeinschaftshandeln ganz unabhängig von ihrer Richtigkeit als rationale Manifestation von Religiosität zu betrachten. Dabei bekannte Weber sein Interesse. „Der Effekt im Handeln ist es, der uns angeht“ (MWG I-22-2, 333). Diese Sicht hat die Kritik von Hans Joas hervorgerufen. Max Weber interessiere sich „vornehmlich für die *Folgen* religiöser Glaubenssysteme, nicht für diese selbst. Für viele Fragen der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion sind seine Schriften trotz ihrer Genialität nur von beschränktem Wert“ (Joas 1999, 195 Anm. 1; vgl. Joas 2004, 67). Und Joas hält ihm Durkheims Rezeption von William James als Vorbild vor. Denselben Satz liest Wilhelm Hennis allerdings umgekehrt als Beweis dafür, daß Weber Ideen von William James’ rezipiert hat (1996, 66). Dafür spricht, daß Weber William James’ *Varieties of Religious Experience* bei Abfassung seiner Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* 1904/1905 kannte.⁸ Gestützt auf Untersuchungen von Wilhelm Hennis, Lawrence Scaff (2011, 146–151) und seine eigenen hat Wolfgang Hellmich eine gelungene Formulierung der Übereinstimmung beider gefunden.

„Weber teilt James’ Wahrheitskonzeption, wonach Wahrheit nur die Vorstellung ist, das etwas ‚wahr‘ sein könnte, sich aber zunächst bewähren muss, um als ‚wahr‘ gelten zu können“ (2013, 207).⁹

⁸ „James’ ‚pragmatische‘ Wertung der Bedeutung religiöser Ideen nach dem Maß ihrer Bewährung im Leben ist übrigens ja selbst ein echtes Kind jener Gedankenwelt der puritanischen Heimat dieses hervorragenden Gelehrten“ (Max Weber (1993), *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, 75 Anm. 114.)

⁹ Ein weiterer Forscher, angeregt von Hennis, ist Peter Gosh, „Max Weber and William James: ‚Pragmatism‘, Psychology, Religion“, in: Max Weber Studies (5.2) 2005, 243–280. Abgedruckt in derselbe (2008), *A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic*, Wiesbaden 2008, 239–268.

Den Nachweis für ein solches Handeln entnimmt Weber der Welt der Religionen.

An magischen Vorstellungen orientiertes Handeln beispielsweise ist subjektiv oft weit zweckrationaleren Charakters als irgend ein nicht magisches ‚religiöses‘ Sichverhalten, da die Religiosität ja gerade mit zunehmender Entzauberung der Welt zunehmend (subjektiv) zweckirrationalere Sinnbezogenheiten (‚gesinnungshafte‘ oder mystische z.B.) anzunehmen genötigt ist (WL, 433).

Diese Bemerkung ist näherer Betrachtung wert. Während Handlungen, die sich an magischen Vorstellungen orientieren, in ihrem Bezug auf die Welt zweckrational sein können, verliert die Religiosität bei einer Entzauberung der Welt diesen Bezug und wird gesinnungsethisch oder mystisch. Entzauberung favorisiert weltablehnende Religiosität.

Die Aussage über die Rationalität von Magie steht in engstem Zusammenhang mit systematischen Ausführungen in den *Religiösen Gemeinschaften in Wirtschaft und Gesellschaft*. Im gleichzeitig mit dem ersten Teil des Kategoriensatzes verfassten Text (Schluchter 2009, 111–123) begegnet die These noch einmal.

„Zwar würden wir, vom Standpunkt unserer heutigen Naturanschauung aus, dabei objektiv ‚richtige‘ und ‚unrichtige‘ Kausalzurechnungen unterscheiden, jedoch stellen auch unrichtige Zurechnungen ‚ein mindestens relativ rationales Handeln‘ dar“ (MWG I/22-2, 121).

Sie ist die Grundlage für seine Darlegung, dass die Religionsgeschichte (zusammen mit der Wissenschaftsgeschichte) den Prozess der Entwertung der Welt, sprich Entzauberung, maßgeblich vorangetrieben hat.

Diese Ausführung weist auf einen Zusammenhang hin, der von der Säkularisierungsthese im Sinne eines Bedeutungsverlustes von Religion abweicht. Die zunehmende Kenntnis der Lebensbedingungen, von einem Glauben an die Berechenbarkeit und Kontrolle aller Dinge vorangetrieben und von Morris Berman (Berman 1985 Kap. 3 und 4) sowie Lorraine Daston (2001 und 2003) dargestellt, verlagert die Suche nach Heil von Natur, Gesellschaft und Geschichte ins Subjektive, auf Erfahrung, auf Lebensführung. Hierzu hat Weber in der *Zwischenbetrachtung* eine Argumentation vorgetragen, die ins Zentrum seiner Religionssystematik führt. Je mehr die Welt religiös entwertet wird und je mehr sie in ihren Gesetzen unabhängig von allen Sinnerwartungen operiert, umso weltflüchtiger wird die religiöse Erlösung.

Als Stätte der Unvollkommenheit, der Ungerechtigkeit, des Leidens, der Sünde, der Vergänglichkeit, der notwendig schuldbelasteten, [...] immer sinnloser werdenden Kultur: [...] musste [...] die Welt, rein ethisch angesehen, dem religiösen Postulat eines göttlichen ‚Sinnes‘ ihrer Existenz gleich brüchig und entwertet erscheinen. Auf diese Entwertung [...] reagierte das Bedürfnis nach ‚Erlösung‘ derart, daß, je systematischer das Denken über den ‚Sinn‘ der Welt, je rationalisierter diese selbst in ihrer äußeren Organisation, je sublimierter das bewusste Erleben ihrer irrationalen Inhalte wurde, desto unweltlicher,

allem geformten Leben fremder, genau parallel damit, das zu werden begann, was den spezifischen Inhalt des Religiösen ausmachte (*Zwischenbetrachtung* MWG I/19 519 f.).

Weber scheut nicht, dazu ein ganzes universalgeschichtliches Szenario zu entwerfen, wie ein Einschub¹⁰ in die zweite Auflage *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* darlegt:

Der absolute [...] Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils [im Puritanismus HGK], war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende. Jener große religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluss. Der echte Puritaner verwarf ja sogar jede Spur von religiösen Zeremonien am Grabe und begrub die ihm Nächststehenden sang- und klanglos, um nur ja keinerlei [...] Vertrauen auf Heilswirkungen magisch-sakramentaler Art aufkommen zu lassen. Es gab nicht nur kein magisches, sondern überhaupt kein Mittel, die Gnade Gottes dem zuzuwenden, dem Gott sie zu versagen sich entschlossen hatte (GARS I, 94 f.).

Marianne Weber berichtet in ihrem *Lebensbild* von solchen Entwürfen.¹¹ Das sind weitgehende Behauptungen. Muss man daraus aber wirklich mit Hans

¹⁰ Eine Übersicht über alle Zusätze Webers zur ersten Auflage anlässlich ihrer Neuveröffentlichung 1920 im Rahmen der GARS verdanken wir Klaus Lichtblau und Johannes Weiß (Hgg.), *Max Weber. Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Frankfurt; sie haben ihrer Ausgabe der Fassung von 1904/5 einen Anhang mit allen Textabweichungen der Ausgabe von 1920 beigefügt (157–203). Den Einschub hatte Friedrich H. Tenbruck in einem berühmten Aufsatz *Das Werk Max Webers* (KZfSS 27, 1975, 663–702) als einen Schlüsseltext für das Verständnis des Werkes von Max Weber als ein Projekt herangezogen – gegen die verbreitete Annahme, dieses bestände in *Wirtschaft und Gesellschaft* allgemein.

¹¹ Marianne Weber berichtet in ihrem *Lebensbild*, mit den religionshistorischen Studien sei eine *Entdeckung verbunden gewesen, die Weber selbst für eine seiner wichtigsten gehalten habe*:

„[...] der *Rationalisierungs*prozeß löst die magischen Vorstellungen auf, ‚entzaubert‘ und entgöttert zunehmend die Welt. Religion wandelt sich aus Magie in Lehre. Und nun zeigen sich nach Zerfall des primitiven Weltbildes zwei Tendenzen: Einmal zur *rationalen* Beherrschung der Welt und andererseits zum *mystischen* Erlebnis. Aber nicht nur die Religionen empfangen ihren Stempel durch das sich zunehmend entfaltende Denken – der Rationalisierungsprozeß bewegt sich in mehreren Geleisen, und seine Eigengesetzlichkeit ergreift alle Kulturgebilde: Wirtschaft, Staat, Recht, die Wissenschaft und die Kunst. Vor allem die *abendländische* Kultur wird in all ihren Formen entscheidend bestimmt durch eine zuerst im Griechentum entwickelte methodische *Denkart*, der sich im Zeitalter der Reformation auch eine an bestimmten Zwecken orientierte methodische *Lebensführung* zugesellt: Diese Vereinigung von theoretischem und praktischem Rationalismus scheidet die moderne Kultur von der antiken, und die Eigenart beider scheidet die moderne abendländische von der asiatischen Kultur. Freilich vollzogen sich auch im Orient Rationalisierungsprozesse, aber weder der wissenschaftliche, noch der staatliche, noch der wirtschaftliche, noch der künstlerische sind in die dem Okzident eignen Bahnen eingelenkt. – Für Weber bedeutet diese Erkenntnis der Besonderheit des okzidentalen *Rationalismus* und

Joas (2014, 610) folgern, es handele sich um einen „gefährlichen Prozessbegriff“? Dirk Käsler hat darauf aufmerksam gemacht, dass Weber derlei Gesetzmäßigkeiten strikt von sich wies, jedoch mit solchen Formulierungen nachträglich verschiedene Befunde von Einzelforschungen systematisierte (2006⁵, 199 f.). Das würde auch hier zutreffen können. Die Stärke eines solchen systematisierten Konzeptes liegt sicher darin, dass es bei weiteren Forschungen als heuristisches Modell für religionshistorische Begriffsbildung gute Dienste leisten kann. Dieses könnte darin bestehen, einen Zusammenhang herzustellen zwischen dem Glauben an die Berechenbarkeit aller Dinge, der von der Wissenschaft genährt wird, und einem Glauben an eine Erlösung, die nur in einer Weltflucht, mystischer oder asketischer Art, bestehen kann. Religiosität verschwindet in der Moderne nicht, sondern verändert ihren Charakter.

Religionssoziologische Begriffsbildung statt Definition: der Weg der Entzauberung

Max Weber verweigerte am Beginn einer seiner beiden grundlegenden Religionsstudien eine Definition von Religion. Der Zusammenhang, um den es ihm in seiner Schrift zur *Protestantischen Ethik und dem „Geist“ des Kapitalismus* (1904/05) gehe, könne nicht durch eine Definition von Geist vorweg erfasst werden.

Die endgültige begriffliche Erfassung kann daher nicht am Anfang, sondern muß am Schluß der Untersuchung stehen: [...] Andere Gesichtspunkte der Betrachtung würden hier, wie bei jeder historischen Erscheinung, andere Züge als die „wesentlichen“ ergeben [...] Das liegt eben im Wesen der „historischen Begriffsbildung“, welche für ihre methodischen Zwecke die Wirklichkeit nicht in abstrakte Gattungsbegriffe einzuschachteln, sondern in konkrete genetische Zusammenhänge von stets und unvermeidlich spezifisch individueller Färbung einzugliedern strebt. Soll gleichwohl eine Feststellung des Objektes, um dessen Analyse und historische Erklärung es sich handelt, erfolgen, so kann es sich also nicht um eine begriffliche Definition, sondern vorerst wenigstens nur um eine provisorische Veranschaulichung dessen handeln, was hier mit dem „Geist“ des Kapitalismus gemeint ist (GARS I, 30 f.).

Ähnlich geht Weber in den *Religiösen Gemeinschaften* vor.

Eine Definition dessen, was Religion „ist“, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen. Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem „Wesen“ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun, dessen Verständnis auch hier nur von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken des Einzelnen –

der ihm zugefallenen Rolle für die abendländische Kultur eine seiner wichtigsten Entdeckungen. Infolge davon erweitert sich seine ursprüngliche Fragestellung nach dem Verhältnis von Religion und Wirtschaft nun zu der noch umfassenderen, nach der *Eigenart der ganzen abendländischen Kultur* [...]“(1926, 348 f.).

vom „Sinn“ – aus gewonnen werden kann, da der äußere Ablauf ein höchst vielgestaltiger ist. Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, diesseitig ausgerichtet. „Auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden“, sollen die religiös oder magisch gebotenen Handlungen vollzogen werden (Epheser 6, 21) (MWG 22-2, 121).

In beiden Fällen wird die Ankündigung nicht so wahr gemacht, wie sie angekündigt wird und soll es wohl auch nicht. Am Ende steht in beiden Fällen keine „endgültige begriffliche Erfassung“ oder „Definition“. Weber muss sich dem verweigern, wenn er statt Religion die Religiosität von Gemeinschaftshandeln zum Thema macht. Sein Religionsbegriff kann daher gar nicht über eine zeitlose Definition erfasst werden. Hier liegt einem ein Wort von Nietzsche auf den Lippen: „Definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat“.¹² Die provisorische Veranschaulichung, die Weber von Religion gibt, ist insofern bemerkenswert, als Weber generell alle Gemeinschaftshandlungen, mit denen Heilserwartungen verbunden sind, als religiöse oder magische versteht. Es müssen keineswegs im engen Sinne sakrale rituelle Handlungen sein. Seine gleich zu zitierenden Ausführungen zur Weltflucht von Intellektuellen im Zusammenhang mit der Entzauberung der Welt zeigen, dass er keine Beschränkung auf einen in sich autonomen Bereich des Sakralen vornimmt. Entzauberung hat ihre Quelle in einem Bewusstseinsinhalt: der subjektiven Religiosität. Da diese die praktische Beziehung zur Welt vermittelt, können auch alltägliche verschiedenartige Handlungen Folge einer solchen Entzauberung sein. Außerdem können soziale Schichten und Klassen Träger von unterschiedlichen Sinngewebungen sein, ohne dass diese Sinngewebungen Exponenten ihrer Berufe oder Klasseninteressen sein müssen; wohl aber vermählen sie sich besonders leicht mit ihrer sozialen Lage (MWG I/22-2, 283). Diese Zusammenhänge aufzuzeigen, leistet die historische Begriffsbildung.

In dem Text *Religiöse Gemeinschaften* bestimmt Weber die Bedingungen und Wirkungen eines Gemeinschaftshandelns. Ihm kam dabei ein Paradigmenwechsel zugute, den die Religionsforschung zu seiner Zeit in Europa vollzog: der ‚Animismus‘ von Edward Burnett Tylor wich dem ‚Präanimismus‘ von Robert Ranulph Marett (Kippenberg 2001c, 44–48). Damit verbunden war eine Neubestimmung von Religion in der Kultur der Moderne. Religion galt nicht mehr als verblasstes *survival* früherer Entwicklungsstufen, das nur noch in rudimentärer Gestalt von Seelenvorstellung bzw. Spiritismus weiterlebt. Jetzt galt die Seelenvorstellung als Verarbeitung einer fundamentalen Erfahrung des Ausgeliefertseins an unkontrollierbare Mächte und verlieh ihr in Tanz, Ritualen, Ekstasen Ausdruck. Menschen gaben in ihrem Handeln den Beziehungen zu dieser Macht den Namen „Seele“, „Götter“, „Dämonen“, „übernatürliche Mächte“. Darin manifestierte sich eine Weltbeziehung.

¹² Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, Nr. 13.

Nicht die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit oder Überpersönlichkeit „übersinnlicher“ Mächte ist das zunächst Spezifische dieser ganzen Entwicklung, sondern: daß jetzt nicht nur Dinge und Vorgänge eine Rolle im Leben spielen, die da sind und geschehen, sondern außerdem solche, welche und weil sie etwas „bedeuten“. Der Zauber wird dadurch aus einer direkten Kraftwirkung zu einer Symbolik (MWG 22-2, 126).

Weber spannt einen großen Bogen, der auf den beiden Pfeilern Verzauberung und Entzauberung beruht. „Alle Kreise menschlicher Tätigkeit werden in diesen symbolistischen Zauberkreis hineingerissen“ (MWG I/22-2, 129), heißt es am Anfang. Doch kehrte sich der Trend im Laufe der „Entwicklung“ der Religionen um. Die Erfolglosigkeit des Zauberers wurde zur Chance der Priester (MWG I/22-2, 161 f.). Im Auftrag eines politischen Verbands wollten sie die Götter durch Kult beeinflussen. Sie waren es, die „die Welt als einen dauernd sinnvoll geordneten Kosmos“ (MWG I/22-2, 165) konzipierten. Für eventuelle Misserfolge machten sie die Gläubigen selber verantwortlich, die die göttliche Ordnung mit ihrem Handeln missachtet hätten. Propheten gaben dieser Erklärung eine ethische Wendung und vereinheitlichten die „Beziehung des Menschen zur Welt aus letzten einheitlichen Wertpositionen heraus“ (MWG 22-2, 207). Um sie herum bildeten sich Gemeinden, die auf Ethik basierten. Dabei wurde der Unterschied folgenreich, dass der Prophet in Vorderasien, wo die Konzeption eines persönlichen überweltlichen ethischen Gottes vorherrscht, als Überbringer von Gottes Wort gilt und eine Ethik des Gehorsams lehrt, der Prophet in Indien aber, wo die Vorstellung einer göttlichen kosmischen Ordnung vorherrscht, den weltflüchtigen Heilsweg exemplarisch vorlebt, wie beispielsweise Buddha. Prophetische Gemeinden können aber nur dann dauerhaft bestehen, wenn Priester die verbindlichen Lehren festlegen und mittels Predigt und Seelsorge auf die Lebensführung der Laien einwirken. So kommt der Weg aus dem „Zaubergarten“ (MWG 22-2, 441 f.) zustande, heißt es zum Abschluss. Das aber bringt neue Anforderungen an die Religionen hervor.

Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ‚entzaubert‘ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind‘ und ‚geschehen‘, aber nichts mehr ‚bedeuten‘, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ‚Lebensführung‘ je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll‘ geordnet seien (MWG 22-2, 273).

Mit der Entzauberung der Welt wird im Blick auf die Religion die Lebensführung fundamental. Welche Religionen welche Art Lebensführung bereitstellen, ist mit bedingt von den sozialen Schichten und den Erfahrungen ihrer Träger: ob es sich um Bauern, Krieger, Beamte, Handwerker, Händler, Sklaven oder Proletarier handelt, ob um positiv oder negativ Privilegierte (MWG 22-2, 252 f.). Religion und Gesellschaft sind Weber zufolge über Religionsgemeinschaftlichkeit aufeinander bezogen (Kippenberg 2003). Die Religiosität des abendländischen Stadtbürgertums hat sich für Weber am weitesten

von der „magischen Naturgebundenheit“ der Bauern entfernt und im Unterschied zu Kriegerern und Beamten eine rationale ethische Gemeindereligiösität entwickelt, womit sie besonders geeignet war, Träger von Kapitalismus zu werden.

Es ist die Heilserwartung von Akteuren, und nicht eine Besonderheit der Handlung wie das Ritual, die sie magisch/religiös macht. Wie Weber anschließend ausführt, bedingen die „Konflikte dieses Postulats mit den Realitäten der Welt“ eine spezifische Intellektuellenweltflucht, deren Wirkungen er nicht allein in der Religion, sondern auch in anderen Erscheinungen der Kultur seiner Zeit wiederkennt.

Die Konflikte dieses Postulats mit den Realitäten der Welt und ihren Ordnungen und den Möglichkeiten der Lebensführung in ihr bedingen die spezifische Intellektuellenweltflucht, welche sowohl eine Flucht in die absolute Einsamkeit, oder – moderner – in die durch menschliche Ordnungen unberührte „Natur“ (Rousseau) und die weltflüchtige Romantik, wie eine Flucht unter das durch menschliche Konvention unberührte „Volk“ (das russische Umodnitschestwo) sein, mehr kontemplativ oder mehr aktiv asketisch sich wenden, mehr individuelles Heil oder mehr kollektiv-ethisch-revolutionäre Weltänderung suchen kann. Alle diese dem apolitischen Intellektualismus gleich zugänglichen Tendenzen nun können auch als religiöse Erlösungslehren auftreten und haben dies gelegentlich getan. Der spezifisch weltflüchtige Charakter der Intellektuellenreligiösität hat auch hier eine ihrer Wurzeln (MWG 22-2, 273).

Bermans Begriff der Wiederverzauberung (1985) führt leicht in die Irre. Weber benutzt ihn nicht. Wenn er überhaupt eine Art von Regression in einer fortschreitenden Religionsgeschichte annimmt, dann besteht diese in erneuter Beschwörung der „urwüchsigen Form religiöser Vergemeinschaftung“ (MWG I-22, 124). Wie ein roter Faden zieht sich durch seine Konstruktion der Religionsgeschichte die Macht von Ekstase, Rausch und Orgie (Breuer 2015). Er erwähnt sie im Zusammenhang mit den indischen Religionen, dem Zarathustrismus, dem Griechentum, Römertum und dem Judentum (Kippenberg 2001c, 50–52). Weber äußert gelegentlich auch, Magie werde nicht durch bessere Naturerkenntnis, sondern durch Prophetie überwunden, und setzt damit eine fortwährende Macht dieser religiösen Urform voraus. „Die Propheten einer ethischen Erlösung bedürfen aber des orgiastischen Rausches nicht nur nicht, – er steht der systematischen ethischen Lebensführung, die sie verlangen, geradezu im Wege“ (MWG 22-2, 313). Systematisierung von Lebensführung setzt eine Umwandlung des religiösen Rausches „in einen chronisch und vor allem bewußt besessenen Habitus“ voraus (MWG 22-2, 313). Die Entwertung des magischen Denkens und Handelns führt zu einer „Spaltung in ein rationales Erkennen“ der Natur einerseits und in ein Reich „mystischer Erlebnisse“ andererseits.

Die Einheitlichkeit des primitiven Weltbildes, in welchem alles konkrete Magie war, zeigte [...] die Tendenz zur Spaltung in ein rationales Erkennen und eine rationale Be-

herrschaft der Natur einerseits, und andererseits „mystische“ Erlebnisse, deren unaussagbare Inhalte als einziges neben dem entgotteten Mechanismus der Welt noch mögliches Jenseits: in Wahrheit als ein ungreifbares, hinterweltliches Reich gottinnigen, individuellen Heilsbesitzes, übrig bleiben („Einleitung“, *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* MWG I/19, 103).

Webers Religionssystematik in den neueren Religionsdebatten

Clifford Geertz: Weltbild muss Praxis werden, Praxis zu Weltbild

Die Religionsforschung hat Webers Verstehende Soziologie seit den sechziger Jahren sukzessive wieder aufgenommen, modifiziert und erweitert. In den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts war sie von zwei andersgearteten Wissenschaftsparadigmen marginalisiert worden. Emile Durkheims Auffassung, der soziale Zusammenhalt einer Gesellschaft entstehe aus ihr selber, aus kollektiven Ritualen und aus den sich aus jeweils den Umständen anpassenden Normen, war in der angelsächsischen Welt zu einem Funktionalismus verengt worden, der des hermeneutischen Verstehens der Sinnbedeutung der Handelnden nicht bedurfte. Es war ausreichend, die objektive Funktion einer Handlung zu ermitteln, unabhängig von der Bedeutung, die Beteiligte ihr gaben, auch wenn diese – nach Auffassung des Beobachters – unvernünftig waren (Merton 1968, 86 f.). Das andere machtvolle Paradigma war die Religionsphänomenologie, die aus der Geschichte der Religionen das Sakrale als eine Potenz herauspräparierte, die die Macht von Zeit und Geschichte bzw. von Ort und Geographie zu durchbrechen imstande war. In Reaktion auf die Gewalteruptionen des 20. Jahrhunderts hatte ein Antihistorismus den Glauben an eine Vermittlung des Heiligen aufgegeben und im Heiligen eine Mittel der Rettung vom Terror der Geschichte gesehen (Kippenberg 2009, 245–256). Funktionalismus und Phänomenologie waren übermächtige Paradigmen der Religionsanalyse bis in die sechziger Jahre (Kippenberg 2001b).

Dann aber vollzog sich eine kulturwissenschaftliche Wende, auch in der Religionsforschung. Der Aufsatz von Clifford Geertz „Religion als kulturelles System“ (1965/1983) war der Durchbruch und wurde einer der meist diskutierten Beiträge zur Religionsforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.¹³ Seine besondere Leistung bestand darin, dass er das Ende sowohl

¹³ Zur Diskussion über C. Geertz finden sich Informationen und Angaben bei Lutz Ellrich, *Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*. Frankfurt, 1999 (besonders S.406 f.) sowie bei Gerhard Fröhlich/Ingo Mörth (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt, 1998.

des religionssoziologischen Funktionalismus als auch der Religionsphänomenologie herbeiführen wollte, und zwar beider Paradigmen auf einen Streich. C. Geertz sah die Beschränktheit des Funktionalismus darin, dass er Kultur und Sozialstruktur in eine funktionale Abhängigkeit voneinander bringen und Religion aus sozialen Funktionen erklären wollte. Religion sei jedoch nicht reduzierbar auf eine soziale Funktionen, sondern eine eigenständige Leistung im menschlichen Zusammenleben; sie forme die soziale Ordnung und spiegelt sie keineswegs nur wider (Geertz 1983, 73–86). Damit nahm er Webers Verstehende Religionssoziologie wieder auf. Ebenso deziert wandte C. Geertz sich auch gegen individuelle Bedeutungstheorien, die in der Religionsphänomenologie zu Hause waren. An die Stelle einer persönlichen Erfahrung des Heiligen setzte er die existentielle Erkenntnis, dass die menschliche Existenz mit drei Grenzen konfrontiert ist: dem Fehlen eines Vermögens, kontingente Ereignisse zu erklären; der Erfahrung der Ungerechtigkeit von Leiden und der Herrschaft des Bösen. Permanent erlebt der Mensch den Sinn seiner Existenz von derlei Chaos bedroht. Wie Max Weber hält Geertz Theodizeen für das Herzstück aller Religionen, die das Leben trotz dieser Grenzen erträglich machen. An die Stelle der latenten sozial integrativen Funktion setzte er Rituale, die eine Überwindung dieser Bedrohung darstellen und aus deren öffentlichen Inszenierungen die Anerkennung religiöser Autorität hervorgeht. „Kultur ist deshalb öffentlich, weil Bedeutung etwas Öffentliches ist“ (Geertz 1983b, 18). Man kann diesen Satz aus *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur* aus dem Jahre 1973 als die neue Matrix der Religionsforschung bezeichnen. Durch Aufnahme des *performative turn* verankerte Geertz das Verstehen von Religion in den Darstellungen, der Inszenierung, der Performanz, der Theatralität von Aussagen (siehe dazu Bachmann-Medick 2006, Kap. 1 *Interpretive Turn*; Kap.2. *Performative Turn*). C. Geertz hat darin ein Modell für die Religionsanalyse gesehen. Religiöse Autorität beruht auf einem unaufhörlichen Prozess der Transformation: von Weltbild in Praxis, von Praxis in Weltbild.

Während [...] die religiösen Veranstaltungen für die „Besucher“ naturgemäß nur Ausdruck einer bestimmten religiösen Perspektive sein können, [...] sind sie für die Teilnehmenden darüber hinaus auch Inszenierungen, Materialisierungen, Realisierungen dieser Perspektive – nicht nur Modelle von Dingen, die sie glauben, sondern auch Modelle für ihren Glauben. Die Menschen kommen in solchen schöpferischen Schaustellungen zu ihrem Glauben, während sie ihn darstellen (1983, 79 f.).

Eine Debatte kippt: statt Religion wird die Kategorie des Säkularen zum Problem

C. Geertz' Modell von Religionsanalyse zog intensive Debatten nach sich. Talal Asad löste sie aus mit seiner Behauptung, Geertz' Auffassung von Religion als Vorstellung einer allgemeinen Seinsordnung sei von christlicher Theologie geprägt. Denn nur in dieser gelten Vorstellungen unabhängig von dem Prozess, in dem sie Geltung erlangen. Asad hingegen führt die Geltung von Religion auf das soziale Leben und die politische Ordnung zurück, mit der sie untrennbar verschmolzen ist (1993, 53 f.).¹⁴ Dazu erweiterte er den Begriff von Religion. Unterstützung holte er sich bei Wilfred Cantwell Smith und seinem Klassiker *The Meaning and End of Religion* aus dem Jahre 1961 (Asad 2001). Man solle nicht das Substantiv Religion, sondern das Adjektiv „religiös“ zum Dreh- und Angelpunkt der wissenschaftlichen Begriffsbildung machen, hatte dieser argumentiert. Alltägliche Handlungen können religiös sein, ohne dass sie aus einer Transformation eines Weltbildes hervorgegangen sind wie z.B. Reinheitsrituale oder Kleiderordnungen. Sie sind eher Bezeugungen von ‚belonging‘ (Zugehörigkeit) als Ausdruck von ‚believing‘ (Glaubensanschauungen). Der Glaube ist eine Sache der Anerkennung von Pflichten, nicht von Sinndeutung. Auch den Begriff des Rituals hielt Asad für vorbelastet, da dessen Bedeutung sich in der europäischen Geschichte von ‚Buch‘ zu ‚Handlung‘ gewandelt habe. Wenn Wissenschaftler Ritual als ein symbolisches Handeln auffassten, übernahmen sie damit westliche Konzepte zum Verhältnis von Handeln und Glauben, Außen und Innen, Säkular und Religiös, Sichtbar und Unsichtbar, Heuchelei und Wahrhaftigkeit. Asad konfrontierte die Religionsforschung generell mit dem Verdacht, mit ihren Begriffen und Bezeichnungen unkritisch umzugehen und ohne es zu merken christliche Sichtweisen auf Fälle andersartiger kultureller Architektur zu übertragen. Man müsse die Herkunft der Begriffe eruieren, bevor man mit ihnen z.B. islamische Auffassungen übersetzte (Asad 1993, 1). Mit dieser Warnung hat er mehr als Recht. Geertz allerdings steht mit dem Modell permanenter Transformationen von Weltbild in Praxis und umgekehrt Asad wiederum nicht so fern.

Talal Asad eröffnete noch eine zweite Diskussion, die Webers Systematik berührt. Er warf einen kritischen Blick auf die Geschichte des Gegensatzpaars „religiös – säkular“, um so dem Begriff des Säkularen seine scheinbare Zeitlosigkeit zu nehmen (Asad 2003, 192 f.; ähnlich Hölischer 2013). In der Zeit vor der Reformation habe Religion wie ein Mantel verschiedenartige Erfahrungen und Praktiken der Menschen umschlossen. Aus der Reformation und den anschließenden Kriegen gingen dann jedoch staatliche Ordnungen

¹⁴ Eine Auseinandersetzung mit Asads Kritik an Geertz von Saler, Benson (1993), *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives & Unbounded Categories*, Leiden, 95–102.

hervor, die Religionen aus der Öffentlichkeit ins Private verlagerten und sich selber als säkular im Gegensatz zu religiös verstanden. Diese Entpolitisierung der Religion geschah in den jungen reformatorischen Nationalstaaten und stand nicht so sehr im Dienste von Toleranz, als der Sicherung der Staatsmacht und des Friedens in einer religiös zerrissenen Gesellschaft. Mit dieser Herleitung rüttelte Asad an einem europäischen Grundverständnis, wonach das öffentliche Leben in Nationalstaaten um des inneren Friedens willen zwingend säkular sein muss. Und in der Tat meint man bis heute, über Politik, Ökonomie und soziales Handeln schreiben zu können, als ob Religion nicht existiere – eine Praxis, die Säkularismus genannt wird, und in die Kritik geraten ist.

Until quite recently, it was commonly assumed that public life was basically secular. On one hand, scholars could write with authority about politics, economics and social behavior as though religion did not exist at all. Secularism on the other hand, appeared to have no ideological significance of its own (Calhoun/Juergensmeyer/vanAntwerpen 2011, 3).

Sogar das Konzept „Religiöser Gewalt“ wird vor einem solchen Hintergrund fragwürdig. Wenn Nationalstaaten den öffentlichen Raum monopolisieren und Ansprüche von Religionsgemeinschaften auf öffentliche Bekundung unterdrückten, dann zetteln sie Konflikte erst an. Das angebliche Mittel der Befriedung ist selber ein Kriegsgrund (Cavanaugh 2009).

Charles Taylor machte die Kategorie des Säkularen zum Gegenstand einer großen Darstellung. In *Ein säkulares Zeitalter* (2009) legt er dar, wie sich in der westlichen Kulturgeschichte neben einem einst selbstverständlichen alles durchdringenden Glauben an Gott, Seele und Unsterblichkeit ein genauso selbstverständlicher Säkularismus ausbreiten konnte. Er griff dazu auf die These Max Webers zurück, wonach die Moderne zu einer Entzauberung der Beziehungen des Menschen zur Welt geführt habe. Die Mächte, die einst in der religiösen Welt angesiedelt waren, wurden in diesem Prozess einerseits zu Gegenständen wissenschaftlicher Beobachtung, andererseits in das Innere des Menschen, in sein Denken und Fühlen, verlegt. Ein „immanenter Rahmen“ generiert „die beiden Kräftefelder (,cross pressure‘), die unsere Kultur bestimmen“ (2009, 987): einerseits das objektive unpersönlich nach Gesetzen funktionierende Universum, andererseits die subjektive Religiosität. Der Säkularismus ist damit selber einer der Triebkräfte der Gestaltung von Religion als subjektiver Option. Zoltan Hidas formuliert in seiner Dissertation *Entzauberte Geschichte. Max Weber und die Krise des Historismus* ähnlich: „Die gottlosen Ordnungen der Welt bezeugen keinen göttlichen Willen mehr: der Kontakt zu ihm ist ins Innere des Menschen verdrängt“ (2004, 104). Die Rahmung der Erfahrung der Welt in Begriffen immanenter Naturgesetze ist auch für ihn die andere Seite der Herausbildung konsistenter subjektiver Lebensführung. Die These von der Säkularisierung gab den Anstoß zu ergiebigen Untersuchungen einer „Entprivatisierung“ (Casanova) von Religionen in

der Öffentlichkeit moderner Staaten. Jürgen Habermas hat von einer Dialektik der Säkularisierung gesprochen.

Der demokratische Staat [sollte HGK] die polyphone Komplexität der öffentlichen Stimmenvielfalt nicht vorschnell reduzieren, weil er nicht wissen kann, ob er die Gesellschaft sonst nicht von knappen Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung abschneidet. Besonders im Hinblick auf verwundbare Bereiche des sozialen Zusammenlebens verfügen religiöse Traditionen über die Kraft, moralische Intuitionen überzeugend zu artikulieren (2007).

Ähnlich erklärt die These von der Entzauberung der Weltbeziehungen die Härtung und Entfaltung „subjektiver Religiosität“ unter den Bedingungen einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation.

Die Entzauberung von Religionen

Zwischen den Begriffen Säkularisierung und Entzauberung der Religion bestehen hinsichtlich einer Dialektik, das heißt hinsichtlich der von ihnen erzeugten Gegensätze, Unterschiede. Die unbeabsichtigten Folgen von Umständen, die als „Säkularisierung“ zusammengefasst werden, bestehen in einer Spannung zwischen demokratischer Öffentlichkeit und religiösen Glaubensüberzeugungen, die entprivatisiert werden und offen im politischen Raum ausgetragen werden. Die Folge von Umständen, die „Entzauberung“ heißen, bestehen in einer Spannung zwischen einer Objektivierung gottloser Ordnungen der Welt einerseits und einer Subjektivierung der Heilserwartung andererseits. Im letzten Teil meines Beitrages möchte ich zeigen, dass dieses Modell von Religion in der Moderne den religionshistorischen Forschungen gerecht wird und eine andere Sicht auf die moderne Religionsgeschichte eröffnet als die Säkularisierungsthese. Was aber sind die Quellen, die Daten, die Indizien, die erkennen lassen, dass die Entzauberung eine neue subjektive religiöse Sinndeutung generiert hat? Wo können wir beobachten, dass mit der Entwertung der Vorgänge der Welt als heillos die Forderung an die Lebensführung, sinnvoll zu sein, dringlich wird und zum Mittel der Erlangung von Heil wird? Es sind die Erfahrung von Geschichte, von Natur und von Gesellschaft, die distinkte Typen von Religiosität hervorgebracht haben: den Milkenarismus; die Esoterik; die Solidaritätsethik.

Die Verdoppelung der Zukunftsvisionen: der Millenarismus

Lange hat man sich über eine Fortdauer heilsgeschichtlicher Erwartungen in der Moderne wenig Gedanken gemacht. Der englische Historiker Peter Burke hat sogar noch 1978 in dem englischen Original einer viel gelesenen Studie über die europäische Volkskultur der Frühen Neuzeit die Grenze zwischen

Mittelalter und Neuzeit folgendermaßen gezogen: „Um 1800 war es für Gebildete fast genauso natürlich, sich über Prophezeiungen lustig zu machen, wie es dreihundert Jahre vorher selbstverständlich gewesen war, sie ernst zu nehmen“ (1978, 287 f.). Paradoxerweise breitete sich im selben Jahr, in dem Burke diese Einschätzung gab, im Iran ein Aufstand gegen die säkularistische Herrschaft des Schahs und für eine islamische Ordnung aus. Zur damaligen Zeit kam dies völlig unerwartet. Mittlerweile wird die Möglichkeit des Auftretens derartiger Strömungen in fast allen Religionen akzeptiert.

Das gilt besonders für den ‚Fundamentalismus‘, dem in den letzten Jahrzehnten deshalb besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde, weil sich an ihm das komplexe Verhältnis von religiöser Mobilisierung und moderner Kultur schlaglichtartig zeigt (Marty 1988; Lawrence 1989; Riesebrodt 1990). Fundamentalismus bezeichnete zuerst im amerikanischen Protestantismus eine Sammlungsbewegung, die vor dem Ersten Weltkrieg begann und die kritisch gegen das modernistische Milieu der aufsteigenden Industriegesellschaft vorging. Ihr Programm war die Verteidigung biblischer Grundwahrheiten (*fundamentals*) gegen aufgeklärte liberale Theologen, die von besonders anstößigen Lehren – beispielsweise die Unfehlbarkeit der Bibel, die Jungfrauengeburt, die Auferstehung des Leibes, das stellvertretende Sühnopfer Christi und seine leibliche Wiederkehr am Ende der Zeiten – Abstand nahmen. Herz der fundamentalistischen Bewegung aber war eine akute Endzeiterwartung, die sich ebenfalls vom liberalen Protestantismus abwandte (Sandeen 1970). Liberale Protestanten glaubten, dass Christus am Ende des Millenniums (daher Postmillenarismus) wiederkehren werde, weshalb sie einen allmählichen Übergang zur perfekten Gesellschaft annahmen. Hierauf gründeten sie ihre Lehre vom *social gospel*: Das Kommen des Reiches Gottes solle und könne allmählich durch den aktiven Einsatz der Gläubigen gegen das soziale Unrecht in der Welt vorbereitet werden. Sozialreform sei Aufgabe der Christen. Anders Fundamentalisten; sie erwarteten die Wiederkunft Jesu vor dem Beginn des Tausendjährigen Reiches und glaubten an eine Entrückung der wahren Christen vor den endzeitlichen Schrecken (Prämillenarismus). Eine Rettung der bestehenden Welt außerhalb der Gemeinschaft der Erwählten schien ihnen ausgeschlossen. Mit der Industriegesellschaft breitete sich eine Moral aus, die dem Glauben Hohn sprach. Sexuelle Freizügigkeit, Promiskuität, Prostitution, Alkoholismus waren Akte des Unglaubens, über die der Herr sein vernichtendes Urteil sprechen wird. Allerdings führte diese Erwartung nicht zwingend zu einem Rückzug aus der Politik. Fundamentalisten forderten in aller Öffentlichkeit eine Moralreform.

Fundamentalismus ist eine Erscheinung der Moderne und gehört zu ihr fest dazu. Der Islam- und Religionswissenschaftler Bruce Lawrence (1989, 27) hat dieses Verhältnis in folgender Weise analysiert:

Modernity is the emergence of a new index of human life shaped, above all, by increasing bureaucratization and rationalization as well as technical capacities and global exchange unthinkable in the premodern era. Modernism is the search for individual autonomy driven by a set of socially encoded values emphasizing change over continuity; quantity over quality; efficient production, power, and profit over sympathy for traditional values or vocations, in both the public and private spheres.

Fundamentalisten machen sich die technischen Errungenschaften der Moderne zu eigen, stützen sich auf die Erfahrung gemeinschaftlichen Glaubens und widersetzen sich der Verbreitung individueller Autonomie. „Fighting back“ ist die zentrale Metapher, mit der der Leiter des Fundamentalismus-Projekts der Universität Chicago den Gegenstand identifiziert hat (Marty 1988). Mark Juergensmeyer hat darüber hinaus gezeigt, daß Juden, Christen, Muslime, Hindus derartige Ordnungsvorstellungen zuweilen auch mit kriegerischen Mitteln gegen die Mächte der Säkularisierung durchsetzen wollen (2009). Gewalt ist jedoch nicht der Normalfall; sie wird dann zur Option, wenn eine religiöse Gemeinschaft glaubt, in Zeiten zu leben, in denen ihre Existenz bedroht ist (Appleby 2000, 88 f.).

Der Historiker Lucian Hölscher hat den Fall einer Gleichzeitigkeit und Konkurrenz zwischen religiösen Endzeiterwartungen und säkularen Fortschrittserwartungen in Gestalt der sozialistischen Revolution im 19. Jahrhundert in Deutschland detailliert beschrieben und stellt ihn in den generellen Kontext des Aufkommens von der Möglichkeit, Naturprozesse wissenschaftlich zu erklären und zu kontrollieren. Damit war die Zukunft in den Bereich des Machbaren gerückt. Das bedeutete jedoch nicht, dass jede Hoffnung auf das Reich Gottes aufgegeben wurde. Hölscher spricht von einer „Verdoppelung des Zukunftsbegriffes“ (Hölscher 1989, 32–34). Beide Konzeptionen setzen einander voraus, wobei die Art und Weise der Beziehung umstritten ist, wie die Auseinandersetzung zwischen Karl Löwith (1967⁵) und Hans Blumenberg (1966) zeigt. Löwith zufolge ist im „Kommunistischen Manifest“ von 1848 ein säkularer Fortschrittsglaube an die Stelle der christlichen Endzeiterwartung getreten, hat sie säkularisiert. Hans Blumenberg hielt dem entgegen, der Glaube an Fortschritt habe seine Grundlage in der Erweiterung der Naturbeherrschung; anders die biblische Heilserwartung, die im generellen Sinn-Defizit menschlicher Existenz wurzelt; beide Auffassungen seien selbständig und könnten einander nicht ersetzen. Die Legitimität der Neuzeit – so Blumenberg (1966, 22–25) – bestehe gerade in der staatlichen Neutralisierung religiöser Heilserwartungen. Wie auch immer man sich in dieser Kontroverse platziert, sie zeigt, dass der Zwiespalt moderner Kultur Zukunftsvisionen erzeugt, die in Wettbewerb miteinander treten: einerseits in der Erwartung eines objektiv planbaren Fortschritts und andererseits in eine Fundierung von Heilserwartungen auf subjektiver Erfahrung. Jede der beiden rechtfertigt sich in kritischem Bezug zur anderen. Das Fundamentalismus-Projekt der Universität Chicago zeigt, dass alle modernen

Religionen diesen Bruch erkennen lassen und sich entsprechend neu formiert haben. (Marty 1991–1994). Globale Studien zur messianischen Heilserwartung bestätigen den gleichen Befund (Katz/Popkin 1998). Die Verdoppelung des Zukunftsbegriffs setzt jene Scheidung zwischen rationalem, an Gesetzen interessiertem Denken und subjektiven Erwartungen von Heil voraus. Max Weber sah solche Erwartungen gespeist von der sozialen Lage und damit von den subjektiven Erfahrungen. Während positiv Privilegierte sich ihrer Würde gewiss sein können, knüpfen negativ Privilegierte ihr Würdegefühl auf eine ihnen verbürgte Verheißung (MWG 22-2, 252).

Grenzen einer Entzauberung der Natur: Esoterik

Eine ähnliche Konstellation von Berechenbarkeit der Natur versus Natur als Quelle von Sinngebung begegnet im Bereich der westlichen Naturphilosophie. Auch hierzu hat Max Weber eine beachtliche Vorlage geliefert. „Natur“ wird ein Vorgang, wenn wir bei ihm nach einem ‚Sinn‘ nicht fragen“, heißt es bei ihm (WL, 333). Dazu führt er aus:

Scheiden wir nun, gedanklich, den „Sinn“, den wir in einem Objekt oder Vorgang „ausgedrückt“ finden, von den Bestandteilen desselben, die übrig bleiben, wenn wir von eben jenem „Sinn“ abstrahieren, und nennen wir eine Betrachtung, die nur auf diese letzteren Bestandteile reflektiert, eine „naturalistische“, – dann erhalten wir einen weiteren, von den früheren wohl zu unterscheidenden Begriff von „Natur“. Natur ist dann das „Sinnlose“, richtiger: „Natur“ wird ein Vorgang, wenn wir bei ihm nach einem „Sinn“ nicht fragen. Aber selbstverständlich ist dann der Gegensatz zur „Natur“ als dem „Sinnlosen“ nicht „soziales Leben“, sondern eben das „Sinnvolle“, d.h. der „Sinn“, der einem Vorgang oder Objekt zugesprochen, „in ihm gefunden werden“ kann, von dem metaphysischen „Sinn“ des Weltganzen innerhalb einer religiösen Dogmatik angefangen bis zu dem „Sinn“, den das Bellen eines Hundes Robinsons bei Annäherung eines Wolfes „hat“ (WL 332–333).

Mit dieser Beschreibung einer wissenschaftlichen Operation benennt Weber die Folgen von Entzauberung, wenn Wissenschaftler Naturphänomene ausschließlich auf ihre Gesetzmäßigkeit hin untersuchen. Eine ‚naturalistische‘ Betrachtungsweise abstrahiert von allem, was an Sinn mit Natur verbunden ist: ästhetisch, ethisch oder existenziell. Das, was so abgetrennt wird, ist, wie Weber festhält, ein Sinn, der einem Objekt oder Vorgang zugesprochen wird und sowohl „metaphysisch“ oder einfach ein „Signal“ sein kann. Was Weber hier ausführt, ist von zwei Seiten her analysiert worden.

Kocku von Stuckrad hat die Geschichte der Verwissenschaftlichung der Religionsforschung von 1800–2000 vor dem Hintergrund der Unterscheidung rational/vernünftig/säkular versus irrational/unvernünftig/religiös dargestellt. Diese alternativen Kategorien waren seit dem 19. Jahrhundert so fest im wissenschaftlichen Diskurs etabliert, dass sie die wissenschaftliche Rhetorik der ethnographischen und religionshistorischen terminologisch durch-

drangen: Astrologie im Unterschied zu Astronomie, Alchemie im Unterschied zu Chemie, Magie im Unterschied zu Wissenschaft – das eine galt jeweils als religiös, aber wissenschaftlich irrelevant bzw. falsch, das andere als säkular und wissenschaftlich gesehen richtig (von Stuckrad 2014). Die Folge dieser Operation war, dass überkommene Gegenstände so zerlegt wurden, dass Zusammenhänge zwischen Phänomen und Bedeutung, Zeichen und Symbol, Pragmatik und Semantik zerschnitten wurden. Es entstanden zwei Sichtweisen von „Natur“: eine, die Natur in einen kausalen Mechanismus verwandelt, und eine andere, die Natur aus der Perspektive existenzieller Sinnfragen betrachtet. Doch war es nicht einfach, beide Sichtweisen zu scheiden. Die antike Auffassung, wonach das Göttliche sich in der Natur offenbare und der Mensch durch Kontemplation des Kosmos am Göttlichen Anteil erlangen könne, war auch nach der Aufklärung in der europäischen Religionsgeschichte nicht einfach untergegangen. Im Gegenteil! Es ist bemerkenswert, dass mit fortschreitender Entzauberung die Bewunderung für das alte, schon lange überholte hellenistische Weltbild schlagartig zunahm. Hermetismus und europäische Polytheismen erlebten während der so genannten „wissenschaftlichen Revolutionen“ einen enormen Aufschwung (Trepp/Lehmann 2001; Hanegraaff 2012). Ein Grund dafür war, dass viele in der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre, im sog. „Hebraismus“, den Hauptschuldigen an einer Entseelung der Natur sahen. Der „Hellenismus“ galt hingegen als eine Tradition der Naturmystik. Es war ein wichtiger Schritt in der Forschung, als Wouter J. Hanegraaff zeigen konnte, dass das „New Age“ des 20. Jahrhunderts nur der jüngste Spross dieser alten naturphilosophischen Tradition war (1996). Antoine Faivre hat in seinen Studien dafür die Bezeichnung „Esoterik“ verwendet und als eine Denkform definiert, der zufolge sichtbare und unsichtbare Teile des Universums durch ein Band der Entsprechungen miteinander verbunden sind und von einer lebendigen Energie durchzogen werden; Kenntnis und Beherrschung dieser Energie wird von spirituellen Autoritäten (Göttern, Engel, Meistern, Geistwesen) vermittelt. In dieser Denkform blieb der antike Paganismus in Europa über Jahrhunderte und sogar Jahrtausende bestehen, allerdings immer wieder angefeindet (Hanegraaff 2012). Die lange Geschichte und der Einfluss dieser Denkform von der Antike bis heute ist Gegenstand einer intensiven Forschung geworden. Da diese Denkform unter verschiedenen Bezeichnungen Geltung erlangt hat: Hermetik, Theosophie, Mystik, Magie, Okkultismus, New Age, Esoterik, ist auch die Forschungsliteratur dazu recht disparat, obwohl die Sachen konvergieren und das Problem gleich ist (von Stuckrad 2006).

Egil Asprem hat das Problem, das von Stuckrad aus der Sicht des Religionsdiskurses behandelt, aus der Perspektive von Vertretern des „Scientific Naturalism“ der Jahre 1900–1939 untersucht (Asprem 2014). Er wollte in Erfahrung bringen, was die Folgen einer Praxis sind, wenn wissenschaftliche Rationalitätsmaßstäbe an natürliche Erscheinungen angelegt werden und sie

einem Prozess der Entzauberung ausgesetzt werden. Es ist – so sein Befund – der rationale wissenschaftliche Prozess der Gegenstandskonstitution, der aus Entzauberung ein Problem werden lässt. Aspren rekonstruiert Debatten, die in der Physik, der Biologie, der Psychologie geführt wurden und in denen die Beteiligten darum rangen, empirische Gegenstände von nicht-empirischen Bedeutungen zu scheiden. Diese Diskurse sind eine neue Quelle von „Esoterik“ geworden. Welche es sind, expliziert Aspren mit Hilfe von Gregory Bateson (1904–1980). Bateson prägte das Konzept des Holismus. Fakten und Werte können nicht voneinander getrennt werden; Natur zeigt sich in unseren Beziehungen zu ihr; natürliche Erscheinungen müssen in diesem Kontext gesehen werden. Zusammenhänge zwischen Materiellem und Immateriellem, zwischen Natur und Geist dürfen nicht ausgeblendet werden (Aspren 2014, 58 f.). Neuralgischer Punkt ist das Verständnis von „Leben“. Dabei sind die Lösungen durchaus unterschiedlich: ist „Leben“ eine geheime Beziehung zwischen den Einzelteilen und dem Ganzen als Organismus? Ist es ein Ort von Spirituellem in der toten Materie? (Aspren 2014, 195–198). Die moderne Intellektuellenweltflucht, die Weber beklagte, besteht auch in der Zuwendung zu einer „durch menschliche Ordnung unberührten ‚Natur‘ (Rousseau)“ (MWG 22-2, 273).

Die Emanzipation einer Solidaritätsethik von politischen und ökonomischen Mächten

Ein letzter Fall, an dem Weber eine Dialektik von Entzauberung sozialer Ordnungen und der Genese subjektiver Religiosität beobachtet, betrifft die Vergesellschaftung. Weber hielt in seinem Vorhaben, die sozialen Ordnungen und Mächte zur Wirtschaft in Beziehung zu setzen und dabei das gemeinschaftliche Handeln der Akteure zugrunde zu legen, eine bestimmte Reihenfolge der Ordnungen ein. Noch bevor er auf die Religionsgemeinschaft zu sprechen kam, behandelte er die Nachbarschaft und machte wie sonst auch aus einem statischen Sachverhalt einen aktiven Typus von Gemeinschaftshandlung.¹⁵ Dabei rückte er die Hilfe in Not ins Zentrum seiner Betrachtung. Wenn Haushalte in Schwierigkeiten kommen, dann muss die Nachbarschaft zu Hilfe gerufen werden.

„Nachbarschaft bedeutet praktisch [...] Aufeinanderangewiesen sein in der Not. Der Nachbar ist der typische Nothelfer, und ‚Nachbarschaft‘ daher Trägerin der ‚Brüderlichkeit‘ in einem [...] unpathetischen, vorwiegend wirtschaftsethischen Sinn des Wortes“ (MWG I/22-1, 122).

Eine derartige Nachbarschaft existiert für Weber nicht nur in dörflichen Lebensformen, sondern auch in den Mietskasernen der Armenviertel einer

¹⁵ Dass Nachbarschaft kein naturwüchsiger Sachverhalt ist, sondern nach unterschiedlichen Modellen lokal produziert, wird auch von Appadurai vertreten (1996, chapter 9 „The Production of Locality“).

Großstadt (MWG I/22-1, 121). Der Grund für die gewählte Reihenfolge in *Wirtschaft und Gesellschaft* besteht darin, dass die auf Propheten zurückgehende religiöse Gemeinschaft die Nothilfepflicht der Nachbarn und Sippen übernahm und daraus das Gebot der „Brüderlichkeit“ machte. Diese Art von religiöser Gemeinde, die sich neben dem „aus ökonomischen, fiskalischen oder anderen politischen Gründen vergesellschafteten Nachbarschaftsverband“ als „zweite Kategorie von Gemeinde“ bildet, setzt den Glaubensgenossen an die Stelle des Sippengenossen.

Wer nicht Vater und Mutter verlassen kann, kann nicht Jesu Jünger sein, und in diesem Sinn und Zusammenhang fällt auch das Wort, dass er gekommen sei, nicht um den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Daraus erwächst dann das Gebot der ‚Brüderlichkeit‘, welches der Gemeindereligiosität – nicht etwa aller, aber doch gerade ihr – spezifisch ist, weil sie die Emanzipation vom politischen Verbannde am tiefsten vollzieht (MWG I/22-2, 372).

Die Dialektik der Entzauberung wirkt auch hier. Je mehr die ökonomische und die politische Ordnung ihre Eigengesetzlichkeiten entfalten, und je mehr dabei „brüderlichkeitsfremde“ Handlungsmaximen herrschen, desto mehr befreit sich die religiöse Gemeinschaft mittels ihrer Solidarität (Weber: Brüderlichkeitsethik) von der Macht dieser Ordnungen (MWG I/22-2, 373–76). Das gilt vor allem für die unpersönlichen, aber eben dadurch spezifisch „brüderlichkeitsfeindlichen“ politischen und ökonomischen Mächte. Diesen Zusammenhang führt Weber in der *Zwischenbetrachtung* weiter aus:

Immer stieß diese religiöse Brüderlichkeit, je mehr sie in ihren Konsequenzen durchgeführt wurde, desto härter mit den Ordnungen und Werten der Welt zusammen. Und zwar pflegte – und darauf kommt es hier an – je mehr diese ihrerseits nach ihren Eigengesetzlichkeiten rationalisiert und sublimiert wurden, desto unversöhnlicher dieser Zwiespalt sich geltend zu machen (MWG I/19, 487).

Webers Analyse trifft auf die Religionen von Judentum, Christentum und Islam zu (Kippenberg 2011). Sie verstehen sich als Träger der von Abraham gegebenen Verheißung (1. Moses 12, 1–3) und sind in diesem Sinne Gemeindereligionen par excellence. Die religiöse Gemeinschaft als ganze ist Adressat einer Heilszusage und wird so selbst Gegenstand des Glaubens der Mitglieder. Mit einer solchen Gemeindereligiosität ist die Auffassung verknüpft, dass die einzelnen lokalen Religionsgemeinden Teil einer transzendenten Gemeinschaft aller Erlösten sind („Volk Gottes“; „Kirche“, „umma“). Diese Gemeinschaft erwartet von ihren Mitgliedern in Zeiten, in der sie in ihrer Existenz bedroht ist, die Bereitschaft, für den Glauben zu kämpfen und eventuell sogar zu sterben, und sieht darin etwas religiös Vorbildliches („Märtyrerkult“). Auch verlangt sie von ihren Angehörigen, Glaubensgenossen in Not zu helfen und beizustehen („Brüderlichkeitsethik“). Die kanonischen Schriften von Juden, Christen und Muslimen enthalten dazu Vorschriften, die

von den Gemeinschaften auch organisatorisch und rechtlich umgesetzt wurden, wobei die Anspruchsberechtigten, die Leistungen sowie die Institutionalisierung der Brüderlichkeit verschieden waren (zu Einzelheiten siehe Kippenberg 2011). In allen drei Religionen ist die Solidaritätsethik ein Feld der Bewährung des Glaubens; zugleich ist diese Leistung rechtlich institutionalisiert worden.

Mag es eine Zeitlang so ausgesehen haben, als verliere die gemeinschaftliche Religion in der Moderne an sozialem Einfluss, so wird das heute anders beurteilt. Ein dauerhaftes Wachstum religiöser Gemeinden in der Bevölkerung der USA (Finke/Stark 1992), eine geradezu explosionsartige Ausbreitung protestantischer Gemeinden in Lateinamerika, im Pazifikraum und andernorts (Martin 1990 und 2002) ebenso wie die Welle der Gründung von Moscheegemeinden in Europa, Nahost und den USA (Allievi 2009) bezeugen die veränderte Situation. Um dieses Wachstum zu erklären, haben Pippa Norris und Ronald Inglehart (2004) die Attraktivität religiöser Vergemeinschaftung in den Blick genommen. Ihren Studien zufolge wendet sich die öffentliche Meinung in vielen Industriegesellschaften nach wie vor von religiösen Orientierungen ab und säkularen zu, während auf der Welt insgesamt Menschen mit traditionellen religiösen Orientierungen zunehmen. Sie erklären dies damit, dass religiöse Zugehörigkeit unter prekär lebenden Bevölkerungen fortbesteht, besonders in armen Ländern und schwachen Staaten. Physischen, gesellschaftlichen und persönlichen Risiken ausgesetzt zu sein, begründet Attraktivität von Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften; umgekehrt findet unter den wohlhabenden Schichten reicher Nationen eine systematische Erosion religiöser Zugehörigkeit statt (Norris/Inglehart 2004, 215–241). Der Niedergang des Wohlfahrtsstaates in unterentwickelten Ländern verstärkt diese Tendenz (Rudra 2002). Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Robert Putnam hat diese praktische Form von religiöser Vergemeinschaftung mit dem Label „Sozialkapital“ versehen: „Netzwerke, Normen und soziales Vertrauen, die Koordination und Kooperation zum gegenseitigen Nutzen fördern“ (Putnam 1999). Die Besonderheit dieser Art Kapital besteht darin, dass es seinen Wert vergrößern kann, wenn es verausgabt wird. Je weniger dies geschieht, umso kleiner wird es; je mehr, umso größer (Kippenberg 2014).

Diese sozialwissenschaftlichen Beobachtungen erweisen sich in religionswissenschaftlichen Forschungen zum Fundamentalismus als fruchtbar. In allen seinen religiösen Spielarten haben sich die Forscher zunehmend der Untersuchung der Bildung von Gemeinschaften zugewandt, in denen Gläubige die zukünftige Heilsordnung dadurch antizipieren, dass sie bestehende Ordnungen und Mächte ablehnen und neuartige Gemeinschaften ins Leben rufen: „Enklaven“ (Almond/Appleby/Sivan 2003, 23–89). Besonders erwähnenswert ist, dass religiöse Charismatiker hierbei durchaus zuweilen auch mit geheiligten Traditionen brechen. Dies tut ihrem Ansehen keinen Abbruch – im

Gegenteil. Die „starke Religion“ der Enklave muss sich von der „Welt draußen“ und ihrer „schwachen“ Religion unabhängig machen. Ihre Repräsentanten sind von der Idee beseelt, durch Hegemonie über das Territorium die kulturelle Hoheit über das Leben aller Mitglieder zu erlangen. Dazu gründen sie eigene soziale Institutionen wie Krankenhäuser, Bildungseinrichtungen, Kommunikationsmedien (Zeitung, Radio, Fernsehen), Einrichtungen der Konflikt-Mediation sowie bewaffnete Milizen. Territorialisierung ist ein Merkmal dieser Form von religiöser Gemeinschaftlichkeit. Sie ist hochgradig konfliktträchtig, weil sie mit der Kontrolle nachbarschaftlicher Räume zugleich auch eine Einschränkung der öffentlichen Gewalt des Nationalstaates mit sich bringt. Aus der Sicht der Religionsgemeinschaft wurzelt die religiöse Solidaritätsethik in der Entzauberung der politischen und wirtschaftlichen Ordnung. Religiöse Brüderlichkeitsethik besitzt aus sich heraus die Fähigkeit, sich von den wirtschaftlichen und politischen Großmächten des Marktes und der Bürokratie unabhängig zu machen und damit diese auch in die Schranken zu weisen. Das zeigt sich im Judentum, über das Weber festhält: „War die religiöse Verbrüderung in ihrer Leistungsfähigkeit als politisches und ökonomisches Machtmittel einmal bewährt und erkannt, dann trug dies zu ihrer Ausbreitung mächtig bei“ (MWG I/21, 355 f.). Doch hat die Brüderlichkeitsethik heute viele Religionen erreicht. Sie ist Ausdruck eines „Verlustes des Glaubens an den säkularen Nationalismus in einer zusehends globalisierten Welt“, konstatiert Mark Juergensmeyer in seiner Studie über *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida* (2009, 12). Die Entzauberung, auf die hier der Blick gerichtet wird, ist in hohem Maße religiös, aber auch gesellschaftlich folgenreich.

Die Solidarität, die von diesen religiösen Gemeinschaften praktiziert wird, gehört für Habermas in den Kontext der Dialektik von Säkularisierung. Sein Gesichtspunkt ist die Gesellschaft. Habermas zufolge sind unsere Pflichten als Staatsbürger vom Recht her festgelegt, was aber für uns als Gesellschaftsbürger nicht der Fall ist. Das wird besonderes dann spürbar, wenn – so Habermas' Diagnose – die Mächte von Märkten und von Bürokratie eine soziale Integration der Gemeinschaft durch Solidarität zu verdrängen drohen. Da Bürger des Verfassungsstaates an der Aufrechterhaltung dieser Solidarität interessiert sind, haben sie guten Grund, Religion als eine Ressource anzuerkennen, mit deren das soziale Band gegen wirtschaftliche und staatliche Übermacht gestärkt wird. Unter diesen Bedingungen muss die Vernunft ihre eigenen Grenzen zu überschreiten bereit sein und sich einer „vorandrängenden Solidarität mit den Erniedrigten und Beleidigten, die das messianische Heil beschleunigen will“ öffnen (2005, 29). Aus dieser Perspektive hat Habermas auf die Frage nach „vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ eine positive Antwort gegeben (2005, 36). In der religiösen

Sprache ist ein Modell von Gemeinschaft bewahrt, das im Zeitalter der Globalisierung wert ist, öffentlich aktiviert zu werden. Es ist eine semantische Ressource.

In manchen der Studien ist Entzauberung nur ein anders Wort für Säkularisierung. Der Verlust der rechtlichen Privilegien aber gibt nicht das Ganze der Veränderung von Religionen in der Moderne wider. Sie führt zu einer neuen Konfrontation von politischer Öffentlichkeit mit den Religionen. Eine Dialektik bestimmt ebenfalls die Entzauberung der Welt (Natur; Geschichte; Gesellschaft). Sie begründet neuartige autonome subjektive Zukunftshoffnungen, Erfahrungen von Natur als Quelle von Spiritualität, und die Praxis von Solidarität in einer solidaritätsfeindlichen Gesellschaft. Die Entzauberung der Welt ist Nährboden für subjektive Formen von Religiosität geworden.

Literatur

- Allievi, Stefano (2009), *Conflicts over Mosques in Europe. Policy Trends*, London.
- Almond, Gabriel A./Appleby, R. Scott/Sivan, Emmanuel (2003), *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis.
- Appleby, R. Scott (2000), *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham.
- Asad, Talal (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London.
- (1993), „The Construction of Religion as an Anthropological Category“, in: Asad, Talal (1993), 27–54.
- (2001), „Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'“. *History of Religions* 40, 205-222.
- (2003), *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford.
- Asprem, Egil (2014), *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900-1939*, Leiden.
- Bachmann-Medick, Doris (2006), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek.
- Berger, Peter L. (Hg.) (1999), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington.
- Berman, Morris (1985), *Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters*, Reinbek.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2009), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh.
- Blumenberg, Hans (1966), *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt.
- Bod, Rens/Maat, Jaap/Weststeijn, Thijs (Hgg.) (2011–2015), *The Making of the Humanities*, Vol. 1–3, Amsterdam.
- Breuer, Stefan (2015), „Max Weber, das Charisma und Erwin Rohde“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 67, 1–16.

- Bruce, Steve (2002), *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford.
- Burke, Peter (1981), *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit* (engl. Original 1978), Stuttgart.
- Calhoun, Craig/Juergensmeyer, Mark/VanAntwerpen, Jonathan (Hgg.) (2011), *Rethinking Secularism*, Oxford.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Cavanaugh, William (2009), *The Myth of Religious Violence*, Oxford.
- Chakrabarty, Dipesh (2010), *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung* (engl. Original 2007), Frankfurt am Main.
- Cogley, John/Toynbee, Arnold J.(1968), *Religion ohne Zukunft*, Bielefeld.
- Daston, Lorraine (2001), *Wunder, Beweise, Tatsachen*, Frankfurt.
- /Park, Katherine (2003), *Wunder und die Ordnung der Natur*, Frankfurt.
- Davie, Grace (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford.
- (2002), *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London.
- (2007), „Vicarious Religion: A Methodological Challenge“, in: Nancy T. Ammerman (Hg.), *Every-day Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford, 21–37.
- Dirlik, Arif (2003), „Global Modernity? Modernity in an Age of Global Capitalism“, in: *European Journal of Social Theory* 6, 275–292.
- Eisenstadt, Shmuel (Hg.) (2000), *Multiple Modernities*, New Brunswick (NJ).
- Finke, Roger/Stark, Rodney (1992), *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers of Our Religious Economy*, New Brunswick, NJ.
- Faivre, Antoine (1996), *Esoterik*, Braunschweig (franz. Original 1992).
- Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hgg) (2014²), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und Historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin.
- Geertz, Clifford (1983), „Religion als kulturelles System“ (1966), in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1983, 44–95.
- (1983b), „Dichte Beschreibung“ (1973), in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M., 7–43.
- Habermas, Jürgen (2007), „Die Dialektik der Säkularisierung“, in: <http://www.eurozine.com/articles/2008-04-15-habermas-de.html> (4. Juni 2015).
- /Ratzinger, Joseph (2005), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg.
- Hammond, Kenneth J./Richey, Jeffrey L. (2014), *The Sage Returns*, New York.
- Hanegraaff, Wouter,(1996), J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden.
- Hanegraaff, Wouter J. (2012), *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge.
- Haußig, Hans-Michael (1999), *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*, Berlin/ Bodenheim.
- Hellmich, Wolfgang (2013), *Aufklärende Rationalisierung. Ein Versuch, Max Weber neu zu interpretieren*, Berlin.
- Hennis,Wilhelm (1996), „Die spiritualistische Grundlegung der ‚verstehenden Soziologie‘ Max Webers. Ernst Troeltsch, Max Weber und William James’, Varieties of Religious Experience“, in: ders., *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen, 50–71.

- Hidas, Zoltan (2004), *Entzauberte Geschichte. Max Weber und die Krise des Historismus*, Frankfurt am Main.
- Hinneberg, Paul (Hg.) (1906), Die orientalischen Religionen (*Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, Teil 1, Abt. 3, 1), Berlin/Leipzig.
- (1906), Christliche Religion mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion (*Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, Teil 1, Abt. 4), Berlin/Leipzig.
- Hölscher, Lucian (1989), *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart.
- (1999), *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt am Main.
- (2013), „The Religious and the Secular. Semantic Reconfigurations of the Religious Field in Germany from the Eighteenth to the Twentieth Centuries“, in: Eggert, Marion/Hölscher, Lucian (Hgg.), *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Leiden 2013, 35–58.
- Jauß, Hans-Robert (1974⁵), „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität“ (1965). in: ders., *Literaturgeschichte als Provokation*, 11–66, Frankfurt am Main.
- Joas, Hans (1999), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main.
- (2004), *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg.
- (2014), „Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung“, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und Historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, 2. Aufl., Berlin, 603–622.
- Juergensmeyer, Mark (2009), *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Hamburg.
- Käsler, Dirk, (2006⁵), „Max Weber“, in: ders. (Hg), *Klassiker der Soziologie*, Band 1, München, 191–214.
- Katz, David S./Popkin, Richard H. (1998), *Messianic Revolution. Radical Religious Politics to the End of the Second Millennium*, New York.
- King, Richard (1999), *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and The Mystic East*, London.
- Kippenberg, Hans G. (2001), „Robert Ranulph Marett“, in: Christian F. Feest/Karl-Heinz Kohl (Hgg.), *Hauptwerke der Ethnologie*, Stuttgart, 283–289.
- (2001b), „Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften?“, in: Appelmeyer, Heide/Billmann-Mahecha, Elfriede (Hgg.), *Kulturwissenschaften. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis*, Weilerswist, 240–275.
- (2001c), „Einleitung“, in: Weber, Max (2001), *Wirtschaft und Gesellschaft, Volume 2. Religiöse Gemeinschaften (1913/14)* (=MWG I/22-2), hg. von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier, Tübingen 2001, 1–83.
- (2003), „Religiöse Gemeinschaften. Wo die Arbeit am Sinn-Problem der Welt und der Bedarf sozialen Handelns an Gemeinschaftlichkeit zusammentreffen“, in: Albert, Gert/Bienfait, Agathe/Sigmund, Steffen/Wendt, Claus (Hgg.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübingen, 211–233.
- (2009), „Mircea Eliade. In einer Zeit entfesselter Gewalt fällt der Vorhang vor dem Heiligen“, in: Christophersen, Alf/Voigt, Friedemann (Hgg.), *Religionsstifter der Moderne. Von Karl Marx bis Johannes Paul II*, München, 245–256.

- (2011), „Webers Konzeption von Brüderlichkeitsethik und die Macht religiöser Vergemeinschaftung“, in: Bienfait, Agathe (Hg.), *Religionen Verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden, 92–122.
- (2014), „The Social Capital of Religious Communities in the Age of Globalization“, in: Thomä, Dieter/Henning, Christoph/Schmidt, Hans Bernhard (Hgg.), *Social Capital, Social Identities*, Berlin, 135–150.
- /Rüpke, Jörg/von Stuckrad, Kocku (Hgg.) (2009), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde, Göttingen.
- Krech, Volkhard (2001), „Religiosität“, in: Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hgg.), *Max Webers ‚Religionssystematik‘*, Tübingen, 51–75.
- Lawrence, Bruce B. (1989), *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, San Francisco.
- Lehmann, Edvard (1910), „Erscheinungswelt der Religion. Phänomenologie der Religion“, in: *RGG1*, Band 2, Sp. 497–577.
- Lepsius, M. Rainer (2003), „Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas“, in: Albert, Gert/Bienfait, Agathe/Sigmund, Steffen/Wendt, Claus (Hgg.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübingen, 32–41.
- Löwith, Karl (1967), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart.
- Martin, David (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford.
- Martin, David (2002), *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford.
- Marty, Martin E. (1988), „Fundamentalism as a Social Phenomenon“, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 42, 15–29.
- Marty, Martin/Appleby, R.Scott (1991–1994), *The Fundamentalism Project*, Five Volumes, Chicago.
- McLeod, Hugh/Werner Ustorf (Hgg.) (2003), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge (UK).
- Merton, Robert King (1968), „Manifest and Latent Functions“ (urprünglich 1948), in: ders., *Social Theory and Social Structure*, New York/London.
- Morin, Edgar (1991), *Europa denken*, Frankfurt am Main (Französisches Original 1987).
- Müller, Friedrich Max (1889), *Natural Religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1888*, London.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge.
- Pollack, Detlef (2003), *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen.
- (2014), *Säkularisierung – eine Bibliographie*. Preprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity 4. (https://www.uni-muester.de/imperia/md/content/religion_and_moderne/preprints/_crm_working_paper_4_pollack.pdf)
- Robert D. Putnam, Robert D. (1999), „Demokratie in Amerika am Ende des 20. Jahrhunderts“ (1995), in: Friedrich Wilhelm Graf/Andreas Platthaus/Stephan Schleissing (Hgg.), *Soziales Kapital in der Bürgergesellschaft*, Stuttgart, 21–70.
- Riesebrodt, Martin (1990), *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen.
- (2000), *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München.

- Rudra, Nita (2002), „Globalization and the Decline of the Welfare State in Less-Developed Countries“, *International Organization* 56, 411–445.
- Said, Edward W. (1981), *Orientalismus*, Frankfurt am Main (engl. Original 1978).
- Sandeen, Ernest R. (1970), *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarism 1800–1930*, Chicago.
- Scaff, Lawrence A. (2011), *Max Weber in America*, Princeton.
- Schwab, Raimond (1934), *Vie d'Anquetil-Duperron, suivie des usages civils et religieux des Parses par Anquetil-Duperron*, Paris.
- Schluchter, Wolfgang (2009), *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Tübingen.
- Siebeck, Hermann (1893), *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Freiburg i.Br./Leipzig.
- Smith, Wilfred Cantwell (1961), *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis.
- Steiner, George (1992), *After Babel*, Oxford.
- Stauth, Georg (1993), *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt am Main.
- Stuckrad, Kocku von (2006), *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, London.
- (2009), „Naturwissenschaft und Religion. Interferenzen und diskursive Transfers“, in: Hans G. Kippenberg et al. (Hgg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 441–467.
 - (2014), *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*, Berlin.
- Swedberg, Richard (2005), *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford (CA).
- Taylor, Charles (2009), *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main (engl. Original 2007).
- Trepp, Anne-Charlott/Lehmann, Hartmut (Hgg.) (2001), *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Göttingen.
- Troeltsch, Ernst (1910), „Erlösung: II. Dogmatisch“, *RGG¹*, Band 2, Sp. 481–488.
- (1998), *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, hgg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler. Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, Band 5, Berlin und New York.
- Weber, Marianne (1926), *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen.
- Weber, Max, (1910), „Antikritisches zum ‚Geist‘ des Kapitalismus“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* 30, 176–202.
- (1920/1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (=GARS) Band 1, Tübingen.
 - (1993), *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, hg. und eingeleitet von Klaus Lichtblau/Johannes Weiß, Bodenheim.
 - (2001), *Wirtschaft und Gesellschaft, Religiöse Gemeinschaften* (1913/14), Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/22-2, hg. von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier. Tübingen.
 - (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, (=WL), 7. Aufl., hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen.