



universität
wien

MASTERARBEIT/ MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit/Title of the Master's Thesis

„Der Religionsbegriff bei Karl Marx und Max Weber – Ein
multidimensionaler Vergleich“

verfasst von / submitted by

Julian Fischnaller, BA

Angestrebter akademischer Grad/in partial fulfilment of the
requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2015 / Vienna 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 905

degree programme code as it appears on
the student record sheet

Studienrichtung lt. Studienblatt: Soziologie (MA) UG2002

degree programme as it appears on
the student record sheet:

Betreut von / Supervisor: Univ.-Prof. Dr. Rudolf Richter

Vorwort

Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich einen Beitrag leisten zur aktuellen soziologischen Debatte und zur Weiterentwicklung religionssoziologischer Theorien. Ich gebe zu, dass dieses Projekt mich vor große Herausforderungen stellte. Genau darin liegt aber auch der persönliche Wert dieser Forschung, denn nur an Aufgaben, die einen in Anspruch nehmen, kann man wachsen und seinen eigenen gedanklichen Horizont erweitern.

Einige Worte sollen noch zum Schreibstil in der Arbeit gesagt werden: Es soll versucht werden klar, deutlich und sachlogisch zu argumentieren. Dies muss sich auch in der Sprache niederschlagen, denn eine stringente Argumentation verlangt eben auch eine stringente Sprache. Dies bedeutet nicht, dass auf Fachbegriffe und die Formulierung komplexer Gedanken verzichtet wird, sondern, dass diese Formulierung mittels eines sinnvollen argumentativen Aufbaus erfolgt. Dieser Ausdruck muss auch geschlechtergerecht sein. Der Autor wird versuchen einen anderen Weg zu gehen und weder auf die Doppelschreibweise, noch auf die Binnen- I – Lösung, noch auf das Gender-Gap zurückzugreifen. Die vorliegende Arbeit soll im generischen Feminin verfasst werden. Dies geschieht aus mehreren Gründen. Einmal soll dies hier als ausgleichende Gerechtigkeit gesehen werden, als Gegen- Hegemonie (Boothman 2008) im männlich geprägten Ausdruck. Weitere Gründe sind pragmatischer Natur: eine Doppelschreibweise verlängert den Text unnötig und behindert die Leserin, während Binnen-I und Gender Gap den Textfluss durch nicht gewohnte Zeichen behindern.

Allgemein kann gesagt werden, dass diese Arbeit einige einfach klingende Ziele verfolgt und im besten Falle auch erreicht:

Aus alten Theorien und Gedanken soll neue Erkenntnis und Klarheit über Religion und ihre Bedeutung für die Gesellschaft gewonnen werden.

Diese Arbeit soll, allein durch Aufbau und Themenwahl, eine gewisse Wertschätzung für die soziologischen Theorien im Allgemeinen und den Klassikern im Besonderen zum Ausdruck bringen. Und schlussendlich soll sie, auch wenn das anmaßend klingt, ein Thema ansprechen, welches einen allgemeinen Stellenwert hat. Zu stark beschäftigt sich die Soziologie mit spezifischen Einzelthemen und Einzelbeobachtungen, die zwar durchaus interessant sind, aber zu speziell sind und die Trennung der Disziplin in kleine Nischen vorantreibt und verhindert, dass große gesellschaftliche Zusammenhänge überhaupt erforscht werden.

Danksagung

Nach Karl Marx ist die Gesellschaft nicht eine Ansammlung von Einzelnen, sondern der Dualismus Gesellschaft und Person existiert nicht – eines ist nicht ohne das andere denkbar. In diesem Sinne ist der vorliegende Text auch keine rein individuelle Leistung und einigen Menschen in meinem Umfeld gebührt Dank, denn sie waren ein wichtiger Teil dieser über-individuellen Leistung:

- Meinem Betreuer Prof. Dr. Rudolf Richter, der die Geduld aufbrachte einem nicht immer zuverlässigen Studenten die Freiheit zu gewähren, seine eigenen Konzepte und Ideen zu verfolgen.
- Meinen Freunden Daniel Harrasser, Felix Reinstadler und Dietmar Meister, die mir nicht nur bei praktischen Problemen zur Seite standen, sondern sich auch lange theoretische Gedankengänge geduldig anhörten, ohne zu verzweifeln.
- Zuletzt noch meinen Eltern, die, obwohl sie nicht immer genau verstanden woran ihr Sohn gerade arbeitet, doch niemals das Vertrauen zu mir verloren und mir letztendlich durch ihre Unterstützung den Zugang zur Welt des Geistes ermöglichten.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| 1. Über Religion und ihre Bedeutung..... | 5 |
| 2. Ludwig Feuerbach und die Materie..... | 13 |
| 2.1 Historisierung..... | 13 |
| 2.2 Der Mensch als Gott..... | 15 |
| 2.3 Religion und Mensch..... | 19 |
| 2.4 Weiterführende theoretische Annahmen zur westlichen Religion..... | 22 |
| 3. Marxismus und Glaube..... | 26 |
| 3.1 Marx zwischen Atheismus und Judentum..... | 26 |
| 3.2 Die Materie und das Metaphysische..... | 28 |
| 3.3 Arbeit als Basis, Ideologie als Überbau..... | 32 |
| 3.4 Die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens..... | 33 |
| 3.5 Die Thesen..... | 41 |
| 3.6 Zusammenfassung..... | 45 |
| 3.7 Exkurs: Der Deutsche Bauernkrieg..... | 47 |
| 4. Max Weber: Religion und Veränderung..... | 53 |
| 4.1 Erläuterungen..... | 53 |
| 4.2 Kulturkampf..... | 54 |
| 4.3 Max Weber: Geschichte, Biographie und Biographen..... | 56 |
| 4.3.1 Elternhaus, Kindheit, Jugend..... | 57 |
| 4.3.2 Max Webers Prägung..... | 60 |
| 4.4 Das Fundament des weberschen Religionsbegriffes..... | 62 |
| 4.4.1 Martin Luther..... | 63 |
| 4.4.2 Johannes Calvin..... | 66 |
| 4.4.3 Richard Baxter..... | 68 |
| 4.5 Wirtschaft, Gesellschaft, Religion..... | 72 |
| 4.5.1 Analytische Vorgehensweise..... | 72 |
| 4.5.2 Das Wesen der Religion..... | 73 |
| 4.4.3 Rationalität..... | 75 |
| 4.4.3.1 Zweckrationales Handeln..... | 79 |
| 4.4.3.2 Wertrationales Handeln..... | 80 |
| 4.4.3.3 Affektuelles Handeln..... | 82 |
| 4.4.3.4 Traditionales Handeln..... | 83 |
| 4.4.3.5 Handlungsformen und Religion..... | 84 |
| 4.4 Zusammenfassende Übersicht..... | 85 |
| 5. Synthese von Marx und Weber..... | 88 |
| 5.1 Ziel und Vorgehensweise..... | 88 |
| 5.2 Idee und Materie..... | 89 |
| 5.3 Biographisch bedingte Religiosität – Eine historische Kontextualisierung..... | 97 |
| 5.4 Die Macht der Ideen und die Ideen von Macht..... | 98 |
| 5.5 Individuen der Gesellschaft oder Gesellschaft der Individuen..... | 102 |
| 5.6 Synthese und offene Fragen..... | 107 |
| 6. Abschließende Bemerkungen..... | 110 |
| 6.1 Persönlicher Nachtrag..... | 119 |
| 7. Quellenverzeichnis..... | 121 |
| 7.1 Online Quellen..... | 121 |
| 7.2 Digitale Bibliothek..... | 123 |
| 7.3 Literaturverzeichnis..... | 123 |
| 8. Anhang..... | 135 |
| 8.1 Abstract..... | 135 |
| 8.2 Lebenslauf / CV..... | 136 |

1. Über Religion und ihre Bedeutung

Religionen spielten für die Soziologie seit der Entstehung der Disziplin eine wichtige Rolle. Das Thema beschäftigte die Sozialwissenschaftler, die heute als Klassiker gelten ebenso wie es noch heute Wissenschaftlerinnen vieler Fachgebiete beschäftigt. Theologie, Philosophie, Soziologie, Soziobiologie, Anthropologie, um nur einige wenige zu nennen. Diese Tendenz ist besonders bei der Soziologie offenkundig. Beispielhaft sind dafür die sogenannten Klassiker. Es gibt kaum Klassiker die sich nicht zumindest am Rand mit Religion beschäftigt hätten. Der prominenteste (neben Weber) ist wohl Durkheim mit seinen „Elementaren Formen des religiösen Lebens“ (Durkheim 2008). Durkheim, der gemeinhin als einer der Stammväter der Soziologie gilt, geht so weit, die Religion als Wissensquelle der Menschheit zu bezeichnen:

„But it has been less frequently noticed that religion has not confined itself to enriching the human intellect, formed beforehand, with a certain number of ideas; it has contributed to forming the intellect itself. Men owe to it not only a good part of the substance of their knowledge, but also the form in which this knowledge has been elaborated“ (Durkheim 2008: 43).

Die Sicht der soziologischen Theoretikerinnen auf die Religion ist zwar nicht immer eine positive, aber es zieht sich ein grundlegendes Verständnis der Bedeutung von Religion durch die Theorien. Georg Simmel nannte eines seiner Bücher gar: „Die Religion“ (Behr et al. 1995). Ähnliches lässt sich auch über Tönnies sagen (Fechner und Tönnies 2010). Die Liste ließe sich fortführen. Kurz: Die Bedeutung der Religion ist unumstritten. Oder besser, sie war es vor hundert Jahren, vielleicht sogar vor 50 Jahren noch.

Obwohl es eine interdisziplinäre, breit gestreute Forschung gibt, die man durchaus reichhaltig nennen kann, ist besonders in Europa eine weitere Tendenz erkennbar, nämlich eine gewisse Ignoranz, ein Glaube, dass Religion nur mehr eine unbedeutende, untergeordnete Rolle im sozialen Gefüge spielt.

Aus europäischer Perspektive klingt dies im ersten Moment einleuchtend. Die größte organisierte Glaubensgemeinschaft in Österreich, die katholische Kirche, gibt in ihrer neuesten offiziellen Statistik für die drei Jahre von 2009 bis 2011 knapp 200.000 Austritte an (www.katholisch.at), durchaus hohe Austrittszahlen, bedenkt man die Gesamtanzahl der Katholikinnen von 5,31

Millionen (ebd.). Ähnliches ist beim bevölkerungsstarken Nachbarn zu beobachten: Allein die katholische Kirche in Deutschland hatte in den letzten drei Jahren mit Austrittszahlen im hohen sechsstelligen Bereich zu kämpfen (www.dkb.de). Die evangelische Kirche Deutschlands hat eigenen Angaben zufolge sogar noch mehr Austritte zu beklagen (www.ekd.de). Allgemein lässt sich dies wohl auch auf europäischer Ebene sagen, wenn dies aber aufgrund der höheren Heterogenität und historischen Entwicklung nicht abschließend festgestellt werden kann. Die aktuellsten veröffentlichten Zahlen des Eurobarometers aus den Jahren 2005-2010 zeigen sowohl eine gewisse allgemeine Gläubigkeit mit 79 Prozent, von denen aber nur 52 Prozent im EU – Schnitt an Gott glauben, die restlichen 27 an eine „andere spirituelle Kraft“. 18% glauben weder an Gott noch an ein anderweitig geartetes spirituelles Wesen ([www.bpd.de\(a\)](http://www.bpd.de(a))). Beeindruckender sind auf europäischer Ebene die Wertevorstellungen: Als persönlichen Wert geben nur 6 im Jahre 2008, beziehungsweise 7 Prozent im Jahre 2010 der Europäerinnen Religion an ([www.bpb.de\(b\)](http://www.bpb.de(b))). Befragt nach ihrer Vorstellung von europäischen Werten, geben die befragten Personen noch klarere Antworten: Lediglich für 3 Prozent der Europäerinnen im Jahre 2008 und 2010 ist Religion ein europäischer Wert ([www.bpd.de\(c\)](http://www.bpd.de(c))). Diese Daten scheinen den eurozentrischen Glauben an den Bedeutungsverlust von Religion zu bestätigen.

Verstärkt wird diese Sichtweise auch von der Einstellung vieler Wissenschaftlerinnen zur Religion, die von einem kritischen, eher atheistisch/agnostischen Zugang geprägt ist (www.stephenjaygould.org). Doch gerade als Sozialwissenschaftlerinnen besteht immer die Gefahr, die eigene Realität als objektiv anzunehmen und die eigene Forschung dementsprechend auszurichten. Wie es die wohl berühmtesten lebenden Religionssoziologen, Peter Berger und Thomas Luckmann, bei der Eröffnungsrede des DGS – Kongresses in Frankfurt am Main 2010 formulierten, ist organisierte kirchliche Religion kein sterbendes Phänomen, sondern eine wachsende gesellschaftliche, aber auch politische Macht, zumindest wenn man Europa und die weltweite akademische Minderheit außer Acht lässt (Soeffner 2012). Trotz der Kritik, dass die moderne Soziologie Religion zu wenig beachtet, bzw. aus den Blickwinkel der Individualisierungs- und Säkularisierungsthese ad acta legt, muss hier noch erwähnt werden, dass es durchaus eine vielschichtige moderne Religionssoziologie gibt: So etablierte sich seit den 50er Jahren eine quantitativ orientierte Kirchensoziologie, die eng mit der Sozialphysik und Typologisierung verbunden war (Knoblauch 1999:81–92)¹. Begleitet wurde diese Kirchensoziologie von einer theoretischen Einbettung des amerikanischen Strukturfunktionalismus, namentlich besonders Parsons (ebd.: 95-102) und Bellah (ebd.: 102-109). Neben der dominanten

1 Für genauere Beschäftigung mit neuerer Religionssoziologie siehe "Religionssoziologie" von Hubert Knoblauch (1999). Darin finden sich auch Lekürehinweise zu spezifischeren religionssoziologischen Traditionen.

strukturfunktionalistischen Deutung gab es jedoch auch immer neomarxistische Analysen und subjektorientierte Religionssoziologie, die jedoch nie der Bedeutung Parsons und seines AGIL – Schemas gleichkam. Der erste theoretische Ansatz der diese brach war jener des bereits erwähnten Duos Berger und Luckmann (ebd.: 117).

Ein gutes Beispiel, das die Entwicklung zu einer stärkeren Rolle der Kirchen anzeigt, sind die Pfingstkirchen, die auch in Ländern der „westlichen“ Welt eine immer wichtigere Rolle spielen und dass nicht nur bei klassischen kirchlich/politischen Themen wie Abtreibung und Evolutionstheorie. (www.derstandard.at; www.christenind.blogspot.co.a; www.geo.de; www.scienceblogs.de; www.sueddeutsche.de; www.bbc.co.uk; www.huffingtonpost.com). Besonders plakativ sind die hier gewählten Beispiele Abtreibung und Kreationismus, welche auch medial stark rezipiert werden und für hitzige Diskussionen sorgen. Diese gesellschaftliche Auseinandersetzung hat auch zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung geführt (Bowler 2009; National Academy of Sciences 1999; Ayala 2008). Interessant ist hierbei, dass die Wissenschaft, die in Zeiten größerer Zukunftsgläubigkeit noch wesentlich stärker das Primat der Welterklärung inne hatte, inzwischen einem gewissen Rechtfertigungsdruck ausgesetzt ist, besonders eben von religiösen Deutungen kollektiver oder naturwissenschaftlicher Phänomene. Dies ist, aus oben genannten Gründen, in Europa weniger klar spürbar, aber in den USA inzwischen integraler Teil der öffentlichen Debatte. Die neue Stellung im politischen und gesellschaftlichen Diskurs hat auch die Sozial- und Gesellschaftswissenschaft beeinflusst:

"Social movement approaches refocus our attention on the exogenous forces that shape the religion-politics relationship. Research employing social movement theory takes mass mobilization and counter-mobilization especially seriously. Instead of beginning with the question of how religious variables affect people's political orientations, research using social movement theory tends to emphasize ways in which broad religious forces can inspire political participation" (Olson 2011:644).

Gerade dieses Zitat zeigt gut die sich beginnende veränderte Ausrichtung der letzten Jahre, die Wissenschaft beginnt Religion nicht mehr nur als unabhängige Variable in quantitativen Untersuchungen zu verwenden, sondern mit einen komplexeren Blick auf die Sozialstruktur und ihre Verbindung zu Religion zu blicken. Dies ist eine Entwicklungstendenz der Sozialwissenschaft, in der auch diese Arbeit eingeordnet werden sollte.

Diese genannte Tendenz ist auch erkennbar, wenn man globale Zahlen zur Religionsentwicklung betrachtet. In relativen Zahlen haben selbst die großen Religionsgemeinschaften in den letzten 110 Jahren (1900-2010) wenig Anteil verloren: Die christlichen Konfessionen hatten zu Beginn des 20.

Jahrhunderts einen Anteil von 36,6 Prozent der Gesamtweltbevölkerung, 2010 waren es noch 33 Prozent (www.statista.de(a)). Ähnliches ist über die Hindus zu sagen, die 1900 13,3 Prozent ausmachten, 100 Jahre später 13,6, ähnliches auch für die Buddhistinnen, die 1,6 Prozent relativ zur Gesamtbevölkerung verloren haben. Die großen Religionsgemeinschaften betreffend gibt es hier aber zwei Ausnahmen, die jüdische Bevölkerung, die Anfang 1900 0,8 Prozent der Bevölkerung ausmachte, 2010 aber nur 0,2². Zweite Besonderheit sind die Anhängerinnen des Islam, welche ein großes Wachstum erlebten (13,1% zu 22,5%) (ebd). Diese Zahlen sollen verdeutlichen, dass es global zumindest quantitativ nicht zu einem starken Rückgang der Anhängerinnen von organisierten kirchlichen Verbänden gekommen ist. Interessant sind auch die absoluten Zahlen der Gläubigen, die natürlich, aufgrund der Bevölkerungszunahme, stark gestiegen sind (ebd.). Die illustrierte Tendenz zeigen auch neuere Zahlen zum Wachstum der Kirchen/Glaubensgemeinschaften (mit der bereits beschriebenen Ausnahme Europa): Die Buddhisten wachsen in den zehn Jahren von 1994 bis 2004 um 60 Millionen (www.statista.de(b)), die Hindus um 118 Millionen (www.statista.de(c)), die Muslime gar um 312 Millionen (www.statista.de(d)).

Allgemein kann also nicht von einem Rückgang der Religionen oder gar von einem Bedeutungsverlust von Religionen gesprochen werden. Ob und wie stark organisierte Religion an Bedeutung gewinnt, verliert oder etwas zwischen diesen Polen, kann hier nicht abschließend beantwortet werden, und ist auch nicht das Ziel dieser Arbeit. Aber solange ein Bereich große Auswirkungen auf die Gesellschaft hat, sollte er auch ein Forschungsbereich der Soziologie bleiben, denn das Urinteresse der Soziologie liegt im Verständnis des menschlichen Zusammenlebens.

Dazu kommt, dass nicht nur kirchliche Religion in der von der Säkularisierungstheorie postulierten Bedeutungslosigkeit versinkt, sondern auch eine Neuausrichtung der Religion. Diese Neuausrichtung betrifft eine gewisse Individualisierung von Religion (Pollack 2012: 76ff). Hier ist der Klarheit halber wohl noch der Unterschied zwischen organisierter Religion und eventuellen individualisierten Glaubenssystemen vorzuschicken. Die meisten der hier vorgebrachten Argumente bezüglich Religion beziehen sich auf eine der organisierten Formen der Religion und nicht auf eine persönliche Glaubens-Ebene. Diese Ebene mag zwar durchaus bedeutsam sein, das Interesse der vorliegenden Analyse richtet sich jedoch stärker auf eine mehr oder minder organisierte Form von Religion, da dieser stärkere gesellschaftliche Relevanz zugeschrieben wird. Die angesprochene Individualisierung von Religion bedeutet aber nicht eine persönliche Religion im Sinne von Atomisierung der Gläubigen, sondern eine neue, eventuell andere Form der

2 Das Judentum muss natürlich bei einem solchen Vergleich verstärkt aus historischer Perspektive betrachtet werden. Zu einen die Eigenheit des jüdischen Glaubens keine Missionierung zu betreiben und zum anderen die hohe Anzahl an getöteten Juden während der Shoa.

Vergemeinschaftung, die in einer persönliche Adaption von verschiedenen mehr oder minder starken transzendentalen Elementen mündet. Einfacher ausgedrückt: Es kann nicht von der Entstehung tausender persönlicher Religionen gesprochen werden, sondern von einer neuen Form der religiösen Vergemeinschaftung. Diese Diskussion, Säkularisierung versus Individualisierung ist bereits seit einiger Zeit ein stark umstrittenes Thema in der wissenschaftlichen Gemeinschaft (Neumann-Braun 2008; Thierfelder 2010; Wilke 2013; Führding 2013). In diesem Zusammenhang, soll dieser vorliegende Text auch eine Hilfe sein, durch theoretische Überlegungen zum Begriff und der Herleitung der Religion zu kommen, um weitere Anreize in dieser Debatte zu geben, wenn auch nur mittelbar. Allgemein kann also gesagt werden, dass Religion sowohl in gesellschaftlichen als auch in wissenschaftlichen Debatten eine große Rolle spielt und eine theoretische (und natürlich auch empirisch/methodische) Weiterentwicklung unumgänglich ist.

Fragestellung

Dies führt zum eigentlichen Thema der Arbeit. Für die Sozialwissenschaften allgemein und für die Soziologie im besonderen Maße ist es wichtig, sich des Themas Religion anzunehmen. Diese Aufarbeitung darf nicht nur auf empirische Daten beruhen, sondern muss auf einem sich ständig weiterentwickelnden theoretischen Fundament stehen. Aus diesem Grund sollen hier zwei der wichtigsten Theoretiker der Soziologie herangezogen und ihre Religionsbegriffe analysiert werden: Karl Marx und Max Weber. Beide haben die Bedeutung der Religion begriffen, bei Weber ist diese Bedeutung sogar noch evidentener als dies bei Marx der Fall ist. Von besonderem Interesse ist auch die Herangehensweise beider Autoren an das Konzept Religion, welches sich stark unterscheidet.

Marx beruft sich auf die materielle, anthropologische Basis von Religion, ausgehend von Feuerbach. Weber hingegen sieht die verändernde Kraft der „Idee“ Religion auf die materielle Welt - sein Zugang ist ein idealistischer. Diese Klassiker der Soziologie spielen auch heute noch eine zentrale Rolle, jede Studentin der Soziologie lernt sie im ersten Semester kennen und doch werden sie gar nicht oder wenig im Original gelesen. Dies ist auch Teil meines eigenen Erkenntnisinteresses, der Wunsch Klassiker genau und verstehend zu lesen und sie als Grundlage für neues Wissen zu verwenden.

Begründet werden muss die Auswahl dieser Theoretiker, wo sich doch auch neuere, zeitgenössische Autoren, wie die bereits erwähnten Berger und Luckmann, anbieten würden. Diese Auswahl hat etwas mit der Sicht auf die soziologischen Klassiker zu tun. Oftmals basieren neue, zeitgenössische Theorien auf den Ideen dieser Gründungsväter, werden jedoch zu wenig reflektiert und analysiert. Diese Arbeit soll somit auch eine gewisse Grundlagenforschung darstellen, sie soll ein

gesellschaftliches Phänomen verstehen helfen, indem eine theoretische Analyse der Wurzeln der Auseinandersetzung mit Religion in Angriff genommen wird. Ganz nach Bernhard von Chartres: *"...wir seien gleichsam Zwerge, die auf den Schultern von Riesen sitzen, um mehr und Entfernteres als diese sehen zu können"* (Salisbury 1991 [1120]: 46).

Ein weiterer Grund, warum die Wahl auf Marx und Weber fällt, ist die besondere Beziehung dieser beiden in der öffentlichen Meinung. Beide werden breit rezipiert und sind grundlegend nicht nur für die Soziologie, sondern auch für andere Sozial- und Gesellschaftswissenschaften und gesellschaftliche Debatten. Interessant ist, wie die beiden oftmals gegeneinander ausgespielt worden sind, es fällt gar, Weber betreffend, der Begriff des „*Anti-Marx*“ (Käsler 2003: 265). Diese Sichtweise wurde in den letzten Jahren zunehmend in Frage gestellt, und zwar von der marxistischen, ebenso wie von der weberianischen Tradition (Kocka 1986: 86ff.) Es mag stimmen, dass diese (möglicherweise ungerechtfertigte) Antagonie nicht mehr gänzlich unhinterfragt bleibt, doch lebt sie auch heute noch fort. Interessant ist auch die Heftigkeit mit der über diese Thema gestritten wird, sowohl in Fachkreisen, als auch in Internetforen. Diese Arbeit soll auch dazu dienen, diese Kluft genauer zu ergründen, zu verstehen, wie viel Anti-Marx wirklich in Max Weber steckt und damit einen Beitrag zu einer interessanten und auch relevanten soziologischen Debatte zu liefern.

Bedeutend ist in diesem Kontext auch der kontrastierende Vergleich. Karl Marx war der erste Theoretiker, den man gemeinhin zur Soziologie zählt und der sich mit Religion beschäftigte. Gleichzeitig war seine Beschäftigung eine negative, seine Religionstheorie ist im Kern eine Religionskritik. Für Marx ist Religion eine Hinderung der menschlichen Entwicklung, denn sie ist eine *„Religion des Privateigentums“* (Marx 2011: §268) und somit eine *„Denkform der Brutalität“* (ebd.). Max Weber bildet dahingehend einen Kontrast. Rationalisierte Religion ist für ihn ein Triebmotor menschlicher Entwicklung (Winckelmann und Weber 2002: 350ff). Dies soll keineswegs Bedeuten, dass Weber die Religion ausschließlich positiv sieht, aber die Einstellung ist doch eine tendenziell andere als jene von Karl Marx. Vergleiche, besonders philosophischer und theoretischer Natur, sind besonders sinnvoll, wenn der Kontrast im Kern der Begriffe und Gedanken liegt und somit ist die kritische Auseinandersetzung zwischen marxistischen und weberianisch Religionsbegriff möglicherweise gewinnbringend.

Ein letzter Grund, der noch für die Wahl der beiden Theoretiker relevant ist, ist eher banal: Umfang und Aufwand der Arbeit sind beschränkt. In einer Umgebung, die sowohl zeitliche wie auch ökonomische Beschränkungen auferlegt, ist diese Begründung jedoch ebenso relevant wie die beiden zuvor angeführten. Anders ausgedrückt: Ja, es gäbe noch viele Theoretikerinnen, sowohl

zeitgenössische als auch Klassiker, aber im Rahmen der vorhandenen Mittel ist die Eingrenzung nötig.

Allgemein sollen also folgende Frage beantwortet werden:

Wie und auf welcher Ebene unterscheidet sich der philosophische und pragmatische Begriff von Religion in den Werken von Karl Marx und Max Weber und welche Folgen hat dies für ihre theoretischen und empirischen Gesellschaftsanalysen?

Zum besseren Verständnis der Forschungsfrage und damit dem Ziel der Arbeit soll hierbei noch eine Begriffsdefinition angefügt sein. Philosophisch bedeutet in diesem Falle ideengeschichtlich, damit ist die Herleitung von Begriffen wie *Gott*, *Religion*, aber eben auch *göttliche Herrschaft* aus vergangenen Ideen, seien sie theologischen oder religionsphilosophischen Ursprungs, hergeleitet. Einfacher ausgedrückt: Die gedankliche (auch metaphysische) Basis auf der die beiden Klassiker ihren Begriff von Religion aufbauen.

Zum Kontrast bedeutet hierbei pragmatisch: der Praxis verbunden, genauer noch, der Alltags-Praxis verbunden. Dies mag im ersten Moment unklar erscheinen, doch es ist bedeutend anzumerken, dass besonders für Marx Religion nicht nur eine philosophische Frage, sondern eine Frage des Lebens, der Praxis ist: „*Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft(...)!*“ (Marx 2011: 214). Es geht hier also um den Ursprung und die Veränderung der Religion im täglichen Leben und in der Praxis religiöser Gestaltung. Es ist nötig, in dieser Arbeit beide Ebenen zu berücksichtigen, jene der Philosophen und Theologen, welche die Veränderung und Bedeutung der Religion nachhaltig verändert haben und jene der gelebten Religion, die auch von großer Bedeutung war.

Mit theoretischen Gesellschaftsanalysen soll die Verbindung zwischen ihren Religionsmodellen und ihren weiteren theoretischen Modellen hergestellt werden. Es wird davon ausgegangen, dass die Bedeutung der Religion bei beiden Wissenschaftlern groß genug war, um einen starken Einfluss auf die weitere theoretische Arbeit zu haben. Problematischer könnte hierbei der Begriff empirisch sein. Während sowohl bei Marx, als auch bei Weber eine gewisse Form der empirischen Arbeit gefunden werden kann, ist diese jedoch nicht mit den Standards jetziger empirischer Modelle und Arbeiten vergleichbar. Empirisch soll also hierbei an der Wirklichkeit orientiert heißen, auch wenn damit nicht heutige empirische Arbeit gemeint ist.

Der Ablauf der Analyse soll durch eine genaue und herleitende Lesart der relevanten Werke von Marx und Weber und der Philosophen, auf denen sie basieren, vonstatten gehen. Das bedeutet, dass auch Feuerbach, Hegel, Luther und Calvin eine Rolle spielen werden. Bei Weber wird sich diese Arbeit hauptsächlich auf „Wirtschaft und Gesellschaft“ und die „Protestantische Ethik“ beziehen, wo die relevanten Überlegungen zu Religion zu finden sind, bei Marx wird eine Analyse des Frühwerkes besonderen Raum einnehmen, erwartungsgemäß die „Thesen zu Feuerbach“, aber besonders die „Deutsche Ideologie“ und die „Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie“. Es spricht einiges dafür, primäre Literatur zu verwenden, also Originale zu lesen und Sekundärliteratur nur am Rande zu benutzen. Dies ermöglicht einen möglichst unvoreingenommenen Blick auf die Werke und erhöht die Chance neue Erkenntnis zu erzielen. Wichtig ist das genaue Lesen. Hier soll Simmel ein Vorbild sein, den man häufig einen „*genauen und einfühlsamen (verstehenden) Beobachter*“ (Vester 2009: 97) nannte, so soll hier versucht werden die Rolle eines kritischen Lesers der Klassiker einzunehmen.

Die Arbeit wird mit einer einfachen vergleichenden Struktur im Aufbau versehen sein. Eine Einleitung, die Relevanz und Aktualität des Themas bespricht, daraufhin folgt eine Vorstellung beider Religionsbegriffe und einen Teil in dem beide gegeneinander abgewogen und besprochen werden. Ich halte diese einfache und klare Struktur für vorteilhaft, betrachtet man die Komplexität des Themas, ist sowohl für die Leserin als auch für den Autor eine übersichtliche Darstellung besonders naheliegend. Diese Darstellung sollte auch dem Erkenntnisgewinn und den Zielen dieser Arbeit am besten dienen.

Wie bereits kurz erwähnt, wird diese Arbeit ohne empirischen Teil auskommen, und sich dabei auf relevante Literatur beziehen und eine vergleichende Perspektive einnehmen, um Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Schwächen der Definition und Sichtweise auf Religion beider Klassiker zu betrachten.

Die soziologische Relevanz dieser Arbeit setzt sich aus zwei Teilen zusammen. Erstens aus der bereits beschriebenen globalen Bedeutung von Religion und zweitens der notwendigen theoretischen Vorarbeit, die diese Entwicklung überhaupt erst verständlich und analysierbar macht. Ohne solides und vor allem exaktes begriffliches und philosophisches Wissen um Religion und den mit Religion verbundenen Implikationen ist neue, gesellschaftlich relevante Forschung kaum möglich.

2. Ludwig Feuerbach und die Materie

Um zu Karl Marxs Religionsbegriff vorzudringen ist es notwendig, sich die Werke und Gedanken des deutschen Philosophen Ludwig Feuerbach begreiflich zu machen. Er war eine wichtige Inspiration für Karl Marx und ein wichtiges philosophisches Vorbild bezüglich der materialistischen, anthropologischen Gedankenwelten, die so bedeutsam für den historischen Materialismus altmarxistischer Prägung wurden. Der Zusammenhang zwischen den theoretischen und philosophischen Werken beider Autoren bedarf keiner weiteren Beweise, er ist in der Fachwelt ausführlich, wenn auch zum Teil kontrovers, diskutiert worden (Jal 2010; Warren 1992; Leonard 2010; Casper 1974).

Ludwig Feuerbach ist aber nicht nur wegen seines Einflusses auf Marx bedeutsam, seine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion ist an sich so bahnbrechend, dass keine philosophische Reflexion zur Frage des Ursprungs des Übernatürlichen und seiner Deutung ohne eine Erwähnung Feuerbachscher Thesen auskommt. Manuel Kellner nennt die Wendung, die Feuerbach in der Betrachtungsweise von Religion schaffte, gar „*kopernikanische Wende*“ (Kellner 2010), in Anlehnung an die Entdeckung des heliozentrischen Systems und der damit einhergehenden Bedeutungsänderung.

Dieser Abschnitt wird mit einer kurzen historischen Verortung von Feuerbach und seinem Werk beginnen, um eine Kontextualisierung vornehmen zu können und auch die Querverbindungen zum Hegelianismus und zum zunehmend stärker werdenden Konservatismus in Deutschland im beginnenden 19. Jahrhunderts zu verstehen (Warren 1992: 445ff). Daraufhin wird das Menschenbild und damit der Anthropologismus untersucht, der zentral für das historische Verständnis der Entwicklung von Religion bei Feuerbach ist. Der Hauptteil dieses Kapitels wird dem Blick auf das „moderne“ (auch protestantische) Christentum richten, welches eine zentrale Stelle auch bei Max Weber und Karl Marx einnimmt.

2.1 Historisierung

Der historische Kontext ist zentral um den gravierenden Wandel zu verstehen, den Feuerbachs Ideen im Verhältnis zu damals etablierten religionsphilosophischen Ideen ausmachten. Er wurde 1804 in Landshut als Sohn eines berühmten Juristen geboren (Zeno o. J.; Gooch 2013). Aufgewachsen in einer gläubigen protestantischen Familie, entschloss er sich, mit dem Segen seines Vaters, in die theologische Fakultät in Heidelberg zu immatrikulieren. Schon bald kam Ludwig in den Dunstkreis der hegelianischen Religionsphilosophie, die ihn schlussendlich sogar dazu trieb,

direkt bei Hegel Philosophie in Berlin zu studieren.

Zu dieser Zeit war der Deutsche Idealismus die vorherrschende philosophische Lehre. Besonders ab 1806 kann man von einer gewissen Dominanz des hegelianischen Idealismus reden, die bis zu seinem Tod 1831 andauert (Bubner 1985; Sandkühler 2005). Bald emanzipiert sich Feuerbach jedoch schon von der relativ religionsfreundlichen oder genauer protestantismusfreundlichen Einstellung Hegels (Hipwell 1993: 424). Diese kritische Vorgehensweise verlieh ihm den Ruf eines „Linkshegelianers“ (ebd.), im Sinne von einer herrschaftskritischen und radikaleren Auslegung des hegelianischen Idealismus. Diese Spaltung setzte sich fort, bis im Zeitraum von 1839 – 1943 eine totale Lossagung von Seiten Feuerbachs stattfand:

„Although Hegelian philosophy did encapsulate and confirm the organic system of nature, it clearly subordinated nature to a higher spiritual rationale. Feuerbach subsequently rejected the Hegelian speculative viewpoint. An important conclusion of these critiques was that Hegelianism was not only incompatible with a non-Christian, non-theological viewpoint, but was itself, by virtue of its idealist ontology, theological in essence. (Hipwell . 1993:426–427)“

Ein weiterer Kontrahent der Ideen Feuerbachs war der wiederaufkommende Konservatismus in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts. Diese Form der Philosophie war stark reaktionär und politisch geprägt, was hauptsächlich damit zusammenhing, dass sie auf philosophisch/theologische Art versuchte die Restauration zu begründen (Warren 1992: 438). Es versteht sich von selbst, dass dieser Konservatismus von der herrschenden Aristokratie stark gefördert wurde und somit auch bald die universitäre Dominanz von den Hegelianern übernahm. Doch waren sie für Feuerbach ein ideales Ziel, besonders der einflussreiche Julius Stahl, den er sich bereits auf der Universität Berlin zum Feind gemacht hatte (Gooch 2013). Ab einem gewissen Punkt im Jahre 1835 sah sich Feuerbach genötigt, direkt gegen Julius Stahl vorzugehen:

*„In early 1835, Leopold von Henning, editor of the main Hegelian journal *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, accepted Feuerbachs offer to review Friedrich Julius Stahls *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*. Feuerbach had anxieties about attacking Stahl, who had assumed a full professorship at Erlangen in 1834, for he saw that a negative review might destroy his own chance of securing an academic post in Bavaria. Nevertheless, the review which he published in the *Jahrbücher* was so aggressive that Henning himself took Stahls side in a private letter to Feuerbach. Feuerbachs personal worries were outweighed by his conviction that such a critique was necessary.“ (Warren*

1992: 446).

Feuerbach bekämpfte also zwei philosophische Schulen, welche er gleichzeitig angriff. Er musste es tun, denn seine philosophischen Erklärungen zur Religion und zum religiösen Menschen waren zu radikal, um in eine der klassischen philosophischen Schulen zu passen. Die Ideen und Schriften Feuerbachs, publiziert und verbreitet in einer mehr als ungünstigen Umwelt, schufen erst die Möglichkeit für andere Theoretikerinnen und Philosophinnen ihre eigenen Ideen weiterzuentwickeln. Friedrich Engels bringt dies im folgenden Zitat gut auf den Punkt:

„Da kam Feuerbachs "Wesen des Christentums". Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; (...) Der Bann war gebrochen; das "System" war gesprengt und beiseite geworfen, der Widerspruch war, als nur in der Einbildung vorhanden, aufgelöst. - Man muß die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer.“ (Engels 1975: 265).

2.2 Der Mensch als Gott

Feuerbachs Verständnis der Religion hat viel mit dem Verständnis des Menschen als geistiges Wesen, als soziologisches Wesen, zu tun. Das zeigt sich deutlich in der Benennung der Kapitel von Feuerbachs Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“. Das Buch ist zweigeteilt, den ersten Teil nannte Feuerbach „Das wahre, d.i. anthropologische Wesen der Religion“, der zweite Teil heißt recht plakativ „Das unwahre, d.i. theologische Wesen der Religion“ (Feuerbach 1984). Diese zwei Titel sind als Aussagen zu verstehen, die einerseits recht deutlich den kämpferischen Anspruch von Feuerbach zeigen, andererseits aber auch als inhaltliche Ausrichtung, als philosophische Aussagen, zu verstehen sind. Der weiter oben erwähnte Autor Manuel Kellner beschreibt diese Zentrierung auf den Menschen treffend als wissenschaftliche Kehrtwende, als kopernikanische Wende, die in ihrer Bedeutung mit der Evolutionsbiologie Charles Darwin und mit einer heliozentrischen Astronomie eines Kopernikus konkurrieren konnte (Kellner 2010:104). Diese Analogie mag weit hergeholt wirken, doch bekommt sie bei genauerer Betrachtung eine gewisse Berechtigung. Beide Meilensteine der Wissenschaft veränderten nämlich das Bild des Menschen über das Wesen des Menschen, sei es, was seine räumliche Verortung im All anbelangt, sei es seinen Platz bezüglich der anderen Spezies und Kreaturen auf der Erde. Dazu kommt, dass beide weitreichende Wirkungen in

Gesellschaft und Weltbild der Menschen erzeugten.

Ein Gedanke, den Feuerbach im ersten Teil seines Wesens des Christentums aufgreift und der auch später für Marx (wenn auch in gänzlich anderer Weise und anderen Zusammenhang) zentral wird, ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier (Feuerbach 1984: 35). Feuerbach beginnt seine Argumentation mit dem geläufigen Argument, dass der Mensch Religion besitze, das Tier aber nicht. Er spricht Religion nur Wesen zu, die ein Bewusstsein haben. Soweit stimmt die Argumentation mit vielen anderen theologischen Schriften überein. Die Behauptung der menschlichen Überlegenheit über den Tieren findet sich in verschiedenen Zusammenhängen häufig. Neu ist aber der nächste Schritt von Feuerbachs Begründung, nämlich seine Definition, bzw. Zweiteilung von Bewusstsein:

„Bewußtsein im strengsten Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist. (...) Das Tier hat daher nur ein einfaches, der Mensch ein zweifaches Leben: bei dem Tiere ist das innere Leben eins mit dem äußern - der Mensch hat ein inneres und äußeres Leben. Das innere Leben des Menschen ist das Leben im Verhältnis zu seiner Gattung, seinem Wesen. Der Mensch denkt, d.h. er konversiert, er spricht mit sich selbst“ (Feuerbach 1984: 36-37).

In diesen Zeilen ist eine sowohl soziologisch/psychologische als auch eine philosophische Erkenntnis verborgen, die seiner Zeit weit voraus war. Der Mensch hat ein doppeltes Bewusstsein, also im weitesten Sinne eine Fähigkeit sich seiner Selbst gewahr zu werden. Einfach ausgedrückt: Er abstrahiert sich selbst. Diese Erkenntnis steht zurecht zu Beginn seines Hauptwerkes, denn sie ist ungeheuer wichtig für das Verständnis seiner weiteren Gedanken. Nach Feuerbach versteht der Mensch die Verallgemeinerung der (materiellen) Welt („äußeres Leben“) in seinem Inneren („inneres Leben“) zu leisten. Dies bedeutet, dass er sich selbst als Teil einer Spezies (Gattung) wahrnehmen kann und seine eigenes Wesen an dem der Allgemeinheit zu messen versteht. Diese Erkenntnis ist deswegen so wichtig, weil es in weiterer Folge eine Erklärung bieten wird können, wie der Mensch überhaupt fähig ist, kollektiv Gott zu schaffen. Feuerbach bringt sogar ein Beispiel, mit dem er diese Verallgemeinerung beschreibt: Das Gebet, als Zwiegespräch mit sich selbst.

Feuerbach hat ein positives Menschenbild, für ihn war der Mensch ein gutes Wesen, allein durch seine Entfremdung in die Bosheit getrieben. Dies nimmt er jedoch nicht nur an, sondern versucht es in gewisser Weise auch zu beweisen. Für Feuerbach gibt es drei zentrale Eigenschaften: Die Vernunft, der Wille, das Herz (Feuerbach 1984: 37). Es muss hier eingeworfen werden, dass der Schreibstil von Ludwig Feuerbach zum Teil recht schmalzig ist, seine Formulierungen recht

pathetisch. Sogar Engels schreibt in seiner Schrift zu Feuerbach von „*belletristische[n], stellenweise sogar schwülstige[n] Stil*“ (Engels und Marx 1903: 872), obwohl er eigentlich ein großer Bewunderer von Feuerbach war. Diese Eigenheiten im Schreibstil sind zwar gewöhnungsbedürftig, besonders für eine Leserschaft, die den eher trockenen, modernen wissenschaftlichen Stil zu lesen gewohnt ist, sie ändert aber nichts an der prinzipiellen Bedeutung von Feuerbach für das Verständnis von Religion.

Die drei oben genannten Eigenschaften bilden für Feuerbach das Vollkommene im Menschen (Feuerbach 1984: 37). Die Liebe, beispielsweise, schafft es „*den Menschen [zu bewegen](...), selbst mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen*“ (Feuerbach 1984: 37). Jenseits aller blumigen Ausdrücke, sind diese Eigenschaften für ihn jedoch vor allem eines: kollektive, überindividuelle Eigenschaften. Und wenn diese Eigenschaften für den Großteil der Menschen von Bedeutung sind, so überlegt er, müsse der Mensch doch prinzipiell gut sein. Diesen Gedanken führt er in seinen ersten beiden einleitenden Kapiteln aus. Was einen guten Menschen ausmacht, so Feuerbach, liegt in der Natur der Gattung. Der Mensch hat also die Fähigkeit zur Abstraktion, diese Fähigkeit ist nur dem Menschen eigen und mittels diese Fähigkeit zur Abstraktion schafft der Mensch Gott. Wenn diese Aussage stimmt, so muss auch noch etwas gelten:

„Denkst du folglich das Unendliche, so denkst und bestätigst du die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlst du das Unendliche, so fühlst und bestätigst du die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens“(Feuerbach 1984: 45).

Die Menschen können in ihren Gedanken nur schaffen, was bereits in ihnen liegt. Dieses Zitat zeigt eine weitere Facette des Feuerbachschen Konzeptes der Abstraktion, denn es ist dem Menschen unmöglich ohne seine äußere Welt eine innere zu bilden. Diese Aussage ist im ersten Moment nicht völlig logisch, denn gerade die äußeren Einflüsse müssten doch den Menschen die Fähigkeit geben, die eigenen Grenzen zu sprengen. Bei genauerer Betrachtung verhält es sich jedoch anders. Der Wert der gedanklichen Abstraktion liegt gerade in der Vorstellung etwas erkennbares geistig zu reproduzieren. Dies ist aber nur möglich, wenn diese Geistesleistung von einer vorherigen äußeren Erkenntnis geprägt ist. Es ist beispielsweise durchaus vorstellbar, wie es gerade an einem Karibikstrand aussähe oder wie es sich anfühlen würde, auf dem Mond zu spazieren, aber es ist uns nicht möglich, Konzepte zu abstrahieren, die uns nicht geläufig sind. So kann man sich das Nichts kaum vorstellen. Im Folgeschluss bedeutet dies, dass auch die höchste aller Abstraktionen, nämlich Gott, einen irdischen, im Sinne von menschlichen, Ursprung haben müssen.

Interessant ist die Umlegung dieses Gedankens besonders mittels des Konzepts der Gattung.

„Wohl kann meine Vorstellung eine subjektive sein, d.h. eine solche, an welche die Gattung nicht gebunden ist. Aber wenn meine Vorstellung dem Maße der Gattung entspricht, so fällt die Unterscheidung zwischen Ansichsein und Fürmichsein weg; denn diese Vorstellung ist selbst eine absolute. Das Maß der Gattung ist das absolute Maß, Gesetz und Kriterium des Menschen. Aber die Religion hat eben die Überzeugung, daß ihre Vorstellungen, ihre Bestimmungen von Gott solche sind, die jeder Mensch haben soll und haben muß, wenn er die wahren haben will, daß sie die notwendigen Vorstellungen der menschlichen Natur; ja, die objektiven, die gottgemäßen Vorstellungen sind“ (Feuerbach-Wesen Bd. 1, 56-57).

Feuerbach geht also durchaus davon aus, dass es Wissen und Vorstellung jenseits der Menschheit gibt, doch die Vorstellung der Menschheit ist eine von besonderer Bedeutung, denn sie enthält eine kollektive Note. Die Frage nach „Was ist gut und schlecht?“ oder „Wie soll der Mensch sein?“ oder auch „Was ist Gott?“ kann jedoch nur eine kollektive, soziologische Frage sein, auf die es nur eine kollektive, soziologische Antwort gibt. Dies ist besonders bedeutsam, denn sie umfasst nicht nur religiöse Belange, sondern Moral und Ethik ganz allgemein und ist damit eine Voraussetzung des menschlichen Zusammenlebens.

Dieser Teil der feuerbachschen Überlegungen ist ganz klar eine philosophische Anthropologie. Mit philosophischer Anthropologie ist die Frage nach „Was ist der Mensch?“ gemeint (Dries 2009: 23f). Diese Frage stellen sich fast alle philosophischen Strömungen zumindest indirekt, die Feuerbachsche Anthropologie ist besonders auf die kollektive Antwort der Gattung und der abstrakten Erkenntnis fokussiert. Wobei auch hier ganz klar die metaphysischen Tendenzen des Menschen seit Beginn der Geschichte berücksichtigt werden. Es wäre plausibel, die Anthropologie des Ludwig Feuerbach als Menschwerdung der Religion zu bezeichnen. Wie bereits im vorigen Kapitel angedeutet ist diese Neuausrichtung fundamental, weil radikal. Der herrschende Hegelianismus arbeitete mit abstrakten Begriffen des Glaubens, der Aufhebung und des Weltgeistes usw. (Hegel 1986). Die andere bedeutende philosophische Richtung jener Zeit, der bereits erwähnte Konservatismus, hinterfragt die Herkunft der Religion überhaupt nicht und implementiert sie als direkte Herrschaftsdoktrin im neuen postnapoleonischen Deutschland (Ritter und Eisler 1998: 233).

2.3 Religion und Mensch

Die Erkenntnisse des vorigen Kapitels beachtend, fährt Feuerbach mit seinen Überlegungen zum allgemeinen Wesen der Religion fort und führt einige Besonderheiten der Religion im Verhältnis zu anderen Erkenntnisbereichen des Menschen an.

1. *„Im Verhältnis zu den sinnlichen Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein“* (Feuerbach 1984: 50).

Das grundlegende Verständnis unseres Lebens hängt mit der Erkenntnis der eigenen Umwelt zusammen, egal ob diese sinnlich ist, im Sinne von materiell wahrnehmbar oder eine abstrakte Größe, die unser Geist aus Eindrücken zusammensetzt. Wichtig ist das Konzept von Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Die Fähigkeit, sich selbst zu abstrahieren, trifft natürlich auch auf „Gegenstände“ unserer Umwelt zu. Die Empathie ist ein klassisches Beispiel dafür. Wir wissen, dass ein Gegenüber Schmerz empfindet und können ihn verstehen und nachvollziehen. Dies geht soweit, dass wir sogar unbelebten Gegenständen ein mögliches Bewusstsein zuschreiben, wenn wir beispielsweise unseren Computer anschreien oder unsere Zimmerpflanzen loben, falls sie gut wachsen³.

2. *„(...) bei dem religiösen Gegenstand fällt das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen“* (Feuerbach 1984: 50).

In diesem Satz verbirgt sich die zweite wichtige Erkenntnis im Zusammenhang von (Selbst-)Bewusstsein und Religion. Während die unter Punkt 1 beschriebenen Gegenstände außerhalb von uns existieren (sogar wenn nur unser Selbstbewusstsein ihnen Bewusstsein zuschreibt), so ist dies bei Religion, bzw. der Konzeptualisierung von Gott nicht so. Gott und wir sind eins, so Feuerbach. Dies ist in gewisser Hinsicht ein Paradox, denn es macht den Menschen zum Schöpfer. Die Schöpfung schafft den Schöpfer, wenn man so will. Vincent Geoghegan bringt diesen Gedanken auf den Punkt: *„the relationship between humanity and its God becomes reversed“* (Geoghegan 2004: 587).

3. *„Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der Einzelnen. (...) Die Religion ist das kindliche*

3 Von besonderem Interesse zu diesem Thema sind die Schriften von Günter Dux. (Dux 1990, 2000)

Wesen der Menschheit; aber das Kind sieht sein Wesen, den Menschen außer sich - als Kind ist der Mensch sich als ein anderer Mensch Gegenstand.

Die frühere Religion ist der spätern Götzendienst; der Mensch hat sein eignes Wesen angebetet. Der Mensch hat sich vergegenständlicht, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion tut diesen Schritt; jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntnis“ (Feuerbach 1984: 52).

Auch dieser Gedanke ist bei genauerer Betrachtung ein höchst moderner. Wir finden hier nämlich eine evolutionäre Sicht auf einer individuellen und auf einer kollektiven Ebene. Eine ähnliche Denkweise findet sich, wesentlich konkreter, beispielsweise bei George Herbert Mead (Mead 1948). Bei Mead ist ein ähnliches Denkmuster für die individuelle und evolutionäre Entwicklung von abstrakter Kommunikation zu finden⁴. Um obiges Zitat noch zu verdeutlichen. Die Religion geht der Philosophie als Denken über das Denken voran, weil sie die erste, wenn auch unbewusste, Abstraktion darstellt: Religion ist das erste und zwar indirekte Selbstbewußtsein des Menschen (Feuerbach 1984: 51-52) . Sowohl die kindliche Vorstellung von der Welt als auch die Entwicklung von Religion sind einer Weiterentwicklung unterworfen. Als Kind entwickelt sich die Abstraktion langsam. Um es wieder mit Mead zu verdeutlichen, aus dem signifikanten Anderen abstrahiert sich mit der Zeit der generalisierte Andere (ebd. Teil II, Teil III). Dieser Prozess findet sich nicht nur im kindlichen/erwachsenen Individuum, sondern auch in der Genese der Religion, ausgehend von einem „Götzendienst“ (Feuerbach 1984: 52) hin zu einer Abstraktion der komplexen monotheistischen Religion⁵. Dieser Entwicklungsgedanke wird auch später eine zentrale Rolle bei der Kritik der Religion spielen und beim zentralen Gedanken der Entfremdung, der auch noch beim Kapitel über den marxistischen Religionsbegriff eine Rolle spielen wird.

4. „Der Mensch - dies ist das Geheimnis der Religion - vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als Gegenstand eines Gegenstands, eines andern Wesens. So hier. Der Mensch ist ein Gegenstand Gottes“ (Feuerbach 1984: 75).

4 Es ist unnötig hier noch weitere Beispiele für die Bedeutung dieses Gedankenmusters innerhalb der modernen Soziologie zu bringen. Es sei nur der Form halber erwähnt, dass sich die Bedeutung nicht bei Mead erschöpft, so findet man in abgewandelter Form auch ähnliche Gedanken bei der Soziogenese, Psychogenese und der damit verbundenen, sich steigernden Affektkontrolle von Norbert Elias (Elias 1993, 1994)

5 Ähnliche Gedanken zur Abstraktion finden sich auch bei Max Weber in Hinsicht auf die katholische/protestantische Konfession. Dazu mehr im Kapitel über Weber.

Dies ist der letzte wichtige Punkt bei Verortung des Menschen und der Religion. Die Abstraktion des Menschen in ein göttliches Wesen wurde zur Genüge besprochen. Diese Entwicklung, so viel sollte klar geworden sein, sieht Feuerbach auch nicht als negatives Phänomen an, sondern es handelt sich hierbei für ihn eher um eine nötige Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, eben eine „*tieferes Selbsterkenntnis*“ (Feuerbach 1984: 52). Die nächste Stufe der Abstraktion ist es aber nicht. Denn der Mensch, so Feuerbach, hat eine negative Entwicklung genommen und sich durch die Abstraktion abstrahieren lassen. Dies klingt im ersten Moment verwirrend, wird aber bei genauerer Betrachtung klar. Der Mensch schafft Gott und akzeptiert Gott als personifiziertes Wesen, immerhin hört er unsere Gebete und hat Interesse an unserem Verhalten, bestraft Sünden, belohnt Rechtschaffenheit, usw. Also eine tiefere gedankliche Fortsetzung unseres Gespräches mit der Zimmerpflanze. Nun geschieht aber folgendes: Der Mensch macht sich selbst zur Kreation seiner Schöpfung und negiert sich somit selbst. Man wird zum Gegenstand Gottes, anstatt Gott zum Gegenstand der Menschen machen.

5. *„So ist dem Menschen in Gott nur seine eigene Tätigkeit Gegenstand. Aber eben weil er die eigene Tätigkeit nur als eine gegenständliche, von sich unterschiedne, das Gute nur als Gegenstand anschaut, so empfängt er notwendig auch den Impuls, den Antrieb nicht von sich selbst, sondern von diesem Gegenstand. Er schaut sein Wesen außer sich und dieses Wesen als das Gute an“* (Feuerbach 1984: 76).

Dieser Punkt behandelt eine wichtige Maxime des materialistischen Denkens, denn es geht hier um die Tätigkeit innerhalb der materiellen Welt. Die Ursache des Handelns (um genau zu sein, des „guten“ Handelns), liegt in uns selbst, doch gleichzeitig nicht in uns selbst, da wir, wie in Punkt 4 besprochen, unsere eigene Schöpfung zum Gegenstand gemacht haben. Die einzige Art, wie sich diese manifestieren kann liegt aber innerhalb der Tätigkeit, im Handeln. Denn der geistige Impuls etwas zu tun alleine reicht nicht, um sich selbst über die eigene Güte sicher zu sein. Dies hat besondere Folgen für die soziale Welt. Feuerbach, ganz der Hegelschüler, unterscheidet nämlich nicht (oder eben nur analytisch), zwischen der materiellen und der gedanklichen Welt, sie sind für ihn verknüpft: *„An Hegel geschult, verabscheut der junge Feuerbach den Dualismus. So wenig, wie er sich Gott und Natur getrennt voneinander vorstellt, will er Seele und Leib als getrennt voneinander gelten lassen“* (Kellner 2010:105). Diese Verknüpfung zeigt sich in der Handlung der Menschen.

Diese Punkte sind als Gedankenkette zu verstehen: Der Mensch ist der Abstraktion seines eigenen Bewusstseins fähig und kann es auf andere übertragen. Gott ist eine solche Abstraktion, denn der

Mensch schafft Gott. Dieses Gottesbild verändert (entwickelt) sich analog zur Ebene des Bewusstseins und der menschlichen Gesellschaft. Hier setzt die Entfremdung ein, Gott wird zum äußeren Wesen, die Erkenntnis, dass Gott eine menschliche Abstraktion ist geht verloren. Die Abstraktion beginnt, da nun externalisiert, den Menschen zu beherrschen.

Diese 5 Punkte bilden, rudimentär ausgedrückt, das Grundgerüst der weiteren Analysen Feuerbachs. Sie sind es, auf die er weitere Erkenntnisse und Kritiken aufbaut und gerade deswegen sind sie von großer Bedeutung, um zu einem profunden Verständnis von Feuerbachs Werk zu gelangen und folgerichtig auch zu jenem von Karl Marx.

2.4 Weiterführende theoretische Annahmen zur westlichen Religion

Wenn das vorige Kapitel die Grundannahmen Ludwig Feuerbachs bezüglich Religion und Menschsein skizzierte, so soll dieser Abschnitt einige weiterführende Annahmen klarstellen. Viele dieser Annahmen betreffen direkt das Christentum, wie die Kapitel „Das Geheimnis des leidenden Gottes“ (Feuerbach 1984: 116) oder „Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Mutter Gottes“ (Feuerbach 1984: 124) und sind im Rahmen dieses Textes von geringerer Bedeutung.

Feuerbach erkannte mit gewisser analytischer Schärfe die gesellschaftliche und psychologische Funktion der Trinität Gottes:

„Kurz, der Gott hinter dem Mittler ist nur eine abstrakte, müßige Vorstellung, die Vorstellung oder Idee der Gottheit im allgemeinen; und nicht, um sich mit dieser Idee zu versöhnen, sondern um sie zu entfernen, zu verneinen, weil sie kein Gegenstand für die Religion ist, tritt der Mittler dazwischen. Der Gott über dem Mittler ist nichts anderes als der kalte Verstand über dem Herzen“ (Feuerbach 1984:138).

„Mittler“ ist für Feuerbach in diesem Fall Christus, der zum Mensch wurde. Aufgrund der Bedeutung dieser Idee und der Häufigkeit, mit der man von Menschwerdungen in religiösen Schriften seit der Frühzeit ausgeht ist dies ein wichtiger Punkt bei Ludwig Feuerbach. Man denke hierbei nur an die Inkarnationen griechischer Götter auf den Schlachtfeldern der Ilias (Homer und Hampe 1986) oder der göttlichen hinduistischen Gestalt des Shiva (Hierzenberger 2011) oder im besonders exemplarischen Fall die Menschwerdung Enkidus und die Gottwerdung Gilgamesch im gleichnamigen Epos, welches als älteste Geschichte der Menschheit gilt (Ranke 2011). Es ist also deutlich erkennbar, dass die Menschwerdung, bzw. Halb Menschwerdung, usw. eine Rolle spielt, zumindest in der Geschichte der nicht animistischen Religionen. Feuerbach beantwortet die Frage nach der Bedeutung dieser Rolle im obigen Zitat. Wenn die Menschen Gott aus ihrem eigenen

Wesen erschaffen, dann müssen sie der Vielschichtigkeit der menschlichen Psyche einen Gott gegenüberstellen, der selbst verschiedene Aspekte verkörpert. Hier wäre Gott (genauer: Gottvater) der kalte Verstand, Jesus jedoch das Herz. Dies mutet fast schon freudianisch an. Feuerbach erkannte, dass die Menschen nur einen Gott akzeptieren, der Mensch ist, wenigstens bis zu einem gewissen Grad. Wenn wir uns auf die bereits angesprochene Entfremdung erinnern, dann gewinnt diese Erkenntnis an Bedeutung, denn sie steuert gewissermaßen die Tendenzen der theologischen Entwicklung, sofern man die organisierte Religion in Form der Kirche begreift, was Feuerbach zweifelsohne tat. Dieses Theorem wird besonders bei der philosophischen Diskussion von Max Webers Ideen wieder aufgegriffen werden müssen, der sich mit der Abstraktion Gottes beschäftigt. Feuerbach beschäftigt sich im Zusammenhang mit der Herrschaft der Kirche auch mit der Macht der Symbolik, genauer: der materiellen Symbolik. Den vorigen Punkt im Hinterkopf behaltend, folgt die Bedeutung von Materie für den Menschen: Wer nur verehren kann, was ihm gleicht, muss eine Manifestation des Verehrten oder der Verehrten besitzen:

„Die Verehrung des Heiligen im Bilde ist die Verehrung des Bildes als des Heiligen. Das Bild ist das Wesen der Religion, wo das Bild der wesentliche Ausdruck, das Organ der Religion ist. (...) Der religiöse Gegenstand ist nur ein Vorwand der Kunst oder der Phantasie, um ihre Herrschaft über den Menschen ungehindert ausüben zu können“ (Feuerbach 1984:140).

und

„Wenn Gott ein Bild von sich hat, warum soll ich kein Bild von Gott haben? Wenn Gott sein Ebenbild wie sich selbst liebt, warum soll nicht auch ich das Bild Gottes wie Gott selbst lieben? Wenn das Bild Gottes Gott selbst ist, warum soll das Bild des Heiligen nicht der Heilige selbst sein?“ (Feuerbach 1984:141,142).

Die meistern Erkenntnisse Feuerbachs sind in gewisser Weise Ableitungen von seiner theologischen Anthropologie, was jedoch keineswegs eine Schmälerung darstellt. So verhält es sich auch mit der Ikonographie, die Feuerbach in den vorigen Zitaten anspricht. Die Menschen bedürften einer Manifestation ihrer Ideen, im Falle der Religion ein „Organ“ um zu glauben und zu erkennen, dass es etwas Göttliches geben kann. Dieser Gedanke wird im zweiten Zitat fast schon ironisch herausgearbeitet: Wenn Gott es darf, so darf ich es doch auch! Ausführlich wird die Konzeption zwischen Schein und Sein Gottes und der Gläubigen im Kapitel 9 im Wesen des Christentums besprochen (Feuerbach 1984: Kap. 9). Dieser Gedankengang zeigt einerseits stark die

Menschlichkeit hinter der Idee von Gott und andererseits, auf einer kritischen Ebene der Analyse aber auch die Macht, die in einer Kombination von Entfremdung Gottes und Symbolik einhergeht. Wir werden später den Gedanken, natürlich abgewandelt, im Konzept der Entfremdung und der „herrschenden Ideologie“ bei Marx wiederentdecken.

Eine Frage, die in diesem ganzen Text von Bedeutung ist, ist die Frage des Eurozentrismus, bzw. im Konnex mit Religion, des christlichen Zentrismus. Ich erwähne diese Frage jetzt, weil ihr Feuerbach ein eigenes Kapitel widmete, „Die Unterschiede des Christentums vom Heidentum“ (Feuerbach 1984: Kap. 17), das hier kurz angesprochen werden soll. Wenig überraschend positioniert sich Feuerbach dem Christentum kritisch gegenüber, damit einher geht eine übermäßige Romantisierung des Heidentums, besonders der antiken römisch/griechischen Religion. Prinzipiell ist das Christentum, so Feuerbach, die Religion des Subjektivismus: „*Die Christen individualisierten den Verstand, die Heiden machten ihn zu einem universalen Wesen*“ (Feuerbach 1984: 245). Das Christentum internalisierte alle Sünden, Eigenschaften und Moral im Individuum und schaffe damit eine große Abhängigkeit. Der Mensch sei alles, die Menschheit nichts. Wie bereits erwähnt, ist Feuerbach hier gegenüber dem Christentum sehr kritisch, was wohl auch im Zusammenhang mit seinem historischen Umfeld liegen mag. Trotz allem ist besonders diese Individualisierung von der er spricht, ein sehr interessantes Thema, das besonders von Weber 70 Jahre später aufgegriffen werden wird.

Feuerbach widmete ein Kapitel dem Mönchtum und dem Zölibat. Diese Punkte spielen keine entscheidende Rolle in der Konzeption Feuerbachs über Religion und doch soll zumindest das Mönchtum hier kurz angeführt werden. Denn bei Luther und Weber spielt es eine zentrale Rolle.

"Das klösterliche, überhaupt asketische Leben ist das himmlische Leben, wie es sich hienieden bewährt und bewähren kann. Wenn meine Seele dem Himmel angehört, warum soll ich, ja wie kann ich mit dem Leibe der Erde angehören? Die Seele belebt den Leib. Wenn aber die Seele im Himmel ist, so ist der Leib verlassen, tot - abgestorben also das Verbindungsorgan zwischen der Welt und der Seele. Der Tod, die Scheidung der Seele vom Leibe, wenigstens von diesem groben materiellen, sündhaften Leibe ist der Eingang zum Himmel" (Feuerbach 1984: 256f).

Der Punkt, der hier von besonderer Wichtigkeit ist, ist die Trennung von Geist und Körper. Es geht hier um die beiden Konzepte der Entsagung und der Selbstdisziplinierung. Thema ist somit eine Ablehnung der materiellen Welt mit ihren Problemen und ihrer (gezwungenen) Ausrichtung auf die Körperlichkeit. Diese Form der Weltflucht sei schädlich, denn sie stelle eine Konzentration auf das

Jenseits dar, welche die moralischen Regeln im Diesseits außer Kraft setze. Der Gedanke, so Feuerbach, für das Jenseits im Diesseits zu leben, enthebe nämlich der Verantwortung für die Taten im Diesseits. Gleichzeitig sei diese Verneinung des Materiellen jedoch nur eine scheinheilige Lüge, in Wirklichkeit diene sie nur zum Zweck der moralischen Unangreifbarkeit: *“(…)eine Freiheit der Selbsttäuschung - die Freiheit von den irdischen Gütern, welche im Besitze und Genusse dieser Güter liegt”* (Feuerbach 1984: 259). Auch hier wird vielen Lesern, die mit den Marxschen Schriften vertraut sind, sofort eine Verbindung zwischen Feuerbach und Marx auffallen.

Der zweite, kürzere Teil des Buches „Das Wesen des Christentums“ beschäftigt sich mit der Kritik am Christentum, während der erste Teil sich eher mit der Wahrheit hinter der Anthropologie der Religion beschäftigte. Wenig überraschend heißt genannter zweiter Teil: „Das unwahre, d.i. theologische Wesen der Religion“. Hier entwickelt Feuerbach einige Gedanken aus dem ersten Teil des Buches weiter und vertieft sie. Für die Religionsbestimmung sind sie nicht zentral, deswegen werden sie hier nur cursorisch angesprochen. Zentrale Kritikpunkte sind hier die Bildungsferne der Religion und die Körperfeindlichkeit (Feuerbach 1984: Kap. 21–23). In den Kapiteln 25 und 26 (ebd.) entwirft Feuerbach eine Kritik an den Symboliken des christlichen Glaubens, wie den Sakramenten und der Dreieinigkeit, welche er als verfälschend und unterdrückend für die Gläubigen ansieht. Feuerbach schafft es selbst seine philosophische Kritik an den Sakramenten pointiert zum Ausdruck zu bringen: *„Die Sakramente versinnlichen den Widerspruch von Idealismus und Materialismus, von Subjektivismus und Objektivismus, welcher das innerste Wesen der Religion konstituiert“* (Feuerbach 1984: 376).

Feuerbach schließt sein Buch mit der Wiederholung der Bedeutung der Gattung für die Entstehung Gottes und einem Aufruf zu wahrer Liebe zu Gott, welche aber somit nur eine Liebe zur Menschheit sein könne. Dadurch speise sich alle Moral und jegliches Gewissen, nicht durch eine Liebe zu einem Wesen in den Wolken, sondern durch die bedingungslose Akzeptanz des Menschen als Teil der Menschheit (Feuerbach 1984: Kap. 28).

3. Marxismus und Glaube

3.1 Marx zwischen Atheismus und Judentum

Wie auch bei Ludwig Feuerbach, soll Karl Marx in einem skizzierten historischen Kontext gesetzt werden. Dieser Kontext kann und soll nicht umfassend sein, sondern nur einige Verbindungen aufzeigen, die seine Religionskritik, bzw. seine Religionstheorie verständlicher machen.

Marx wurde als drittes Kind eines Anwaltes in Trier geboren. Allgemein lässt sich sagen, dass die meisten Sozialisten des 19. Jahrhunderts aus bürgerlichen, eher wohlhabenden Haushalten kamen, was aber nicht ungewöhnlich war, bedenkt man den universitären Umkreis, der für viele erst den Kontakt mit früh-sozialistischen Ideen bedeutete (Friedenthal 1990: 18). Möglicherweise ist die Tatsache im Rahmen dieser Arbeit bedeutsamer, woher Marx Familie kam. Sie hatte eine lange und hochkarätige Tradition jüdischer Geistlichkeit:

„[Die Familie Marx hatte] (...) viele Jahre, ja Jahrhunderte hindurch, die Rabbiner für die jüdische Gemeinde in Trier gestellt. Dieser Weg [von Karl Marx] führte von der jüdischen Tradition seiner Vorfahren fort (...), daß sich umfangreiche Spekulationen über dieses jüdische Erbe ergeben haben“(ebd. 17-18).

Mit dieser „Tradition“ brach der Vater von Karl, Heinrich, der aufgrund von Benachteiligungen in seinem Beruf als Advokat zum Protestantismus konvertierte. Die Historiker streiten sich über die Gründe der Konvertierung. Die einen gehen von einer Emanzipation von der Religion und den strengen Sitten des Judentums und der Ghettoisierung aus. Eine humanistische Emanzipation des Vaters von der Religion, wenn man so will (Höhle et al. 1960: 9f). Für diese Argumentation spricht die Auswahl des Protestantismus, anstatt des Katholizismus. Trier hatte zu dieser Zeit eine große katholische Bevölkerung, aber eine kleine protestantische, diese hatte keine eigene Kirche (Friedenthal 1990: 22). Die Familie Marx hätte also genauso gut katholisch werden können, ginge es ihnen damals nur um geschäftliche Vorteile. Die zweite Argumentationslinie bezüglich des Religionswechsels folgt hauptsächlich wirtschaftlichen Interessen: *"Der Anwalt Marx [senior] stand also vor der Frage, ob er sich taufen lassen oder seinen Beruf aufgeben sollte"* (ebd: 22)

Es ist bedauerlich, dass diese Frage nicht hinreichend durch belegbare Dokumente und Aussagen geklärt werden kann. Es wäre durchaus relevant zu erfahren, ob die Entscheidung von Heinrich Marx aus ideologischen oder ökonomischen Gründen getroffen wurde.

Einige weitere Hintergrundinformationen: Die jüdische Gemeinde Trier war zwar traditionsreich,

aber sehr klein, zu Marx Zeiten geht die Geschichtsforschung von 15-20 jüdischen Familien aus, welche eine eher ärmliche jüdische Gemeinde bildeten und hauptsächlich von Handel und Viehzucht lebten (www.alemannia-judaica.de).

Wie schon bei der Frage nach dem Grund der Konvertierung des Vaters, gibt es auch über Marx Verhältnis zum Judentum lange und sehr zähe Debatten. Eine der Meinungen, die naturgemäß hauptsächlich von Gegnern Marx vorgetragen wurde, war die Frage nach dem jüdischen Kern in den marxistischen Schriften. So warf beispielsweise Bakunin Marx mehr oder minder subtil vor ein Jude zu sein (Höhle et al. 1960: 412). Nicht unüblich war es auch, private Angelegenheiten mit seinem Judentum in Verbindung zu bringen: „(...) *die Verstorbene habe bei der Heirat viele Vorurteile überwinden müssen und davon sei das schwerste die Rassenfrage gewesen*“ (Friedenthal 1990: 90). Diese Sätze wurden in Zeitungen nach dem Tod von Marxs Frau Jenny veröffentlicht. Marx selbst bestritt diese Aussagen im Nachhinein vehement, aber sie sind ein gutes Beispiel für antisemitisch motivierte Propaganda.

Die zweite historische Erklärung im Zusammenhang des Judentums und der Entwicklung von Karl Marx nimmt eine andere Position ein. Diese geht davon aus, dass das Judentum als, gewissermaßen, struktureller Faktor, dazu beigetragen hat, kritische Geister zu schulen (Rjazanov 1985: 24). Die jüdische Bevölkerung war einer starken antisemitischen Welle ausgesetzt, die kritischen Theoretikerinnen, welche jüdischer Herkunft waren, wie eben Marx, aber auch Literaten wie Heine, und Politiker wie Ferdinand Lassalle, noch stärker zu schaffen machte, denn sie waren Verleumdungen und Anfeindungen wegen ihrer politischen Ideen und wegen ihrer religiösen und ethnischen Herkunft ausgesetzt. Diese Argumentationslinie, deren prominentester Vertreter Dawid Rjazanov war, behauptet, dass gerade diese Unterdrückung, dieses Überleben in besonders schwierigen Umständen zu großer Entfaltung der Talente führte.

In diesem Zusammenhang darf aber nicht verschwiegen werden, dass es durchaus viele marxistische Analytiker, Theoretiker, aber auch Antimarxisten gibt, bei denen die Religion Karl Marx keine Rolle spielte und deren Fokus auf den soziologisch – philosophischen Schriften liegt.

Es gibt einiges, das darauf hindeutet, dass das religiöse Umfeld Einfluss auf Marx hatte, aber, dass dieser Einfluss indirekt war. Man kann mit einiger Gewissheit sagen, dass Marx sich seiner Religionszugehörigkeit bewusst war und sich ihrer in gewisser Hinsicht bediente. In einem Brief an den Politiker und Mitautor der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ (Höppner 1981) schreibt Marx, dass er bereit ist, ein Anliegen der jüdischen Bevölkerung zu unterstützen, präzisiert aber daraufhin gleich warum er zur Unterstützung bereit ist:

"Soeben kömmt der Vorsteher der hiesigen Israeliten zu mir und ersucht mich um eine Petition für die Juden an den Landtag, und ich will's tun. So widerlich mir der israelitische Glaube ist, so scheint mir Bauers Ansicht doch zu abstrakt. Es gilt soviel Löcher in den christlichen Staat zu stoßen als möglich und das Vernünftige, soviel an uns, einzuschmuggeln" (www.dearchiv.de(a)).

Er sieht in der Unterstützung und Gleichberechtigung des Judentums augenscheinlich eine Schwächung der christlichen Fundamente des Staates. Und damit einen Vorteil für die Sache der Arbeiterschaft. Trotz dieser harten Wortwahl, „widerlich“, scheint Marx doch ein gewisses Bewusstsein für die jüdische Gemeinschaft gehabt haben. So schreibt er seinen Onkel einen Brief, in dem er den jüdischstämmigen Politiker Benjamin Disraeli als „*unseren Stammesgenossen*“ (www.dearchiv.de(b)) bezeichnet.

Allgemein lässt sich über den Einfluss der jüdischen Religion auf das marxische Werk wenig Endgültiges sagen. Die Faktenlage spricht am ehesten für die Theorie Rjazanov, wonach das Judentum insofern Einfluss auf Marx nahm, als dass es ihn lehrte sich selbstbewusst und klug zu verteidigen. Die einzig andere Stellung, die Marx zur jüdischen Bevölkerung nahm, liegt in der Analyse des jüdischen Bürgertums, das er als typisches Beispiel für die kapitalistische Entwicklung sieht (Friedenthal 1990: 230).

3.2 Die Materie und das Metaphysische

Mit diesem Zitat beginnt Marx seine Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, die Schrift in der er sich wahrscheinlich am pointiertesten zu Religion, Gott und Glaube äußert. Die Wahl dieses Zitates als ersten Satz seiner Streitschrift ist passend, denn es ist programmatisch.

Wir müssen uns verdeutlichen, dass Karl Marx auf den Schultern von Feuerbach steht und aufbauend auf seinen Erkenntnissen neues erarbeitet. Um metaphorisch zu sprechen, baut Marx am Fundament, welches von Feuerbach gelegt wurde, weiter. Zu Beginn dieses Abschnittes müssen einige allgemeine Annahmen geklärt werden, bevor es möglich ist, die detaillierteren und somit komplexeren Zusammenhänge zu ergründen.

Der erste dieser Punkte ist die Klärung des marxistischen Materialismus, der sich durchaus auf den feuerbachschen beruft, ihn aber gleichzeitig um wichtige Ideen, welche später noch besprochen werden sollen, erweitert. Diese Form des Materialismus hat einige recht einleuchtende Voraussetzungen. Die offensichtlichste ist die These, dass die Welt (genauer: die materielle Welt)

existiert, jenseits von menschlichen Existenzen (Marx und Engels 2014: 13; Engels 2013d: 298). Dies ist recht offensichtlich, bildet aber eine nicht unumstrittene Basis der marxistischen Philosophie und ist auch im Alltagsleben eine akzeptierte Erkenntnis. Die zweite Vorannahme betrifft Wissen. Die Philosophen des Materialismus gehen davon aus, dass Wissen über die Welt erlernbar ist und dass dieses Wissen, in Kombination zu der Erkenntnis der ersten These, allgemeingültig oder zumindest annähernd allgemeingültig sein kann (Marx und Engels 2014; Marx 2008a: 130; Engels 2013b). Engels beschreibt dies prägnant:

"(...) da die absolute Wahrheit unabhängig ist von Zeit, Raum und menschlicher geschichtlicher Entwicklung, so ist es bloßer Zufall, wann und wo sie entdeckt wird "
(Engels 1982: 200).

Auch dies erscheint vielen offensichtlich. Aber in der Philosophie ist dies ein zentraler Streitpunkt. Historische Beispiel für diesen Streit sind die Vertreter des deutschen Idealismus, wie Kant oder Hegel, um die berühmtesten zu nennen, und jene des Materialismus, wie eben Feuerbach, Ludwig Büchner und Karl Marx. Wichtig ist hier die Anmerkung: Religionen sind per se idealistische Konstrukte, das liegt in der Logik ihrer Ausrichtung. Beispiele für aktuellere Debatten in dieser Streitfrage nach der Wahrheit wäre die Postmoderne mit Lyotard, und folgende Theoretiker (Engelmann und Lyotard 1999; Feyerabend 1986).

Eine weitere These ist die Verbindung von Mensch und Natur, am genauesten in der "Dialektik der Natur" beschrieben (Engels 2013a). Die Verbindung zwischen Mensch und Natur ist besonders interessant, wenn man die historisch annähernd zeitgleich entwickelte Theorie Charles Darwin betrachtet. So geht die klassisch marxistische Schule von einer Sonderstellung des Menschen aus, jedoch nicht in einem theistischen Sinne, also den Menschen als göttliches Wesen zu betrachten, sondern als Tier, welches seinen eigenen Lebensraum schafft, seinen eigene Lebensumstände erarbeitet:

"Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur" (Marx et al. 1973: 192).

Dieses Zitat bildet eine Schnittmenge einiger theoretischer Gedankengänge, wie der Arbeitstheorie und einer historisch – kulturellen Anthropologie. Uns interessiert der besonders der Faktor Arbeit als verändernde Kraft in der Welt. Der Kernpunkt hier ist, dass sich Menschen einen großen Teil ihrer Umgebung selbst schaffen, durch Herstellung ihrer eigenen Lebensmittel. Dies bedeutet aber auch, dass die Umgebung, die Materie, wieder auf den Menschen zurückwirkt und damit, dem materialistischen Paradigma folgend, die Gedanken der Menschen verändert. Ein zirkulärer Prozess, den sich jede Forscherin vor Augen führen sollte.

Dies ist nämlich der zentralste und bedeutendste Gedankengang:

„(...)ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein“ (Marx und Engels 2014: 27).

Diese Gedanken bilden den harten Kern der materialistischen Gesellschaftsphilosophie, der notwendig ist, um die folgenden Ausführungen in ihrer Gänze zu begreifen. Besonders der letzte Punkt, dessen literarisches Pendant Brechts: *„Zuerst kommt das Fressen, dann kommt die Moral“* im Lied *„Denn wovon lebt der Mensch?“* ist (Brecht 2001: 70), hat große Bedeutung. Der Ursprung der Religion ist im Menschen zu suchen, das hat Feuerbach bereits zur Genüge dargelegt. Aber die marxistische Philosophie geht in diesem Zusammenhang noch wesentlich weiter, denn, wenn der Gedanke von der materiellen Umwelt bestimmt wird, und Religion, wie vorher erwähnt, eine ideologische, also gedankliche Konstruktion ist, dann muss der Ursprung und die Veränderung von Religion in der materiellen Welt gesucht werden. Die Umstände bestimmen auch die Form und Darstellung der Religion. Wenn der Marxismus bei dieser Analyse stehen geblieben wäre, und sich mit dieser mechanistischen, deterministischen Erklärung zufrieden gegeben hätte, dann wäre dieser Text hier beendet. Dem ist aber nicht so. Die Verbindung von sozialer Wirklichkeit und ideengeschichtlicher Entwicklung ist keine Einbahnstraße, sondern erfordert eine vielschichtige Analyse der religiösen Mythen. Unser Erkenntnisinteresse liegt aber nicht in der Erforschung der christlichen Religion nach marxistischen Prinzipien, dies ist schon häufig geschehen, sondern in der Frage nach der Art und Weise mittels welcher Religion betrachtet und analysiert wird, vom Standpunkt Marx aus. In gewisser Weise eine Meta - Ebene.

Folgen wir diesen Gedankengang weiter, dann müssen wir uns mit den Ursprüngen der Religion beschäftigen. Dies ist für unsere Forschung unumgänglich, denn sowohl Weber, als auch Feuerbach

und Marx betrachten Religion in historischer Perspektive – verknüpft mit der Entwicklung der Gesellschaft. Religion scheint in jeder gesellschaftlichen Lebensform vorzukommen, darum ist es zentral das Bedürfnis des Menschen nach Göttlichkeit im großen historischen Bogen zu betrachten. Bereits im Kern der Entstehung von Religion liegt nämlich eine Besonderheit. Es ist davon auszugehen, dass Jäger und Sammler Gesellschaften keine großen Überschüsse sammeln und erjagen konnten, und falls doch, fehlten ihnen die Mittel diese Überschüsse zu konservieren. Jedes Mitglied der Gemeinschaft war also im Produktionsprozess der Lebenserhaltung involviert. Dies bedeutet, wenn man von der wahrscheinlichen These ausgeht, dass es Religion in der Geschichte des Homo Sapiens (fast) von Anfang an gab, dass Religion eine Tätigkeit ohne große institutionelle Bindung war. Jeder war Priester und Gläubiger in einem, denn es gab keine hauptberuflichen Medien oder Interpreten die mit Gott "redeten". Wir haben keine gesicherten Erkenntnisse über die Religionen in der Urzeit, aber anthropologische Beobachtungen und Funde gehen von einer animistischen Religion aus, die transzendentes Gedankengut bereits vor 130.000 Jahre entwickelte (Vierzig 2009). Das entspräche nach heutigem Forschungsstand der ersten Auswanderungswelle des Homo Sapiens aus Afrika. Bedeutsam ist die nächste Entwicklungsstufe, denn eine organisierte und zum gewissen Grad standardisierte Religion, konnte sich erst entwickeln, wenn die Produktivität dermaßen anstieg, dass die erste Form der Arbeitsteilung jenseits vom Erwirtschaften von Lebensmitteln möglich war: Der Priester oder die Priesterin. Weitergedacht liegt in dieser Form der Professionalisierung von Religion bereits der Kern der religiösen Entwicklung, weg vom Animismus hin zum Pantheismus und schlussendlich zum Monotheismus. Der Animismus ermöglicht eine relativ ungezwungene Art der Religiosität, denn er bietet Geisterwesen in allen möglichen belebten und nicht belebten Gegenständen, mit denen jede Gläubige kommunizieren kann. Die Etablierung von Priesterinnen, Nonnen und Mönche oder auch Schamaninnen, später auch in einer eigenen Kaste, förderte die Standardisierung und trug wohl das ihrige zur Monotheisierung der Religion bei. Wenn jedoch eine zunehmende Standardisierung erfolgt, dann geht damit auch eine Vereinheitlichung des Bildes von Gott einher. Das Bild Gottes, das von organisierten Religionen propagiert wird, ist also im Kern ein Produkt einer materiellen Entwicklung.

3.3 Arbeit als Basis, Ideologie als Überbau

Die obigen Seiten sollten die Basis des materialistischen marxistischen Denkens erklären, um die Grundlage zum Verständnis der nun folgenden Erklärungen zu bieten. Erhellend ist hier eines der berühmtesten Zitate von Karl Marx:

"Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt" (Marx 1930: 8f).

Hier ist ganz klar die materialistische Denkweise erkennbar (Das Sein bestimmt das Bewusstsein). Es geht um das Verhältnis zwischen Ideologie und realer Basis, damit ist die ökonomische makrosoziologische Tätigkeit gemeint. Auch wenn hier von einem juristischen und politischen Überbau die Rede ist, gilt dies doch eigentlich für alle geistigen, nicht produzierenden Tätigkeiten, solange sie eine gewisse gesellschaftliche Relevanz haben. Also auch Religion, beziehungsweise organisierte Religion und ihre kanonisierten Glaubenssätze. Die herrschenden Kräfte an der Basis, also jene Kräfte, welche die größte Macht haben, bestimmen den Überbau. Im Umkehrschluss bedeutet dies aber auch, dass man in Bereichen wie Religion, Jura oder Literatur die Kräfteverteilung in der Basis erkennen kann. Wie am vorigen Beispiel gezeigt wurde, braucht es einige materielle Voraussetzungen um überhaupt Menschen zu professionellen Gläubigen zu machen, nämlich eine gewisse Überproduktion. Diese Überproduktion ist gleichbedeutend mit einer Veränderung in der Basis. Teil dieser Theorie von Basis und Überbau, ist auch die Fortführung des von Feuerbach aufgenommenen Kampfes gegen die idealistische Philosophie, die Marx für abstrakte Phantasie hielt. Nach Engels entdeckte Marx mit dem Basis – Überbau Theorem einfach *„die bisher unter ideologischen Überwucherungen verdeckte einfache Tatsache, daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, Ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben können"* (Engels 1973: 335). Ähnlichen Inhalt hat auch die berühmte 11. These über Feuerbach (Marx 2008b: 49), von der später noch die Rede sein wird. Einige Worte müssen hier zum Determinismusvorwurf geäußert werden. Der obige Absatz klingt stark mechanistisch und einseitig, die Basis wirkt auf den Überbau und dieser verändert sich nur, wenn die Basis sich verändert, die Veränderung wäre somit monokausal und eine Einbahn. Dies

würde aber auch bedeuten, dass jegliche Tätigkeit/Veränderung im Überbau keinerlei größere Veränderung an der Basis auslösen kann. Das dem nicht so ist, hat die Geschichte bereits mehrfach erwiesen. Mit dem Vorwurf des Determinismus hatte bereits Marx und Engels zu Lebzeiten zu kämpfen und er hat sich seitdem gehalten. Engels nahm dazu 1890 in einem Brief an Joseph Bloch klar Stellung:

"Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das einzig bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase. Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus – politische Formen des Klassenkampfes und seine Resultate – Verfassungen, nach gewonnener Schlacht durch die siegende Klasse festgestellt usw. – Rechtsformen, und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, juristische, philosophische Theorien, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung zu Dogmensystemen, üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren Form." (www.dearchiv.de)

Dies ist nicht die einzige Klarstellung, die sich im Werk von Marx und Engels findet, aber wohl die eindeutigste. Dieses Zitat ist auch aus einem anderen Grund sehr interessant, denn es benennt auch eines der Probleme, warum der Marxismus in der Kulturtheorie zum Teil heute noch als deterministisch und mechanistisch gilt: die dogmatische Lesart der Werke von Karl Marx und Friedrich Engels. Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die deterministische Lesart des Basis – Überbau Theorems nicht im Sinne seines Urhebers ist und auch bei der Frage nach der Auswirkung von Religion auf die Gesellschaft nicht monokausal behandelt werden kann.

3.4 Die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens

„Die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens“, nannte Marx die Religion, nur um im nächsten Halbsatz seine Kritik anzubringen: „weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt,

deren geistiges Aroma die Religion ist“ (Marx und Engels 2014: 9f). Dieser Abschnitt soll sich, nun, da die grundlegenden Fragen über Basis - Überbau und die fundamentalen Annahmen des Materialismus marxistischer Prägung geklärt wurden, den eigentlichen Annahmen über Religion im marxischen Werk widmen. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, werden hier besonders Texte, die in der "Deutschen Ideologie" (ebd.) zusammengefasst sind, von Bedeutung sein. Besonders die ersten Absätze in der "Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie", die das erste Kapitel der "Deutschen Ideologie" bilden, sind von "exceptional density, typical of Marx, in which a PhD's worth of insights are compressed into a few sentences" (www.isj.org).

„Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund“ (Marx und Engels 2014: 9f).

Dieses Zitat musste ob seiner Wichtigkeit vollständig wiedergegeben werden und verdient eine genaue Analyse. Anhand dieses Zitates sollen in den folgenden Seiten die wichtigsten Grundprinzipien des Marxismus in Zusammenhang mit der Religion geklärt und erklärt werden. Das Fundament von dem Marx spricht, jenes der „irreligiösen Kritik“, womit die Kritik wider die Religion gemeint ist und nicht die Kritik von Seiten des nicht-religiösen Menschen, ist die Anthropologie der Religion, welche von Feuerbach entdeckt wurde. Für Marx ist dies so wichtig, dass er seine Argumentation so beginnt, nämlich, die erste und fundamentale Erkenntnis ist die Menschlichkeit der Religion. Der Ursprung der Religion ist menschlich. Was vom Menschen geschaffen wurde, dies folgt logisch, kann auch vom Menschen verändert werden. Verändern impliziert hier wohl auch abschaffen. Mit diesem einem Satz „Der Mensch schafft die Religion“, wird kurzerhand jedoch auch ein Weltbild zerstört, denn jegliche Macht, die sich aus dem Metaphysischen speist, sei es das Papsttum, Königinnen von Gottesgnaden oder auch die Deutungshoheit eines Dorfpfarrers in moralischen Fragen für die Dorfbevölkerung, dies alles wird außer Kraft gesetzt. Ein Herrschaftssystem, welches auf die Macht Gottes gestützt wahrscheinlich

seit Beginn des Neolithikums in verschiedenen Erscheinungsformen existierte (Vierzig 2009: 95), verliert mit diesem, von Feuerbach hergeleiteten Satz, an Gültigkeit. Gleichzeitig bedeutet dieser erste Satz auch die totale Emanzipation des Individuums von einer moralischen Instanz, die jenseits des menschlichen Geistes liegt. Wenn es keinen Gott mehr gibt, dann gibt es auch keinen strafenden Gott mehr. Die Emanzipation bedeutet also auch Verabschiedung von gewohnten stärkenden Sicherheiten, moralisches Handeln muss nun aus der eigenen Empathie hergeleitet werden oder Feuerbach folgend, aus den Eigenschaften der Menschheit und dem Bewusstsein Teil dieses Kollektivs zu sein.

„Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat.“ Dieser kritische Satz deutet in eine andere Richtung. Hier wird die Frage nach dem Grund für Religion gestellt. Warum glauben Menschen? Und noch wichtiger: Warum glauben Menschen, obwohl Gott von Menschen gemacht wurde? Hier kommt, auch wenn grob den Argumenten Feuerbachs gefolgt wurde, doch der Mehrwert der Marx Religionsanalyse gegenüber Feuerbach besitzt, zur Geltung. Religion ist für Marx ein Machtfaktor, ein bedeutender Teil des Überbaus, welcher die Herrschaftsverhältnisse zementieren kann, oder im seltenen Fällen auch zu ihrer Auflösung beitragen (siehe Exkurs: Der Deutsche Bauernkrieg). Die Menschen, so Marx, flüchten in Religion, weil sie in Religion flüchten müssen um ihr Leben zu bewältigen. In diesem Zusammenhang muss auch das wohl berühmteste (und wohl auch am häufigsten falsch genutzte) Zitat von Karl Marx zu Religion besprochen werden. Dieses Zitat befindet sich nur wenige Zeilen unter dem obigen, wiederum in der Einleitung zur „Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie“:

„Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks“ (Marx und Engels 2014: 10).

Es ist ein großer Unterschied, ob man von Opium des Volkes spricht oder von Opium für das Volk. Die zweite Formulierung geht auf die Kritik der Religion von Lenin zurück, der seine Kampfschrift "Sozialismus und Religion" (Lenin 1980) eine andere Form von Religionskritik propagierte, als Marx dies tat. Für ihn ist Religion, und darauf deuten die beiden letzten Zitate hin, ein psychologisches Ventil, ein Ausweg um die Ungerechtigkeit, oder genauer noch: die Entfremdung, ertragen zu können. Für Lenin ist die Religion mehr Opium für das Volk (obwohl diese Formulierung auch von Lenin nicht benutzt wurde). Eine ruhigstellende Droge also, die

Empfindungen und Aufruhr unterdrücken soll. Diese Deutung ist aber wahrscheinlich nicht im Sinne von Marx. Andrew McKinnon hat herausgearbeitet, dass die Bedeutung des Wortes Opium, besonders in Verwendung als Metapher, um 1840 eine andere war, als sie dies heute ist (McKinnon 2005). Opium wurde zwar wegen seiner ruhigstellenden Wirkung auch damals als Droge betrachtet, gleichzeitig aber als eines der effektivsten und sichersten Schmerzmittel der damaligen Zeit. Die Metapher als Schmerzmittel zu sehen erscheint mir näher an der Intention Marx, als die Deutung als Droge. Eine Relativierung, die keineswegs die Heftigkeit der Kritik die Marx an der Religion übe schwächen sollte, sie jedoch in den richtigen Kontext rückt.

Überhaupt ist Verortung und Kontextualisierung, beziehungsweise profundes Hintergrundwissen, absolut notwendig um Marx zu verstehen. Besonders, da Marx sich nicht an die strengen wissenschaftlichen Regeln hielt, die heute eine gute Arbeitsweise bei wissenschaftlichen Forschungen, seien sie theoretischer oder empirischer Natur, ausmachen. So setzt Marx viel voraus, definiert ungenügend oder verwendet verschiedene Bedeutungen für ein und den selben Begriff. Natürlich kann in dieser Arbeit nicht eine ausführliche Erklärung für jeden unerklärten Gedankenschritt Marxs gegeben werden, doch einer der zentralen Punkte muss hier noch kurz erörtert werden: Die Dialektik. Ohne Verständnis für die dialektische Denkweise Marxs, kann auch der marxistische Religionsbegriff nie gänzlich verstanden werden. Die Dialektik ist als Voraussetzung ebenso bedeutsam wie der Materialismus.

Ganz allgemein handelt es sich hierbei um eine Art zu denken, in deren Zentrum der Widerspruch zwischen zwei Polen steht. Es gibt antike Formen des dialektischen Denkens, für uns sind aber nur zwei Formen relevant, die hegelianische Dialektik und die materialistische. Engels behauptete in diesem berühmten Zitat, die materialistische Dialektik habe die hegelianische Dialektik, *"vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße gestellt."* (Engels 2009: 11). Die hegelianische Dialektik ist eine Form des widersprüchlichen Denkens. Der Verstand akzeptiert seine Umgebung, gleichzeitig kann der Geist das Gegebene durch den Widerspruch aufheben. Sich entgegenstehende Pole entstehen. Schlussendlich entsteht durch eine doppelte Negation etwas neues, positives (Puntel 1996). Marx entwickelt diesen Gedanken weiter, er verknüpft ihn mit der materiellen Welt. Am ausführlichsten erklärte Engels die dialektische Denkweise in seiner „Dialektik der Natur“ (Engels 2013a). Wobei das Konzept der Dialektik, der Streit zwischen Hegelscher Dialektik und der materialistischen sich durch fast alle bedeutenden Schriften von Marx und Engels zieht. Der Umgang mit Dialektik, die Art mit welcher die Welt betrachtet wurde war augenscheinlich eine bedeutende Debatte im 19. Jahrhundert. Der Kern des Streits ist die Frage nach dem Ablauf des Widerspruches. Für Hegel läuft der Widerspruch nur im Kopf ab, es ist ein „bloßes Denkgesetz“, wie Engels spottet (ebd: 41). Für Marx und Engels ist die materielle Grundlage der Kern des

dialektischen Denkens, denn die Veränderung der eigenen Welt durch Arbeit schafft Widersprüche, welche die Basis der Synthese sind. Die materialistische Dialektik ist aber wesentlich mehr, als die berühmte Trias von These - Antithese und Synthese (McKinnon 2005: 22). Um die Argumente zu und über Religion in ihrer Gänze zu verstehen, ist es auch wichtig die Art und Weise der dialektischen Denkweise zu verstehen. Nebst der Basis, der materiellen Grundlage, die zu kennen unerlässlich ist, um den Ursprung eines sozialen Phänomens zu ergründen, muss auch das Bewusstsein um die Veränderlichkeit vorhanden sein. Jegliches soziales Phänomen ist in konstanten Wandel begriffen. Es steht nichts still und kann demnach auch nicht im Moment der Stille analysiert werden. Widersprüche treten oft erst im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Kämpfen zutage. Ein Beispiel dazu findet sich in der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie, wo Marx die Frage der Emanzipation der Arbeiterklasse behandelt (Marx 2011: 24ff).

Kehren wir wieder zur Analyse des obigen Zitates aus der Einleitung der Kritik der Rechtsphilosophie zurück. Der erste wichtige Analyse - Punkt der Aussage, dass Religion das Selbstbewusstsein des Menschen ist, welcher sich verloren oder noch nicht gefunden habe, ist die Verortung der Religion als Schmerzmittel. Der zweite wichtige Punkt, der sich aus diesem Satz ergibt ist das Konzept der Entfremdung. Wir haben das Konzept der Entfremdung bereits bei Feuerbach gesehen, Marx entwickelt es nun weiter und verändert es. Allgemein kann man von zwei verschiedenen Arten von Entfremdung im Werk von Karl Marx reden, wobei für uns nur eine, nämlich jene in den „Philosophisch – Ökonomischen Manuskripten“, welche posthum veröffentlicht wurden, relevant ist (Marx 2008b: 4). Der Begriff Entfremdung im „Kapital“ (Marx et al. 1973: 1) ist ungenauer definiert und wird in verschiedenen Kontexten unterschiedlich verwendet. Uns interessiert aber die Entfremdung im Sinne der Religion und diese setzt sich aus mehreren Elementen zusammen:

1.,,Dies Faktum drückt weiter nichts aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber" (Marx 2008b: 30).

Die Arbeit, noch genauer: Der Gegenstand, das Produkt der Arbeit wird für den Produzierenden zum "fremden Wesen". Um zu verstehen, was dies bedeutet, muss man die Bedeutung von Arbeit für den Menschen verstehen. Am prägnantesten wird dieses Thema im Kapitel "Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen" in der "Dialektik der Natur" beschrieben (Engels 2013a: 10).

Für Marx und Engels, schafft der Mensch seine eigenen Lebensmittel, im eigentlichen Wortsinn: Mittel, die zum Leben benötigt werden, in einem evolutionären, darwinistischen Prozess mit der

Zeit selbst. Dies betrifft indirekt auch die menschliche Gesellschaft, denn diese ist eine Form der Kooperation ohne die der Mensch nicht leben könnte. Der Mensch prägt durch seine Arbeit die Gesellschaft, die Gesellschaft prägt den Menschen. Marx bezeichnet in seiner 6. Feuerbachthese das Wesen des Individuums gar als "*ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*" (Marx 2008b: 46). Daraus folgt, dass eine Entfremdung von der Arbeit und dem Produkt der Arbeit eine persönliche Entfremdung sein muss, sowie eine gesellschaftliche. Die Umstände werden eben als fremdes Wesen oder als unabhängige, und damit unkontrollierbare, Macht erkannt. Pathetisch ausgedrückt könnte man sagen, verliert der Mensch Kontrolle über die Produkte seiner Arbeit, verliert er auch die Kontrolle über sein Wesen (= die gesellschaftlichen Verhältnisse). Die Verhältnisse werden als Form von Zwang wahrgenommen. Was bedeutet dies für die Religion? Marx spricht von Arbeit als abstrakte Grundlage der Menschlichkeit (Marx 2008a: 36). Wie bereits erwähnt, spielen die materiellen Verhältnisse eine zentrale Rolle, auch für die Religion. Wenn die materielle Reproduktion, also die Arbeit, entfremdet wird, dann wird dies auch die Religion betreffen, die ursprünglich einen anthropologischen Charakter aufwies, denn sie war ein Produkt der "Gattung Mensch", wie Feuerbach sagen würde.

2. *„Je mehr also der Arbeiter die Außenwelt, die sinnliche Natur, durch seine Arbeit sich aneignet, um so mehr entzieht er sich Lebensmittel nach der doppelten Seite hin, erstens, daß immer mehr die sinnliche Außenwelt aufhört, ein seiner Arbeit angehöriger Gegenstand, ein Lebensmittel seiner Arbeit zu sein; zweitens, daß sie immer mehr aufhört, Lebensmittel im unmittelbaren Sinn, Mittel für die physische Subsistenz des Arbeiters zu sein“* (Marx 2008b: 32).

Dieses Zitat behandelt im Kern die Frage nach der Stillung der Bedürfnisse und das Verhältnis der eigenen Bedürfnisse zur Entfremdung. Wir haben festgestellt, dass der Mensch arbeitet um seine lebensnotwendigen Bedürfnisse zu stillen. Das Ziel der Arbeit ist also im marxistisch anthropologischen Sinne klar: Arbeiten um zu (Über-)Leben. Die Tätigkeit in einer Gesellschaft, die von nicht entfremdeter Arbeit geprägt ist, hat ein klares Ziel, denn sie ist meist mehr oder minder direkt mit der Herstellung von Nahrung, oder der Produktion von Kleidung oder Unterkünften beschäftigt. Sogar komplexere arbeitsteilige Vorgänge können nicht-entfremdet sein, solange der Produzent Besitzer seiner eigenen Leistung ist und die Bedeutung des von ihm hergestellten Produktes im ganzen erkennt. Eine Bedeutung, die ein Fabrikarbeiter oder auch ein moderner Bürokrat nicht mehr verstehen kann. Es herrscht eine Entfremdung vom Produkt und vom Produktionsprozess.

3. *„Denn erstens erscheint dem Menschen die Arbeit, die Lebenstätigkeit, das produktive Leben selbst nur als ein Mittel zur Befriedigung eines Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz. Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen. Das Leben selbst erscheint nur als Lebensmittel“*(Marx 2008b: 36).

Hier wird wieder das Gattungswesen erwähnt, ein Begriff, den wir bereits bei Ludwig Feuerbach kennen lernten. Für Marx ist er nur im Frühwerk und in der Bestimmung seiner Anthropologie von Bedeutung. Wir erinnern uns, dass die Religion und damit Gott ein kollektives Produkt der Spezies Mensch ist oder historisch betrachtet zumindest das Produkt einer gesellschaftlichen Periode. Die Entfremdung von der Arbeit und von der Arbeitstätigkeit führt zur Entfremdung von Gott und der Religion. *„Das Leben selbst erscheint nur als Lebensmittel.“* Wir haben es hier wieder mit einer doppelten Abstraktion zu tun (siehe Kapitel: Feuerbach), diesmal liegt der Ursprung aber nicht in den Fähigkeiten der Gattung zur Abstraktion und zur Projektion der eigenen besten Eigenschaften auf ein transzendentes Wesen, sondern auf dem Prozess der Arbeit. Vereinfacht ausgedrückt, Gott (allgemeiner: Religion) ist im Kern ein Produkt des menschlichen Arbeitsprozesses und die Entfremdung von Gott ist eine Entfremdung von der freien Arbeit.

4. *„Die Entfremdung des Menschen, überhaupt jedes Verhältnis, in dem der Mensch zu sich selbst [steht], ist erst verwirklicht, drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu d[em] andren Menschen steht“* (Marx 2008b: 39).

Die drei obigen Zitate haben gezeigt, dass sich Entfremdung für Marx in mehreren Ebenen manifestiert. Einmal die Entfremdung von der Arbeit, vom Arbeitsprozess und von der Gesellschaft und der Religion und damit folgerichtig vom Wesen des Menschen, denn im Kern ist Gesellschaft die Aggregation des menschlichen Wesens. Doch auch auf der persönlichen Ebene drückt sich die Entfremdung aus. Der Mensch wird dem Menschen zum Ding, Marx nennt dies Verdinglichung (Schuchardt 2010). Bedeutend ist, dass Marx mit diesem Gedankengang eine ganze Theorie – Schule etablierte, deren berühmtester Vertreter wohl Georg Lukács ist (Lukács 1970).

Weiter mit der Analyse des Schlüsselzitates:

"Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind."

Zunächst eine kurze Begriffsklärung. Sozietät (Vester 2009: 27) bezeichnet eine Gruppe mit gesellschaftlicher Einbettung. Das ist reichlich vage, denn es kann sowohl Unternehmen, Clubs oder auch größere gesellschaftliche Gruppierungen meinen. Gut möglich ist auch eine Herleitung des Wortes von Seiten der ursprünglichen Wortbedeutung. Wie allgemein bekannt, leitet sich Sozietät, ebenso wie die Soziologie, vom lateinischen socius her, was als Gefährte übersetzt werden kann. Ein Verbund von Gefährten oder Gefährtinnen bildet eine societas, also eine Sozietät. Bei zunehmender innergesellschaftlicher Vernetzung kann diese Sozietät durchaus auf Makro- Ebenen erweitert werden, das zeigen auch Übersetzungen in romanischen Sprachen, wie in Spanisch, Französisch und Italienisch, wo Gesellschaft immer mit einer Abwandlung des Wortes societas beschrieben wird (sociedad, société, società), ähnlich verhält es sich auch im Englischen. Ich halte es somit für nicht unplausibel, dass Marx hier von einer großen Gemeinschaft, im Sinne von Gesellschaft, ausgeht. Darauf deutet auch der Bezug zu Staat zu Beginn des 3. Satzes hin.

Der Mensch schafft die Religion, das wurde bereits mehrfach erwähnt. Religion ist eine Form von kollektiven Bewusstsein, denn sie wird von Menschen die zusammenleben in kollektiver Anstrengung produziert, und zwar nicht nur von einer kleinen Gruppe innerhalb der Gesellschaft, sondern von der Gesellschaft an sich. Das ist die destillierte Aussage der ersten Hälfte des Zitates. Die zweite Hälfte beschäftigt sich mit der Aneignung einer gesellschaftlichen Produktion, der Religion, durch eine Minderheit. Es ist hier relativ gut zu erkennen, dass hier zwei große philosophische Gedankengänge in dieser Textpassage mitschwingen: Es handelt sich um eine Kombination materialistischer Philosophie und Anthropologie (die ersten beiden Sätze) mit dem kapitalistischen Konzept der Entfremdung und Verdinglichung (der letzte Satz). Die entfremdete Religion ist ein verkehrtes Weltbild, weil es sich um ein doppelt abstraktes Modell handelt. Darin ist auch die Begründung zu suchen, warum Marx darin ein narkotisierendes gesellschaftliches Instrument der Herrschaft sieht.

Nun noch die letzten und vielleicht wichtigsten Sätze des Zitates:

„Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund.“

Auch hier sind wieder einige Begriffsklärungen vorzuschicken. Für jene Leserinnen die des Französischen nicht mächtig sind: *Point d'honneur* bedeutet sinngemäß übersetzt etwa Ehrensache oder auch ehrbare Einstellung oder Haltung. Moralische Sanktion ist eine Begrifflichkeit des englischen Utilitaristen Jeremy Bentham (Marschelke 2008: 145ff). Für Bentham ist die moralische Sanktion ein Zwangsinstrument, analog zur gesetzlichen Sanktion, welches dazu da ist menschliches Verhalten zu steuern. Paraphrasiert also die normative Bestrafung durch sich selbst oder andere. Karl Marx erwähnt Bentham höhnisch in einer Fußnote (www.zeno.org), die moralische Sanktion mag also ironisch eingesetzt worden sein.

Das Zitat beschreibt das Wesen und den Nutzen der Religion in der Gesellschaft und für das Individuum. Marx deutet die Religion, dieser Teil des Überbaus, als Instrument, das den Menschen die Welt erklärt, wie eine Form der Logik, gleichzeitig kann Religion wie ein Nachschlagewerk benutzt werden, sie bietet Platz für Emotionen wie Enthusiasmus und ist gleichzeitig der Maßstab für moralisches Handeln und Bestrafung bei Zuwiderhandeln. Religion kann Begründung sein, ebenso wie Ausrede. Wir sehen, dieses Zitat ist extrem dicht. Marx beschreibt hier ironisch, wenn nicht gar ein wenig höhnisch, die Bedeutung von Religion für die Menschen, die, wir erinnern uns: sich selbst verloren haben. Entfremdete Religion ist somit eine Form des falschen Bewusstseins (Marx und Engels 2014: 26ff), das von herrschenden Klassen zur Unterdrückung der Beherrschten benutzt wird.

3.5 Die Thesen

Die meisten Leserinnen dieses Textes werden sich wundern, warum bisher zwar von der Kritik der Rechtsphilosophie ausführlich die Rede war, aber der Abschnitt, der als der bedeutendste von Marx im Kontext der Religion gilt, bisher nicht erwähnt wurde: Die Thesen über Feuerbach (Marx 2008b: 46–49). Die Reihenfolge der Argumentation dieses Kapitels ist sachlogisch begründet: Das basale Wissen der Thematik ist leichter entschlüsselbar, wenn man das Kernzitat aus der Rechtsphilosophie zerlegt und das nötige Vorwissen einbringt. Die Thesen über Feuerbach sind nochmal stärker aggregiert, was auch an dem textlichen Charakter, den Thesen haben. Diese starke Verdichtung erfordert einiges an Vorwissen. Aus pragmatischen Gründen werde ich nicht die gesamten Thesen abdrucken, sondern nur die relevanten Textpassagen aus den längeren der 11 Thesen. Dies geschieht um das Kapitel nicht unnötig in die Länge zu ziehen einerseits und andererseits weil es sich zum Teil um Wiederholung handelt, welche nur gestreift werden müssen. Eine kleine Anmerkung noch zur Editionsgeschichte der Thesen: Marx publizierte diese erstmals im Jahr 1845 während seiner Zeit in Brüssel (Marx und Engels 2014), Engels nochmals 1888 im

Anhang zu "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen Philosophie" (Engels 2009). Die Änderungen sind nicht besonders gravierend, gleichwohl allgemein interessant. Die geneigte Leserin findet im Anhang die Links zu beiden Versionen in den Online – Marx Engels Werken (www.mlwerke.de). Die Darstellung auf dem Computerbildschirm zeigen die Veränderungen übersichtlich. Da Thema dieser Arbeit im Kern die Frage nach dem Religionsbegriff von Karl Marx (und Max Weber) ist, so soll hier auch der Text von Karl Marx verwendet werden, der auch zeitlich besser zu den restlichen Textpassagen passt, als die posthum veröffentlichte Version von 1888. Alle im folgenden zitierten Textpassagen stammen aus "Philosophische und ökonomische Schriften" (Marx 2008b: 46–49)

1. These. Marx eröffnet die Thesen mit einem doppelten Angriff, einerseits gegen den Idealismus hegelscher Prägung, der „*natürlich die wirkliche sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt*“ und andererseits gegen Feuerbach, dem er vorwirft, die Materie als Objekt zu betrachten. Die Aussagen zum Idealismus bedürfen keiner weiteren Erklärung, der Angriff gegen Feuerbach aber sehr wohl: Dies ist ein wichtiger und ein komplexer Gedanke, der aber prägend ist für das Verständnis von Marx. Feuerbach begreife das „Wesen des Christentums“ als „*theoretische[s] Verhalten*“ und vernachlässige dabei gleichzeitig die „*revolutionäre und praktische Tätigkeit*“. Die gedankliche Tätigkeit, d.h. die Menschen denken über Gott (siehe Kapitel: Feuerbach. Z.B. Bedeutung des Gebetes), das lässt Feuerbach, so Marx, als materialistische Manifestation des Glaubens gelten. Hier ist einer der Kernunterschiede. Während für Feuerbach durchaus auch rituelle Handlungen und Gedanken religiöses darstellen, ist es für Marx eher die Tätigkeit die das Zentrum der Definition war Religion ist und was ihre Bedeutung ist einnimmt.

2. These. Die zweite These schließt direkt an die aufgeworfene Frage der ersten an und greift wieder den feuerbachschen Materialismus und den Idealismus an: „*Der Streit über die Wirklichkeit od. Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein scholastische Frage*“, so Marxs Schlusssatz. Man erkennt klar die Denkweise, die in der 11. These münden wird. Hier plädiert Marx klar für eine Philosophie der Praxis, ein Gedankengang der bis heute marxistische Theoretiker und Praktiker prägt.

3. These. Auch hier spielt wieder die Philosophie der Praxis eine zentrale Rolle. Feuerbach hatte bereits wenige Jahre zuvor im Wesen des Christentums einen Zusammenhang zwischen Umgebung/Umwelt und den Menschen erkannt (Feuerbach 1984). Dies ist einer der Eckpfeiler der materialistischen Philosophie. Aber Marx treibt diese Erkenntnis noch weiter „*[die feuerbachsche materialistische Lehre] vergißt, daß die Umstände v. den Menschen verändert u. der Erzieher selbst erzogen werden muß.*“ Marx Punkt ist also jener: Die Umgebung prägt den Menschen, das ist richtig, aber der Mensch prägt die Umgebung. Und genau dies ist der Spalt im gesellschaftlichen

Gefüge, in dem die „*revolutionaire Praxis*“ sich einschaltet. Diese müsse „*rationell*“ verstanden werden. Der letzte Satz deutet ganz eindeutig auf die Ideen des wissenschaftlichen Sozialismus hin, besonders als Unterscheidung zu anderen Formen des Sozialismus, welche im Entstehen begriffen waren (Engels 2013c; Engels und Marx 1986: IV).

4. These. Diese These unterscheidet sich in der Ausrichtung von den vorigen. Gleichzeitig ist sie aber zentral um die Einstellung Karl Marx zu Religion zu begreifen. Zu Beginn der These stellt er die Theorie Feuerbachs von der „*Verdoppelung der Welt in eine religiöse u. eine weltliche aus*“. Diese Theorie der Entfremdung kennen wir bereits. Marx stellt nun die Frage nach dem Grund für diese Entfremdung – Warum kommt es überhaupt zu dieser Verdoppelung der Welten? Dies, so Marx, „*ist nur aus der Selbstzerrissenheit u. Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären.*“ Daraus folgt: „*Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden, als praktisch revolutioniert werden*“. Marx bringt daran anschließend ein Beispiel, welches die Radikalität seiner Thesen und Einstellungen recht gut veranschaulicht: „*Also nachdem z.B. die irdische Familie als Geheimniß der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch u. praktisch vernichtet werden.*“ Marx geht von der Entfremdung (Verdoppelung) aus und, seiner dialektischen materialistischen Analysen folgend, sucht den Grund für diese in einem Widerspruch in der materiellen (irdischen) Welt. Einerseits ein Paradebeispiel für die dialektische Analyse, andererseits programmatisch wegweisend für die Einstellung des Marxismus zur Religion. Wichtig ist noch die Tatsache, dass hierbei nicht die Religion an sich gemeint ist, sondern die moderne, von Feuerbach im Wesen des Christentums analysierte, Religion wichtig ist.

5. These. Diese These spricht wiederum ein anderes Thema an. Nämlich das Erfahren der Welt durch die Sinne: „*Feuerbach, mit dem abstrakten Denken nicht zufrieden, will die Anschauung; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als praktische menschlich-sinnliche Thätigkeit.*“ Die Sinnlichkeit, nicht in der heutigen, alltagssprachlichen, Bedeutung als erotisches, angenehmes Empfinden, sondern als Wahrnehmung der Welt durch die Sinne. Marx geht davon aus, dass die Sinnlichkeit ein aktiver Prozess ist, eine „*Thätigkeit*“. Das Verb tun impliziert eine aktive Veränderung. Hier gibt es zwei mögliche Deutungen. Erstens kann man das Zitat quasi wörtlich lesen. Die Form, Stärke und Umstände die unsere Empfindungen begleiten wirken bereits wieder auf die Umwelt und verändern diese. Damit wäre Erleben eine Tätigkeit. Die zweite mögliche Deutung umfasst einen Zusammenhang mit dem Basis – Überbau Theorem (siehe Kapitel: Fundament und Dach). Wie wir gehört haben, ist das Verhältnis zwischen Basis und Überbau nicht einseitig, sondern es existiert eine Wechselwirkung. Es wäre möglich, dass die Einstellungen, Ideen, Ideologien, die Teil des Überbaus sind und inkorporiert werden, die Art und Akzeptanz der Dinge die wir sinnlich erfahren verändern und gleichzeitig auf diese Einstellungen und Ideen zurückwirken. Damit wäre die

sinnliche Aufnahme ein Akt der Veränderung im sozialen Gefüge. Besonders die zweite Deutung sollte man im Hinterkopf behalten, denn sie hat mögliche Implikationen für die Einstellung zu Religion.

6. These. In diesem Punkt werden zwei weitere Kritikpunkte an Feuerbach aufgeworfen. Zum ersten wirft Marx Feuerbach vor, nicht auf den historischen Bezug eingegangen zu sein und zweitens das Gattungswesen falsch gedeutet zu haben. Für Feuerbach sei das Wesen des Menschen (Gattungswesen) etwas abstraktes, fast magisch in jedem Menschen vorhandene Ding, etwas was angenommen wird, ohne es erklären zu können. Marx geht einen Schritt weiter und definiert das Wesen des Menschen als, „*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.*“ Damit ist das Wesen des Menschen aber auch wandelbar, zumindest zum Teil und kann aus dem „*geschichtlichen Verlauf*“ erklärt werden. Marx folgert also, dass die falsche Bestimmung des Wesens des Menschen dazu geführt hat, dass Feuerbach die historische Komponente in der Analyse der Religion vernachlässigen würde. Für uns bedeutet das auch, dass Religion im marxistischen Sinne immer nur relationistisch zu der jeweiligen historischen Epoche und der gesellschaftlichen Entwicklung gesehen werden kann und nicht essentialistisch wie eine hegelianische und feuerbachsche Deutung implizieren würde.

7. These. Die siebte These ist eine logische Folge der sechsten: „*Feuerbach sieht daher nicht, daß das "religiöse Gemüt" selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört*“.

8. These. Diese These ist als eine Kampfansage an das metaphysische Denken jeglicher Art (darunter wohl auch der Weltgeist Hegels) zu werten: Alle Mysterien und alles mystische "*finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis u. in dem Begreifen dieser Praxis.*" Man könnte dies so paraphrasieren: Der Kern zum Verständnis der Religion liegt in der Beobachtung und dem Verständnis der Tätigkeit der Menschen. Dies kann wohl auch als abstrakte Forschungsanweisung gelesen werden. Im Rahmen dieser Arbeit ist sie vor allem eine weitere Bestätigung der Art marxistischer Religions- und Gesellschaftsanalyse.

9. These. Hier kritisiert Marx den "*anschauenden Materialismus*", also den Materialismus feuerbachscher Prägung. Dieser sei nicht imstande Sinnlichkeit als praktische Tätigkeit zu begreifen (siehe 5. These) und somit sei das "*höchste*" was er begreifen könne, "*die Anschauung der einzelnen Individuen u. der bürgerlichen Gesellschaft.*"

10. These. Diese These ist direkt mit der neunten verbunden, sie ist sozusagen ihre Antithese, darum werden beide gemeinsam besprochen. Sie lautet: „*Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die gesellschaftliche Menschheit.*" Diese beiden Thesen sind wiederum programmatisch. Der alte

Materialismus zumindest einen großen Denkfehler, der gesamtgesellschaftliche Analysen unmöglich mache (siehe 6.-7. These). Der feuerbachsche Materialismus war zwar ein wichtiger Schritt für Marx um den deutschen Idealismus zu überwinden, aber er war nicht zu Ende gedacht. Diese erledigte der wissenschaftliche Sozialismus, bzw. der historische Materialismus. Man muss diese Texte, trotz ihrer dichten philosophischen Überlegungen, ganz klar als das sehen was sie sind, propagandistische Schriften in einem historischen Kontext der von philosophischen, aber auch gesellschaftlichen Streitigkeiten geprägt war. In dieser Tradition steht auch die nächste These.

11. These. „*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an sie zu verändern.*“ Eines der bekanntesten und am meisten gebrauchten Zitate, wahrscheinlich sogar so etwas wie ein fliegendes Wort. Für unsere Analyse ist es jedoch kaum relevant, die Gedanken und Ideen hinter diesen Satz haben die anderen Thesen zur Genüge erklärt. Berühmt wurde dieser Satz wegen seiner rhetorischen Schönheit, nicht wegen seiner inhaltlichen Stärke.

Die Thesen bilden eine wichtige und sehr komprimierte Anschauung der marxistischen Einstellung und Philosophie zu Religion. Zu verstehen sind die Thesen aber nicht als Aufzählungen von konkreten Punkten, sondern eine zusammenhängende gedankliche Konstruktion, bestehend aus politischen Manifesten, Angriffe auf Konkurrenten und überzeugter Philosophie der Praxis. Das ist auch eine der Schwierigkeiten bei der Marx - Rezeption (und wahrscheinlich bei allen Theoretikern), zu bestimmen was theoretische Agenda ist und was im Kontext der Zeit eine andere Bedeutung hat, etwa als Kampfschrift.

3.6 Zusammenfassung

Die Länge und thematische Vielfalt des Kapitels sind Grund genug noch eine kurze Übersicht zu verfassen. Diese soll einerseits Wiederholen und gleichzeitig jenen hypothetischen Leserinnen dienen, die zwar Interesse an der marxistischen Begrifflichkeit von Religion haben, aber womöglich manchen Absatz nur mit halber Konzentration gelesen haben. Die Argumentation ist hier gezwungenermaßen extrem verkürzt.

Es ist falsch Marx als unreligiös zu begreifen, wie es manchmal geschieht. Marx hegte zwar eine gewisse Verachtung für Religion, doch gleichgültig war sie ihm nicht. Eigentlich kann man mit einiger Sicherheit behaupten, dass Marx keinem Phänomen von gesellschaftlicher Bedeutung ohne Meinung begegnete. Marx hatte biographisch Verbindungen zur Religion, stammte er doch aus einer angesehenen, wenn auch nicht sehr wohlhabenden Rabbinerfamilie. Auch hatte Marx mit Anfeindungen zu kämpfen, die seine jüdische Herkunft betrafen. Jüdischen Glaubens war er ja nicht. Für Marx war Religion mit Regression behaftet, aber als strukturelle Variable nicht

uninteressant.

Das Fundament der marxistischen Religionstheorie bildet der Materialismus. Ausgehend von Feuerbach entwickelt Marx die Gedanken zum Verhältnis von Sein und Bewusstsein weiter und bringt eine Philosophie der Praxis oder wenn man so will eine Philosophie der Tat ein. Hier ist nicht nur die Materie relevant, sondern die Handlung an sich ist Teil des Seins. Aufbauend darauf spielt auch die marxistische Anthropologie eine Rolle. Denn wenn die materielle Welt unsere Gedanken bestimmt und die materielle Welt durch Arbeit (=Herstellung unserer Mittel zum Leben) verändert wird, dann ist Arbeit und in Folge Arbeitsteilung, der Schlüssel zum Verständnis von Religion.

Mit zunehmender Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Strukturen nimmt auch die Komplexität der gedanklichen Strukturen zu, welche sich mit der Zeit institutionalisieren. Diese institutionalisierten Strukturen stehen in Verbindung zu der Art und Weise wie Menschen arbeiten. Marx nennt die gesellschaftliche Produktions- oder Arbeitsweise Basis und die institutionalisierten gedanklichen Konstrukte oder Ideologien Überbau. Deswegen wird diese Theorie Basis – Überbau – Theorem genannt. Religion gehört zu diesem Überbau. Der Überbau ist abhängig von der Situation in der Basis, Veränderungen der Basis bedingen (zeitlich verschobene und zum Teil langsame) Umwälzungen des Überbaus. Aus der Situation im Überbau kann somit die gesellschaftliche Machtstruktur in der Basis abgelesen werden: *„Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse“* (Engels und Marx 1986: 31). Die Religion hatte somit meist einen herrschaftstragenden Charakter, war Heimat der Reaktion, so Marx. Meist, denn es gibt in diesem Zusammenhang keine deterministische Festlegung von Seiten Marx oder Engels (siehe: Exkurs: Der Deutsche Bauernkrieg). Aufgrund dieser oberflächlich deterministisch erscheinenden Festlegung des Verhältnis zwischen Basis und Überbau wurde der marxistischen Theorie zu starke Betonung der wirtschaftlichen Verhältnisse und zu schwache Betonung der Kultur vorgeworfen. Dies war jedoch eher das Problem von orthodoxen Marxisten, als von Marx selbst, der von einer gewissen Wechselwirkung zwischen Basis und Überbau ausgeht, wenn auch mit einem gewissen Übergewicht der Basis.

Die marxistische Begrifflichkeit von Religion folgt dem Begriff von Feuerbach in grober Weise, erweitert ihn aber um die Faktoren Macht und verortet die Position von Religion und somit die Position von Gott im historischen Kontext. Eine zentrale Rolle spielt die gesellschaftliche Funktion von Religion, wie das berühmte Opium Zitat zeigt. Dieses Zitat wird häufig falsch verwendet, für Marx ist Religion weniger eine Droge, als mehr ein Schmerzmittel für die geknechtete Bevölkerung.

Die marxistische Denkweise folgt nicht nur den Prinzipien der Historisierung und des Materialismus, sondern auch der Dialektik. Genauer: der hegelschen Dialektik. Diese besagt, dass

durch die Widersprüchlichkeit entgegenstehender Kräfte Neues geschaffen werden kann. Kein gesellschaftliches Phänomen steht jemals still, alles ist in stetigen Wandel.

Ein weiterer Kernbegriff um die Sicht von Marx auf Religion zu begreifen ist die Entfremdung. Dieser ursprünglich von Feuerbach entwickelte Begriff bezeichnet bei Marx den Verlust der eigenen Welt, nämlich die vom Menschen durch Arbeit geschaffene Welt. Dies betrifft auch und besonders die Religion, immerhin ist auch Gott ein anthropologisches Wesen. Diese Entfremdung von der eigenen Schöpfung (eine Umkehr der Schöpfungsgeschichte, wenn man so will) führt zu Knechtschaft, denn das Nicht-Wissen um die eigenen Lebensumstände geht mit einem Gefühl der Hilflosigkeit einher. Entfremdung ist also direkt mit dem Begriff der Arbeit als Reproduktion des eigenen Lebens verbunden.

Ein weiterer Punkt, wo Marx die Theorien von Feuerbach weiterentwickelt, ist die Frage nach dem Gattungswesen oder Wesen des Menschen. Für Feuerbach ist dieses einfach existent und bedarf keiner Herleitung. Für Marx ist das Wesen des Menschen die Zusammensetzung gesellschaftlicher Verhältnisse. Eine Internalisierung sozusagen. Religion ist aber die Internalisierung von entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen und damit eine Form von falschem Bewusstsein, weil sie dem Menschen als fremdes, bedrohliches Wesen entgegentritt.

In den berühmten Thesen zu Feuerbach beschreibt Marx pointiert diese Punkte in Bezug auf die materialistische Theorie und entwirft eine Grundlage für eine Philosophie der Praxis, die endgültig mit dem Idealismus bricht und sich emanzipiert. Diese Philosophie sucht, und das ist der Kern auch der Religionsanalyse, die Ursachen in der Welt der Menschen, der einfachen Menschen, die durch ihre Tätigkeit die Welt formen (wie im folgenden „Exkurs: Der Deutsche Bauernkrieg“, dargelegt wird).

3.7 Exkurs: Der Deutsche Bauernkrieg

Der Materialismus marxistischer Prägung gilt als Philosophie der Tat, wir erinnern uns an die 11. Feuerbach These. Sowohl die Paradigmen vom Sein, welches das Bewusstsein bestimmt, wie auch die theoretischen Konstruktionen, wie dem Basis – Überbau Theorem, ist es nicht genug in der philosophisch abstrakten Welt zu bleiben um die Auswirkungen von sozialen Umwälzungen zu verstehen. Das Thema dieses Textes ist die Analyse des Begriffes von Religion, deswegen ist es hier sinnvoll ein Buch Friedrich Engels zu beachten: „Der deutsche Bauernkrieg“ (Engels 2004). Hier wird exemplarisch eine historische Phase untersucht, in der es zu gravierenden Umwälzungen kam, auch wegen einer Umwälzung des Überbaus, wegen der Reformation. In diesem knapp 200 seitigen

Buch spielt die Religion eine besondere Rolle und deswegen soll es hier auch unter besonderer Berücksichtigung des Konnex zwischen Religion und Gesellschaft analysiert werden.

Im ersten Kapitel untersucht Engels die soziale Lage der Menschen in Deutschland anhand der ökonomischen Umwälzungen und beginnt die Veränderungen im 14. und 15. Jahrhundert zu betrachten (Engels 2004: 10–20). Diese Veränderungen führten dazu, dass sich neue Klassen bildeten. Nicht nur die neuen, reichen Händler, sondern auch die Veränderung des Adels und des Klerus analysiert Engels. Besonders zu den reichen Klöstern hat Engels etwas Interessantes geschrieben:

"Diese hohen Würdenträger der Kirche waren entweder selbst Reichsfürsten, oder sie beherrschten als Feudalherren, unter der Oberhoheit anderer Fürsten, große Strecken Landes mit zahlreichen Leibeignen und Hörigen. Sie exploitierten ihre Untergebenen nicht nur ebenso rücksichtslos wie der Adel und die Fürsten, sie gingen noch viel schamloser zu Werke. Neben der brutalen Gewalt wurden alle Schikanen der Religion, neben den Schrecken der Folter alle Schrecken des Bannfluchs und der verweigerten Absolution, alle Intrigen des Beichtstuhls in Bewegung gesetzt(...)" (Engels 2004: 14f).

Im letzten Satz arbeitet Engels eine Besonderheit der Institution Kirche heraus, die mit ihrer Position als Mittlerin zwischen Dies- und Jenseits zu tun hat. Durch den Anspruch der Deutungshoheit jeglicher metaphysischer Belange, konnte die Kirche der bäuerlichen Bevölkerung noch wesentlich mehr abpressen, als dies die nicht klerikalen Fürsten vermochten. Die Drohung des Kirchen - Bannes, die Informationshoheit mittels der Beichte, diese institutionellen Maßnahmen waren dem Machterhalt der Kirche dienlich. Engels nennt in den folgenden Seiten noch weitere Maßnahmen, wie die Fabrikation von Heiligenbildern, den Zehnten, Ablasshandel, usw., welche der Kirche große monetäre Macht verliehen. Gleichzeitig erstreckte sich diese Macht nicht auf die ganze (gemeint ist die katholische, präreformatorische) Kirche. Ein Teil der Kirche, nämlich die städtischen und ländlichen Prediger, waren weniger Kontrolle ausgesetzt, aber hatten auch weniger Anteil an Reichtum und Macht der Kirche, sie waren den Bürgern und Plebejern näher (ebd.). Interessanterweise scheint Engels bereits im Jahre 1870, dem Jahr der Erstveröffentlichung des Bauernkrieges, eine gewisse Janusköpfigkeit der Religion erkannt haben, die bereits in der französischen Revolution, später im Nationalsozialismus und beim Fall der Berliner Mauer erkennbar wurde: Die Religion kann revolutionär sein, konterrevolutionär oder beides zugleich (Mücke 2008; Veen et al. 2009; Besier und Lübke 2005; Friedrich und Jähnichen 2003; Gailus und Nolzen 2011).

Allgemein gesagt, zeichnet Engels ein Bild einer (europäischen) Welt im Umbruch. Seehandel, ökonomische Machtverschiebungen, neue Legitimations- und Deutungsansprüche wurden erhoben, neue Kontinente entdeckt und erschlossen. Die Religion nimmt aber eine besondere Rolle ein, denn sie steht im ideologischen Nexus dieser Entwicklung. Gerade die organisierte Religion ist nämlich als einzige in der Lage einen Anspruch auf Erklärung zu erheben, der mit der Veränderung einhergeht. Die neuen Machtverhältnisse haben naturgemäß nicht nur Sieger, sondern auch Verlierer hervorgebracht und schaffen enorme Spannungen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen. Die katholische Kirche hatte bei verschiedenen Streitigkeiten und Aufständen im mittelalterlichen Europa immer die Rolle der moralischen Legitimationsinstanz inne, eine Unterstützung die meistens die herrschenden Klassen erhielten (Rösener 1993: 88ff). Nun haben wir aber eine gänzlich andere Situation, ausgelöst durch die Reformation, die die Deutungshoheit auflöste:

"Diese Gruppierung bildet sich erst heraus mit der allgemeinen Verbreitung revolutionärer religiös-politischer Ideen in der Reformation. Die verschiedenen Stände, die sich diesen Ideen anschließen oder entgegenstellen, konzentrieren, freilich nur sehr mühsam und annähernd, die Nation in drei große Lager; in das katholische oder reaktionäre, das lutherische bürgerlich-reformierende und das revolutionäre" (Engels 2004:23f).

Engels geht von drei relativ unscharfen Machtblöcken aus, die sich herausgebildet haben, diese Machtblöcke werden für die kommenden Jahrhunderte wiederholt bedeutsam sein. Alle drei entsprechen einer eigenen Deutung des Christentums, in diesem Sinne haben alle Lager eine eigene metaphysische Legitimationsinstanz. Jene, die Engels „das revolutionäre Lager“ nennt, beziehen sich hierbei auf Thomas Müntzer, Michael Gaismair und Balthasar Hubmaier, um nur die bedeutendsten Vertreter zu nennen (Rabe 1989: 198ff; Dörrer 1982: 143ff). Der Vollständigkeit halber muss hier noch erwähnt werden, dass die jeweiligen geistigen Führer der jeweiligen Machtblöcke sehr heterogen waren (mit Ausnahme der katholischen Kirche). So war beispielsweise Luther zu Beginn eher ein Freund der revoltierenden Bauern, der sich aber immer mehr von ihnen abwandte (Grotefeld 2006:128). Andere Reformatoren des sogenannten bürgerlichen Blocks, wie Melanchthon, standen den Bauern noch kritischer gegenüber (Greschat 2011:3.1). Auch der revolutionäre Block war von unterschiedlichen Meinungen geprägt, die zwar grob den selben Zielen folgten, jedoch unterschiedliche Ausprägungen annahmen. Engels hat also durchaus Grund von „annähernder“ Bildung eines Blockes zu sprechen.

Hier haben wir relativ evident eine Eigenschaft von marxistischer Analyse, die bedeutend beim Festlegen des Religionsbegriffes ist. Diese Form der Analyse bedient sich makro-soziologischer

Entwicklungstendenzen um historische und gesellschaftliche Brüche anzuzeigen und dadurch folgerichtig auch die Bedeutung von Religion festzusetzen. Bei Max Weber ist dies fundamental anders, für ihn ist die idealistische Sicht von Religion auch eine Form der massenpsychologischen Selbstkontrolle, wie wir noch sehen werden.

Engels weist dezidiert darauf hin, dass die Bauernaufstände nicht durch die Reformation ausgelöst worden sind, ja nicht einmal ein wahrlich theologisches Problem waren. Die politischen und ökonomischen Umwälzungen, so Engels, führten zum Aufstand. Die Reformation half nur bei der Legitimation und gab den Bauern einen Anstoss, veränderte möglicherweise aber auch den Verlauf und Umfang dieser Revolution (Engels 2004: 24–32). Diese Deutung der Historie ist inzwischen allgemein anerkannt und nicht mehr sehr umstritten (Blickle 2002). Übrigens ist diese Analyse der Deutschen Bauernkriege ein klassisches Beispiel für eine Wechselwirkung von Basis und Überbau, welche nicht mechanistisch ist, wie es bereits besprochen wurde. Die Tatsache, dass die Reformation den Charakter und die Dauer der Bauernkriege veränderte, spricht ganz klar für einen Einfluss des Überbaus auf die Machtkämpfe in der Basis, auch wenn der auslösende Faktor aus der Basis selbst kommt. Ganz allgemein gesprochen, versucht Engels in diesem Buch eine stringente Analyse einer revolutionären Bewegung und ihre Auswirkungen auf den ideologischen Überbau darzulegen, das ist auch einer der Gründe warum "Der Deutsche Bauernkrieg" für diese Arbeit von Interesse ist, der Blick auf die Religion ist hier sehr klar.

Engels macht die Verbindung zwischen Ideologie (Religion) und der Veränderung der Verhältnisse an der Basis klar:

"Es ist klar, daß hiermit alle allgemein ausgesprochenen Angriffe auf den Feudalismus, vor allem Angriffe auf die Kirche, alle revolutionären, gesellschaftlichen und politischen Doktrinen zugleich und vorwiegend theologische Ketzereien sein mußten. Damit die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse angetastet werden konnten, mußte ihnen der Heiligenschein abgestreift werden" (Engels 2004: 34).

Kritik an den Umständen musste also Ketzerei sein. Der Angriff auf die materielle Basis der Gesellschaft, war gleichzeitig ein Angriff auf die mächtigsten Elemente des Überbaus, zu dieser Zeit ohne Frage die Religion. Die revolutionären Bewegungen mussten also im Kampf mit den herrschenden Ideen sein, um überhaupt kämpfen zu können. Wichtig ist hierbei, dass nicht jeder Kampf gegen die herrschende kirchliche Glaubensform revolutionär ist, es kann sich auch um einen theologischen Disput handeln, egal in welcher Heftigkeit er ausgetragen wird, jedoch kann es sich keine Revolution leisten, den Überbau nicht anzugreifen.

Ein weiteres wichtiges Element, welches Engels im Zusammenhang mit Religion und sozialer Veränderung herausarbeitet, ist die Aneignung der Religion. Die Übersetzung der Bibel durch Luther, aber auch die Lesungen aus der Bibel, wie sie beispielsweise Müntzer und andere einführten (Engels 2004: 34f), ermöglichten sogar für Analphabeten das grundlegende Verständnis der inneren Widersprüche zwischen der (besonders neutestamentarischen) christlichen Ethik und gelebter Wirklichkeit. Wir dürfen nicht vergessen, dass gerade jene Bauern, die Engels als revolutionär bezeichnet, zum aller größten Teil nicht des Schreibens und Lesens kundig waren. (www.ieg-ego.eu). Auch dies ist bei genauer Betrachtung eine klassische marxistische Forderung: die Befreiung aus der Entmündigung. Im Zusammenhang mit Religion und Gott ist die Frage nach der Adaption des Glaubens vonseiten der einfachen Bevölkerung relevant. Denn es ist wohl vernünftig anzunehmen, dass der Volksglauben sich von jenem der Theologen und des Klerus unterscheidet. Die gesellschaftlich relevante Religiosität ist für Engels und Marx demnach der Volksglaube.

Vorhin wurde erwähnt, dass die Analysen des Marxismus sich meist mit makro- soziologischen Entwicklungen beschäftigen. Ähnliches gilt auch für den historischen Kontext, so sieht Engels die Bauernaufstände in einer Tradition, in einem gesellschaftlich historischen Zusammenhang, der sich wohl nur im zeitlichen Rahmen verstehen lässt (Engels und Marx 1986: 2). Engels arbeitet im dritten Kapitel seines Buches den Verlauf des Aufstandes in einem Zeitrahmen von ca. 50 Jahren vor den eigentlichen Bauernkriegen her (Engels 2004: III). Interessant ist auch eine weitere Tatsache, die im "Deutschen Bauernkrieg" gut zur Geltung kommt, denn Engels erwähnt mehrfach, dass die Organisation der Bauern, wie im Falle des Bundschuh (Engels 2004:75ff) durchaus eine internationalistische ist, d.h. die Beschränkung auf eine Form von methodischen Nationalismus ist ihm fremd.

Zusammenfassend kann über den „Deutschen Bauernkrieg“ gesagt werden, dass er sich exemplarisch ausgezeichnet eignet, um den Blickwinkel marxistischer Theorie auf Geschichte und Religion klarzustellen, und dadurch für uns einiges an Erkenntnis bringt. So ist Religion ein Teil des Überbaus, jedoch ein besonderer und das Verhältnis zwischen Basis und Überbau ist keineswegs einseitig. Geschichte, und somit auch die Geschichte der Kirche und Religion, muss im historischen Kontext als Spiel der Mächte betrachtet werden, es gibt keine mechanistische Manifestation der Verhältnisse der Basis im Überbau, jedoch gibt es einen Zusammenhang, dessen Verständnis überhaupt erst eine Analyse der Gesellschaft ermöglicht. So wie soziologische, ökonomische und philosophische Phänomene historisch betrachtet werden müssen, so müssen sich auch, zumindest in der Neuzeit, jede gesellschaftliche Veränderung internationalistisch betrachtet werden, es gibt kaum Entwicklungen und Krisen die sich an nationale Grenzziehungen halten oder sich national erklären oder lösen ließen. Als wichtigen Punkt muss noch die Frage nach den handelnden Subjekten in der

Geschichte geklärt werden, diese sind nämlich nicht die Päpste und Kardinäle, für Engels und Marx machen die Massen der arbeitenden Bevölkerung die Geschichte, somit ist es auch nicht der theologische Blick auf Religion, der bedeutend ist, sondern die Einstellung der Bevölkerung, welche den Kern des sozialen Phänomens Religion ausmacht.

4. Max Weber: Religion und Veränderung

4.1 Erläuterungen

Die Beschäftigung mit Max Weber, genauer mit dem Verständnis von Webers Begriff von Religion und den verbundenen Konnotationen, muss sich anders gestalten als die vorigen Kapitel, die den Religionsbegriff von Karl Marx betrafen. Das hat einerseits mit der Menge an Text zu tun, die Weber über Glauben und Religion veröffentlichte, andererseits aber auch mit dem Aufbau der weberschen Texte an sich. Wo die Ursachen der Unterschiede liegen, ist nicht eindeutig, der zeitliche Abstand zwischen den beiden Theoretikern könnte eine Rolle spielen. Jede Leserin, die schon einmal ein Buch von Weber in der Hand hatte, kennt die besondere Art Webers zu schreiben. Komplexe Argumentationslinien, die sich hauptsächlich in den Fußnoten abspielen, gemischt mit Verbindungen und Antworten an andere zeitgenössische Wissenschaftler, hin und wieder auch ausführliche sprachwissenschaftliche oder theologische Beweisführungen, welche kaum mehr mit dem Ursprung der Argumente in Verbindung zu bringen sind. Allgemein kann gesagt werden, dass man Max Weber nur konzentriert und aufmerksam lesen kann. Wie bereits in der Einleitung beschrieben, muss hier eine gewisse Auswahl getroffen werden. Nicht jede Äußerung Webers zu Religion kann berücksichtigt und in der Genauigkeit analysiert werden, wie dies im vorigen Abschnitt geschah. Es ist methodisch sinnvoller, die argumentativen Grundlagen Webers zu betrachten und nachzuverfolgen und daraufhin Schlüsse auf die kollektive Bedeutung der Religion zu ziehen.

Dieses Kapitel soll, wie die vorangegangenen Kapiteln auch, mit einer historischen Kontextualisierung beginnen. Daraufhin soll eine Klärung einiger Prämissen im weberschen Denken folgen, bevor die eigentliche Textanalyse beginnt. Die Reihenfolge des Aufbaus ist wichtig für das Verständnis Webers und wird auch einige Bedeutung im theoretisch – vergleichenden Teil der Arbeit haben. Die Textanalyse wird, wie bereits erwähnt, größtenteils mittels Primärliteratur vonstatten gehen. Bei einem wichtigen Werk Webers muss jedoch eine Auswahl getroffen werden: „*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*“ wurde 1904/1905 erstmalig veröffentlicht und daraufhin in den „*Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*“ 1920 mit einigen, nicht unbedeutenden, Veränderungen wiederum veröffentlicht. Die bessere Wahl ist die Version von 1920, denn sie ist ausführlicher und stellt die Endfassung dar. Weiters ist auch sie es, die öfter zitiert und rezipiert wurde. Glücklicherweise befinden wir uns in der Lage, auf die deutschsprachigen Originale zurückgreifen zu können und nicht die teilweise problematischen Übersetzungen ins Englische verwenden zu müssen (Steinert 2010: 31ff).

4.2 Kulturkampf

Mit einiger Berechtigung kann gesagt werden, dass sowohl die marxischen als auch die weberschen Schriften bis zu einem gewissen Grad Kampfschriften sind. Erstere im Sinne einer proletarischen Revolution und eines philosophischen Disputes gegen die herrschende Lehrmeinung, zweite im Sinne eines intellektuellen Kulturkampfes. Heinz Steinert nannte diesen Kontext „*Bismarcks Kulturkampf*“ (Steinert 2010).

Es spricht einiges dafür diese Kulturkampf kurz zu erläutern, auch wenn Steinerts Buch dezidiert weberkritisch, wenn nicht gar weberfeindlich, ist. Allein der Titel, "*Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen*", zeigt dies deutlich. Dennoch ist der Ansatz, theoretische Schriften im Kontext ihrer Zeit zu sehen, in einer historisierenden Art, sehr wertvoll und sollte, ebenso wie bei dem Abschnitt über Karl Marx, beibehalten werden, weil dadurch neue Sichtweisen der Analyse erschlossen werden können⁶.

„[Protestantische Probleme und Debatten, [der Kaiserzeit] (...) werden unter dem Stichwort Kulturprotestantismus abgehandelt, worunter ein protestantisches Leben ohne Kirche, aber auf der Höhe der modernen Zeit, also unter Aufnahme der Erkenntnisse der Wissenschaft gemeint ist“ (Steinert 2010: 50).

Ohne auf den genauen historischen Werdegang der Situation einzugehen, kann allgemein gesagt werden, dass sich die Debatte als politischer Kampf innerhalb verschiedener protestantischer Strömungen abspielte, mit gleichzeitiger Ablehnung des Katholizismus als kulturell schwach oder unmodern (Hübinger 1994:291ff). Viele Leserinnen werden, sofern sie Max Weber im Grundriss kennen, die Bedeutung dieser historischen Phase für die Schriften des Theoretikers erkennen. Der Kulturkampf umfasste von protestantischer Seite auch die Beschäftigung mit der Evolutionstheorie Charles Darwins und einer Verknüpfung von Sozialwissenschaft und Theologie (ebd: 294).

Besondere Bedeutung für den Konnex zwischen Sozialwissenschaften und Theologie hatte eine Studie von Martin Offenbacher, in der dieser den Zusammenhang zwischen Konfession und Wirtschaftsleistung in einigen Regionen Deutschlands vergleicht (Offenbacher 1900). Max Weber positionierte sich klar als protestantischer Intellektueller. Ersichtlich ist dies unter anderem, da er die Offenbacher – Studie als Eröffnungsargument in seiner „Protestantischen Ethik“ nutzt (Weber 1988: 19). Die genannte Studie hat, was ihren Aussagewert betrifft, große methodische Probleme,

⁶ Der preußische oder protestantische Kulturkampf ist eine geschichtlich wichtige Periode, besonders im Hinblick auf die Entwicklungen in Mitteleuropa in den folgenden Jahrzehnten. Eine genaue Wiedergabe der Situation ist in diesem Text jedoch nicht möglich oder zielführend. Für weitere Lektüre empfiehlt sich Hübinger (1994).

was bereits in den 1950er Jahren herausgearbeitet wurde (Samuelsson 1964 [schwedische Erstveröffentlichung 1957]). In diesem Abschnitt ist dies jedoch nicht von besonderem Interesse, es geht hier darum eine ungefähre Positionierung von Weber in einer historischen Debatte vorzunehmen.

Besonders ein Name darf hier nicht fehlen: Ernst Troeltsch. Troeltsch war einerseits ein renommierter Theologe und andererseits ein enger Freund und Ratgeber Max Webers. Marianne Weber zählte Troeltsch in ihrer Biographie über Max Weber zu den „engen Heidelberger Freunden“ (Weber 1984: 346ff). Es handelte sich um eine persönliche und wissenschaftliche Freundschaft, die für Max Weber von großer Bedeutung war. Die methodischen, theoretischen, aber auch persönlichen Verbindungen der beiden wurden in der Fachliteratur zur Genüge nachgewiesen (Weber 1984; Schluchter und Graf 2005; Mommsen und Osterhammel 2013; Steinert 2010; Swatos 1976). Die ähnliche Ausrichtung der Arbeit der beiden Wissenschaftler führt sogar dazu, dass die These vom Zusammenhang protestantischer Sektenzugehörigkeit und Entwicklung kapitalistischer Strukturen, genauer kapitalistischer Mentalität, „Weber-Troeltsch-These“ (Schluchter und Graf 2005: 52) genannt wurde. Es ist aus heutiger Perspektive durchaus erstaunlich, zu sehen, dass Weber, heute ein Fundamental – Theoretiker der Soziologie, damals keine herausragende Bedeutung hatte, obwohl er durchaus bekannt war, war er doch nur ein Wissenschaftler in einer Gruppe von Experten⁷.

Neben den personellen Verflechtungen im protestantischen Kulturkampf ist auch die Verlagsbindung an den Tübinger Verlag Mohr Siebeck von Bedeutung (Hübinger 1994). Dieser Verlag, spezialisiert auf Theologie und Jura, gegründet 1800, war ein starker Vertreter des Protestantismus im erwähnten Kulturkampf und veröffentlicht bis heute viele der weberschen Schriften, einschließlich der Studienausgaben (www.mohr.de).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich Weber in einem persönlichen und institutionellen Umfeld befand, in dem der protestantische Kulturkampf bedeutsam und prägend war. Die Staatswerdung Deutschlands und der Kampf gegen eine als rückschrittlich empfundene katholische Kirche, waren für Weber und seine Kollegen im Lager der Protestanten von zentraler wissenschaftlicher Bedeutung und prägten Werk und Ausrichtung.

⁷ Eine übersichtliche Beschreibung, wie Weber vom deutschen Theoretiker, der beinahe in Vergessenheit geriet, zum Kanon wurde und welche Bedeutung Marianne Weber, J.F. Winkelmann und besonders Talcott Parsons in der "Wiederentdeckung Webers" hatten, findet sich im einleitenden Kapitel von Kieran Allans "Max – Weber. A critical Introduction" (2004).

4.3 Max Weber: Geschichte, Biographie und Biographen

Es herrscht kein Mangel an Biographien über Max Weber. Allein im Jahre 2014 erschienen (teilweise als Neuauflagen) drei Biographien über den deutschen Wissenschaftler. Die erste Biographie, jene welche die Basis dieses Abschnittes bilden wird, erschien bereits 1926, also nur sechs Jahre nach dem Tod Webers. Besonders diese Biographie von Marianne Weber war nicht unbedeutend für den hohen Bekanntheitsgrad, den Weber in den folgenden Jahrzehnten erreichen sollte. Interessant ist auch die Titelwahl der Biographien, denn sie zeigen die Vielseitigkeit, die Weber, auch als historische Persönlichkeit und nicht nur als Wissenschaftler, zugeschrieben wurde. Marianne Weber versah ihre Biographie mit dem Zusatz: „*Ein Lebensbild*“ (Weber 1984). Jene von Jürgen Kaube, erschienen im Frühjahr 2014: "*Ein Leben zwischen den Epochen*" (Kaube 2014). Die Neuauflage der Biographie von Joachim Radkau trägt den Titel "*Die Leidenschaft des Denkens*" (Radkau 2014) und den originellsten Zusatz hat wohl Dirk Kaesler gewählt: "*Preuße, Denker, Muttersohn.*" (Kaesler 2014). Diese kurze Aufzählung, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, soll vor allem eines zeigen: Die Bedeutung und Bewertung von Max Weber als historische und politische Persönlichkeit kann verschiedene Fokusse aufweisen. Was war Max Weber vor allem? Preuße? Verfechter der wertfreien Wissenschaften? Kulturkämpfer? Ein politischer Denker? Ein Mann, der seine eigenen psychischen Dämonen überwinden konnte?

Für diesen Text hat es wenig Sinn, die verschiedenen Biographien zu vergleichen um ein ausgewogenes Licht auf eine komplexe Person zu lenken, obwohl dies natürlich eine sehr fordernde und lohnende Aufgabe wäre. Der Fokus dieser Forschung soll auf Webers religiösen Aspekten liegen. Wo liegt die Verbindung von Webers wissenschaftlichen Forschungen und seiner religiösen Erziehung und seinen, bereits erwähntem, protestantisch – theologischen Umfeld? Ziel dieses Abschnittes soll es sein, einen Konnex herzustellen zwischen den Einflüssen, denen Weber unterlag und seinem religionssoziologischen Werk. Kurz: Eine Historisierung als Schlüssel zum Verständnis einer Gedankenwelt.

Die erste Biographie, jene von Marianne Weber, soll hierbei die Basis bilden. Die Wahl der ältesten Biographie, anstatt der Konzentration auf neuere, erfolgt aus einigen Gründen. Einer davon ist die zeitliche und persönliche Nähe. Für unsere Zwecke sind die Beschreibungen Mariannes von hohem Interesse, denn die emotionale Befindlichkeit Webers findet großen Platz in dieser Biographie. Weiters ist die zeitliche Nähe, man könnte sie fast Unmittelbarkeit nennen, mit der diese Biographie auf Webers Tod folgte, von Bedeutung, denn sie enthält stark den Zeitgeist des frühen 20. Jahrhunderts, der auch in Webers Werk eine Rolle spielt.

4.3.1 Elternhaus, Kindheit, Jugend

Weber wurde 1864, als erster Sohn von M. Weber Senior und Helene Weber, geb. Fallenstein, in Erfurt geboren. Die Zeit, in die Max Weber geboren wurde, war eine Zeit der Veränderungen, Veränderungen die besonders die Staatenbildung in einigen europäischen Großmächten betraf, gleichzeitig aber enorme Fortschritte im wissenschaftlichen Sektor bewirkte. In Italien und Deutschland begannen sich nationalistische Tendenzen zu verstärken, in Russland wurde das Periodensystem von Mendelejew entwickelt, Alfred Nobel führte die ersten erfolgreichen Tests mit Dynamit durch, Karl Marx veröffentlichte im letzten Drittel der 1860er Jahre das Kapital. Sowohl politisch, als auch in anderer Hinsicht waren dies Jahre der Umwälzung.

Webers Familie war sehr wohlhabend. Sowohl jene mütterlicherseits als auch jene des Vaters können zum Bürgertum gezählt werden. Marianne beschreibt die Familie Weber als „*Patrizierfamilie*“ (Weber 1984: 26). Die Familie Fallenstein war auch sehr wohlhabend, jedoch zudem sehr gebildet. Treffend beschreibt Kaesler die Familie Weber als „*Besitzbürgertum*“, die Familie Fallenstein als „*wohlhabendes Bildungsbürgertum*“ (Kaesler 2011: 22). Allgemein lässt sich feststellen, dass Max Weber nie an ökonomischem Mangel litt. Bedeutender ist aber die geistige Einstellung der Familien. Über den Großvater Fallenstein schreibt Marianne:

„Die Zeit erfüllt ihn ganz mit ihren teutonischen und freiheitlichen Idealen, er sammelt seitdem altdeutsche Sprachdenkmäler; gibt seinen Söhnen altdeutsche Namen, haßt alles »Wälsche« und befließigt sich im Verkehr derben Freimuts und »hahnebüchener Knorrigkeit«“ (Weber 1984:16)

Der Großvater war ein „*ethischer Rigorist*“ (ebd.: 19), der an die Macht des eisernen Willens und der Disziplin glaubte und gleichzeitig seine Kinder hart bestrafte:

So hielt er sie z.B. gegen Kopfschmerzen in der Morgenfrühe eigenhändig unter den kalten Strahl der Pumpe, ließ sie im Winter ohne warmes Unterzeug, in der glühenden Sommersonne ohne Hut laufen. (...) Unaufrichtigkeit, selbst bei den kleinen Töchtern bestrafte er mit schwerer körperlicher Züchtigung“ (Weber 1984: 20).

Soviel zum Großvater. Den erwähnten großen Reichtum der Familie Fallenstein brachte die Großmutter Webers in die Familie ein: Emilie Souchay. Souchay stammte aus einer alten und sehr reichen Hugenottenfamilie, die sich in Deutschland rückansiedelte. Ihr hervorragendstes Merkmal

war die Religiosität, die ihr Leben und die Erziehung der Kinder bestimmte (Weber 1984: 27).

Allgemein beschreibt Marianne Emilie Souchay mit großer Zuneigung als Frau, die Willenstärke und innere Güte kombiniert, und diese, immer mit einem religiösen Gefühl verbunden, an ihre Kinder weitergibt. Die Beziehung der Großeltern war aus heutiger Sicht jedoch auch ein wenig befremdlich. Es scheint, so deutet es Marianne zumindest an, keine große körperliche Nähe und Anziehung zwischen den Großeltern Webers gegeben zu haben. Emilie Souchay sei eher von der Art einer „Klosterfrau“ (ebd. 28) und findet eine Ehe als „*innige Freundschaft zwischen Mann und Frau*“ (ebd.), sie fühlte sich von Gott berufen, „*Helferin des Mannes und seiner Waisen*“ (ebd.) zu sein. Diese Eigenart findet aus einem besonderen Grund hier Erwähnung, denn sie scheint, Webers Beziehung zu Marianne und seine kultur-religiöse Einstellung im Gedanken haltend, wohl sehr prägend gewesen zu sein. Emilie schaffte es nicht, in dieser Beziehung glücklich zu werden, weil sie es nicht schaffte, den strengen Anforderungen ihres Mannes gerecht zu werden. Sie konnte mit dem „*ethischen Rigoristen*“ (Marianne verwendet diesen Begriff mehrfach für Friedrich Fallenstein) nicht kommunizieren und schaffte es nicht ihm ihre Gefühle mitzuteilen. Sie war unglücklich und dies schrieb sie in einem Brief nach dem Tod Friedrichs auch nieder: „*Der schwerste Kampf meines Lebens [ihre Ehe, Anm.] liegt (so wenigstens glaube ich) hinter mir*“ (ebd. 38). Allgemein scheint mir die Situation der Großeltern mütterlicherseits erwähnenswert, denn es erscheint, als ob sich diese problematische Paarbeziehung zwei Generationen später fortsetzt. Dieser Meinung ist auch Marianne Weber selbst, die beispielsweise über die Töchter Fallensteins und Souchays schreibt, sie hätten alle ein ähnliches (schweres) Schicksal erfahren in ihren Ehen (ebd. 39).

Dies galt auch für Helene, Max Webers Mutter. Die tiefe Religion der Mutter übernehmen die Töchter. Es ist eine andere Form der Religion wie jene väterlicherseits, eine wesentlich liberalere. Gleichzeitig wurden die Kinder sehr gut ausgebildet und hatten fordernden Privatunterricht. Diese Mischung aus liberaler Bildung und die devote Religion der Mutter waren nicht unproblematisch für die junge Helene. Marianne zitiert einen Brief der siebzehnjährigen Helene:

„Ich erinnere mich, daß ich früher oft lange Gespräche mit dem lieben Gott hatte, wo ich ihn um alles fragte und Antwort erhielt, ich höre die innere Stimme noch so genau, die mir antwortete. (...) Jeder macht sich ja eigentlich seine eigene Religion. Aber mir ist alles genommen worden durch die Stunden des Onkels [des Hauslehrers und Freundes der Familie, Anm.], der alles durch den Verstand erklären wollte und mich immer darauf hinwies, mit dem Verstande mir meine Religion zu machen; aber mit dem Verstande findet man keinen Glauben. Damals merkte ich nicht, was mir dabei verloren ging“ (Weber 1984:50).

Diese Zerrissenheit zwischen moralischen normativen Ansprüchen, die fast schon etwas von Selbstkasteiung haben und dem wissenschaftlichen, logischen Anspruch, ist fast schon etwas wie ein Leitmotiv der Familie Weber. Ein innerer Kampf, wenn man so will, der auch im späteren Werk von Max Weber nicht ohne Bedeutung war.

Die Geschichte der Familie Weber, also Max Webers Ahnen väterlicherseits, lässt sich schneller erzählen. Allgemein war die Familie Weber ein Patriziergeschlecht alten Schlages. Sehr wohlhabend, und geprägt von der „*herrschenden protestantischen Orthodoxie*“ (ebd. 61) im Gegensatz zur erwähnten liberalen Ausrichtung der Großmutter Souchay. In dieses Umfeld kommt Helene Fallenstein, nachdem sie sich mit Max Weber sen., dem Vater von Max Weber, verlobt. Helene passt sich stark an die neue Familie an, geprägt ist die Beziehung zwischen Frau und Mann von einer asymmetrischen Machtverteilung innerhalb der Ehe, ähnlich der zwischen Friedrich und Emilie. Helenes Einstellung ist „*eine allzueifrige Dienstwilligkeit und Unterordnung der Braut*“ (ebd. 62). Max Weber sen. ist zielstrebig und sehr politisch. Kein Demokrat, aber liberal. Die Zeit zu Beginn der Ehe verbringt die Familie in Erfurt, wo, so Marianne Weber, „*geistige Windstille*“ (ebd. 65) herrscht. Um sich geistig zu beschäftigen, beginnt Helene theologische Schriften zu studieren. Die ohnehin starke Religiosität im Haus festigt sich. Wird gar zum roten Faden im Leben der Familie, als Anleitung für das tägliche Leben. Gleichzeitig ficht die Mutter Max Webers durchwegs einen inneren Kampf aus:

„Helene mißt sich immer am Absoluten und verlangt sich in jeder Lage das Aeüßerste ab. Deshalb tut sie sich niemals genug und fühlt sich vor ihrem Gott immer unzulänglich“(ebd.: 69).

Ihr Mann hat dafür überhaupt kein Verständnis – er kann ihre Probleme nicht nachvollziehen. Eine zunehmende Entfremdung beider beginnt (ebd. 75). Max Weber sen. ist ein harter Mann, in mancherlei Hinsicht dem Großvater Fallenstein nicht unähnlich. Interessant ist die religiöse Einstellung von Weber sen., denn sie unterscheidet sich grundlegend von jener Helenes. Dirk Kaesler beschreibt die Einstellung treffend folgendermaßen:

„Max Weber Senior (1836-1897), kann als typischer Repräsentant eines staatskirchlich gefassten Protestantismus betrachtet werden, in zunehmender Nähe zum zeitgenössisch verbreiteten liberalen Freidenkertum stehend. Für den überzeugten preußischen Magistratsbeamten Max Weber Senior bewegte sich alle Religiosität immer bedenklich nah an Heuchelei“(www.literaturkritik.de).

Dieser Zwiespalt ist bedeutend. Max Weber wächst in einem Haus auf, das ganz klar von Religion und ihrer Auslegung geprägt ist. Gleichzeitig ist die väterliche Einstellung näher beim bereits erwähnten Kulturkampf, die Mutter aber glaubt an die heilende und prägende Wirkung von Glauben. Ein Zwist, der sich auch in Webers Werken manifestiert.

4.3.2 Max Webers Prägung

Marianne Weber widmet in ihrer Biographie der Jugend und dem Elternhaus des jungen Max Weber einen langen Abschnitt. Besondere Erwähnung findet hierbei die Mutter und ihre Rolle in der Familie. Der junge Max ist ein kränkliches Kind, mit leichten sozialen Problemen, besonders mit Gleichaltrigen. Er war „tief von dem Vorrecht der »Erstgeburt« durchdrungen“ (Weber 1984: 71). Max sah sich als Statthalter des Vaters, der jedoch kaum Zeit für ihn und den Rest der Familie hatte, da er viel Wahlkampf betrieb und häufig politische Gäste bewirtete. Die Rolle der Mutter, Helene, wird als umfassend und aufopfernd beschrieben. Sie war es, die trotz ständiger Schwangerschaft und großer Leistungsbereitschaft die Familie zusammenhielt. Die Bedeutung dieser prägenden weiblichen Figur für Max Weber wird kaum bestritten, allerdings ist es wohl Aufgabe der Psychologie eine tiefer gehende Analyse vorzunehmen, was das Verhältnis beider zueinander angeht. Mit dem Tod einer Tochter durch Diphtherie vertieft sich der Spalt zwischen Helene und Max Weber. Die Liebe beginnt zu zerbrechen und die Religion nimmt für Helene eine noch wichtigere Rolle ein. Neben der Religion ist auch die Politik ein wichtiger Faktor im Haus des heranwachsenden Max. Der Vater diskutiert und lädt politische Freunde und Partner oftmals ins Haus ein. Der erstgeborene Sohn wird schrittweise in diese politischen Diskurse eingeführt, ganz im Sinne des Vaters, seinen Sohn als Statthalter und Erbe heranzuziehen. Neben den politischen Gründen jener Zeit, verkehrten im Hause Weber auch wissenschaftliche Größen wie Dilthey und Mommsen (ebd.: 87). Die politische Ausprägung der Gäste ist fast durchwegs national-liberal. Max lernt in diesem Umfeld methodisches Denken. Marianne druckt in ihrer Biographie Briefe des jungen Max an seine Eltern ab, die sich lesen wie chronologische Protokolle von Vorkommnissen, aber ohne persönliche oder emotionale Schilderungen. Umso älter Max wird, desto stärker wird die Prägung durch den Vater, der die Jungen mit auf seine Reisen nimmt und dadurch wohl auch die Entwicklung der Kinder beeinflussen will. Neben diesen persönlichen Einflüssen sind Bücher besonders wichtig:

„Das Wichtigste in diesem reichen Knabenleben sind doch die Bücher. Max studiert früh aus eigenem Antrieb was ihm in die Hand kommt, vor allem Geschichtliches und die

antiken Klassiker, dazu Philosophie, in Sekunda Spinoza und Schopenhauer, in Prima vor allem Kant“ (ebd.: 98).

Früh beschäftigt sich Max auch mit den gesellschaftlich historischen Entwicklungen, auch hier wiederum in einer Art, deren Widerhall sich in späteren Werken finden wird. So schreibt er als nicht ganz sechzehnjähriger einen geschichtlichen Aufsatz, in dem er die „Geschichte der indogermanischen Nationen“ (ebd.: 100) analysiert. Grundsätzlich schreibt er gewissen Völkern deterministische Eigenschaften zu, die zum Zwist mit anderen Völkern und Rassen⁸ führen, besonders zwischen Orient und Okzident. Zwar ist es abwegig, von den Aufsätzen des 16jährigen Webers auf spätere Werke zu schließen. Zumindest aber zeigt dieses Beispiel, wie wichtig die häusliche Umgebung für Max Webers späteres Denken war.

Die folgenden Jahre, in denen Weber abturierte und daraufhin viele Seminare mit unterschiedlichen Themenschwerpunkten besuchte, waren für Max Weber sehr formend. Der ausgezeichnete Student schloss cum laude sein Studium der Rechtswissenschaften ab und entschied sich dann für eine wissenschaftliche Karriere, die ihm vor allem durch gute Kontakte des Vaters ermöglicht wurde. Er erhielt von dem berühmten „Verein für Socialpolitik“ den Auftrag, landwirtschaftliche Daten zu bearbeiten. Ziel dieser Studie, genannt Landarbeiter-Enquête, war es die Situation der Landbevölkerung in Ostpreußen zu erforschen und die Gefahr der polnischen Majorisierung einzuschätzen:

„Dass dem 28-jährigen Berliner Privatdozenten der Rechtswissenschaft Max Weber dieser Auftrag erteilt wurde, scheint sich der Mithilfe seines Vaters zu verdanken, der Mitglied der «Kommission zur Vorbereitung des Gesetzentwurfs betreffend die Beförderung deutscher Ansiedlungen in den Provinzen Westpreussen und Posen» des Preußischen Abgeordnetenhauses war“ (Kaesler 2011: 32).

Überhaupt ist die Kontaktnutzung ein wichtiger Punkt in Webers Biographie. Heute würde man das wohl „netzwerken“ nennen. Die erwähnte Studie war wichtig für Webers Karriere und trotz der politischen Ausrichtung der Studie auch ein wichtiger Meilenstein in der deutschen Sozialwissenschaft. Die wissenschaftliche Karriere Webers begann erst in diesem Moment.

Daraufhin entwickelte sich Webers Karriere sehr schnell, mit verschiedenen Professorenstellen in

⁸ Der Rassenbegriff war damals anders konnotiert, als er es heute ist, besonders in Anbetracht der nationalsozialistischen Rassenlehre. Trotzdem sei noch erwähnt, dass sogar in der Vorbemerkung der 1920 erschienen Version der Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie auf das große Potential von Rassenneurologie und Psychologie verwiesen wird (Weber 1988: 15–16). Ein Gedankengang also, den Weber wohl Zeit seines Lebens nie ganz aus den Augen verlor.

Berlin, Freiburg und Heidelberg. Die erste große Zäsur war die Erkrankung an Neurasthenie, einem Krankheitsbild, welches heute eher unter Depression bzw. Burn-Out eingeordnet wird. Für viele Biographen war gerade dieser Einschnitt, mit den folgenden Kuren und Reisen die wichtigste Etappe in Webers Leben. Angesichts der starken Wirkung des Elternhauses und des Umfeldes auf Max Weber, sowie der Ausrichtung der Arbeit soll die Erkrankung in dieser biographischen Beschreibung keine Rolle spielen. Überhaupt ist es inzwischen fraglich, wie wichtig die Erkrankung für die Entwicklung Webers Denken war (Kaesler 2011:76).

Weber blieb auch nach seiner (teilweisen) Gesundung ein sehr produktiver und engagierter Wissenschaftler und politischer Mensch, unter anderem als Mitgründer der DGS (Deutschen Gesellschaft für Soziologie).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es unmöglich ist Weber zu verstehen ohne sein geschichtliches und persönliches Umfeld und seine Erziehung zu verstehen. Der Reichtum seiner Familie, die ihm ein Leben ohne finanzielle Sorgen ermöglichte, die politische Ausrichtung des strengen Vaters, die Religiosität der Mutter, das Umfeld des Kulturprotestantismus, all das muss berücksichtigt werden, wenn man Weber nicht nur lesen, sondern verstehen will. Heinz Steinert bringt diese Problematik in Bezug auf Weber gut, wenn auch ein wenig grob, auf den Punkt:

„Man sieht: Die Historisierung hat zur Folge, dass der <klassische> Text und womöglich gleich der ganze verehrte <Gründervater> auf Lebensgröße zurückgefahren wird. (...) Wir können sie [die Texte Webers, Anm.] als Repräsentanten einer <Subkultur des Wissens> lesen und so in die Geschichte des Nachdenkens über Staat und Gesellschaft einordnen“ (Steinert 2010: 15).

4.4 Das Fundament des weberschen Religionsbegriffes

Im vorangegangenen Kapitel über den Religionsbegriff von Marx haben wir ausführlich die materialistische Theorie von Feuerbach beschrieben - ist sie doch die wichtigste Grundlage bei Marx. Bei Weber muss anders vorgegangen werden. Es ist zwar nicht so, dass Weber seine Theorie ohne Verweise oder Grundlagen schuf, ganz im Gegenteil, aber die Quellen sind vielfältiger und weniger leicht zu bestimmen. Ziel dieses Abschnittes soll es also sein, die Grundlagen, auf denen Weber ruht, kurz vorzustellen und zu zeigen, welchen Einfluss sie auf das Gesamtkonstrukt der Religionssoziologie im weberschen Sinne hatten.

Wie bereits erwähnt, lässt sich Weber nur im historischen Kontext verstehen. Den meisten

Leserinnen der „Protestantischen Ethik“ oder von „Wirtschaft und Gesellschaft“ werden die vielen Querverweise und Kritiken an anderen zeitgenössischen Autoren jener Zeit aufgefallen sein. Besonders jenen, die sich die Mühe machen, sich durch die Fußnoten zu arbeiten. Webers Werke waren in einen wissenschaftlichen Diskurs eingebettet, den viele der heutigen Leserinnen nicht mehr nachvollziehen können⁹. Diesen Diskurs zu klären und die wichtigsten Teilnehmer und ihre Ideen vorzustellen, wäre zwar allgemein von höchstem Interesse, aber im Rahmen dieser Forschung nicht zielführend. Hierbei sollen besonders jene Theoretiker¹⁰ Erwähnung finden, deren Ideen oder Handlungen nach Weber zentral für die Beweisführung seiner Theorie waren.

4.4.1 Martin Luther

Die Eckpunkte in Luthers Leben sind schnell genannt. Luther wurde 1483 in Eisleben, einer Stadt in Sachsen-Anhalt, geboren und starb 66 Jahre später in ebendieser Stadt (Korsch 2010). Bekannt wurde Luther für die durch ihn unabsichtlich ausgelöste Spaltung der katholischen Kirche, die weitreichende Konsequenzen hatte für die folgenden Jahrhunderte, besonders betreffend das Machtgefüge zwischen Kirche und Staat bzw. Fürstengeschlechtern. Bedeutenden Einfluss auf die Standardisierung der deutschen Sprache und den alltäglichen Sprachgebrauch hatte auch seine Bibelübersetzung. Für unseren Text bedeutender als diese hinlänglich bekannten Fakten sind aber Luthers theologische Ausführungen. Dankenswerterweise haben sich die protestantischen Theologinnen die Aufgabe gestellt, die lutheranische Theologie in eine der Laien verständliche Grundstruktur zu bringen. Diese besteht aus vier Pfeilern, von denen die anderen theologischen Gedanken abgeleitet werden (Brunotte 1946):

„Luthers reformatorischer Ansatz ist zunächst individualpsychologischer Art, insofern als die in der Kirche offerierten Gnadenmittel (Sakramente und sog. Werkgerechtigkeit) ihn nicht davon überzeugen konnten, ein von Sünde und Angst befreiter Mensch zu werden. Durch ein intensives Bibelstudium (Römerbrief) kam er zu der Erkenntnis, dass es sich bei der Gerechtigkeit Gottes nicht um eine an menschlichen Vergehen und Verdiensten orientierte Rechtsprechung handle, sondern um dessen gnädige (sola gratia) Zuwendung, indem die Sünde nicht mehr angerechnet wurde, nicht mehr in das Urteil einfließe, der

9 Genauere Beschäftigung mit den zeitgenössischen Opponenten oder Freunden Webers findet sich im bereits mehrfach erwähnten Buch von Heinz Steinert (2010).

10 Das Maskulin wird hier mit Absicht verwendet. Es handelt sich bei Webers wichtigsten Quellen ausschließlich um Männer.

Mensch vielmehr allein aufgrund seines Glaubens (sola fide) gerecht, d.h. freigesprochen werde. Dass man seine Befreiung von Schuld, wie das sog. Ablasswesen (Tilgung von zeitlichen Strafen, auch der von Verstorbenen) suggerierte, durch Einzahlung von Geld erwirken könne, musste dieser theologischen Erkenntnis geradezu Hohn sprechen. In seinem Rückgriff allein auf die Schrift (sola scriptura) wurde die traditionelle kath. Lehre in Frage gestellt“ (DB1: 1028)¹¹.

Die vierte Säule, Grundlage der anderen drei Säulen (sola gratia, sola fide, sola scriptura), ist solus Christus. Dies besagt, kurz erklärt, dass Jesus die Grundlage für Glauben ist, und zwar nur Jesus durch seinen Tod. Andere Beweise oder Glaubensfokusse, wie die Jungfrau Maria oder Heilige, sind unnötig. Es ist recht offensichtlich, dass es sich hierbei um grobe Unterscheidungen handelt, besonders im Vergleich zur katholischen Kirche.

Für Max Weber ist Luther wichtig, in der Protestantischen Ethik dient er als Vergleichsfigur für eine nicht zu Ende gedachte Modernisierung der Berufsethik, wie wir später noch im Detail sehen werden. Genau diese Berufsethik oder abstrakter, das Verhältnis zwischen Religion und dem Jenseits, sind die zentralen Punkte die Weber bei Luther anspricht. Er widmet ihm in der Protestantischen Ethik gar ein ganzes Kapitel, mit dem zweigeteilten Titel „Luthers Berufskonzeption. Aufgabe der Untersuchung“ (Weber 1988: 63–83). Allgemein lässt sich sagen, dass Luthers Berufskonzeption eine neue Qualität gegenüber der katholischen einnahm – der Beruf war gleichzeitig Gottesdienst und somit war die harte Arbeit im jeweiligen zugeteilten Beruf gleichzeitig ein Dienst an Gott:

*„Nur auf dem Felde und auf dem konkreten Platz, auf den ihn Gott kraft seines weltlichen Regimentes gestellt hat, kann der Christ gute Werke tun. Die Werke sind gerechtfertigt durch das Gebot und der Christ durch den Glauben, in dem er sie tut. Bei Luthers zugespitzten Sätzen von der stubekehrenden Magd, dem verrußten Schmied, der windelwaschenden Hausfrau, die mit ihrem Werk einen Gottesdienst verrichten, wird man nicht daran denken dürfen, daß diese Werke auch von Heiden und Ungläubigen getan werden können (...)“
(DB2: 3687- 3686).*

Interessant ist die logische Abfolge die dieser Berufskonzeption zu Grunde liegt. Ausgehend vom Gedanken sola scriptura, also der Berufung der Glaubensgrundsätze der Schrift, hat Luther den

11 Die Zitate mit der Abkürzung DB sind direkt aus der Bibliothekssoftware "Digitale Bibliothek" entnommen. Genaue Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.

ersten Paulusbrief an die Korinther (Lüttich 1999) als Hauptgrundlage für seine Einstellung zum Umgang mit Arbeit und Berufung genutzt. In diesem schreibt Paulus, unter der Überschrift: „*Gottes Ruf und der Stand der Berufenen*“, dass jeder in der Berufung bleiben solle, die Gott ihm zugewiesen hat. Und wenn jemand als Knecht auf die Welt kommt, so solle er sich nicht sorgen, sondern dort bleiben wo er ist und das Beste daraus machen.

Ausgehend also von solus Christus, dem Beispiel Jesu, welches sich durch die sola scriptura, dem Wort Gottes (der Bibel), erschließen lässt, kann der Mensch sein Christsein nur beweisen, in dem er der sola fide, also dem wahren inneren Glauben, folgt. Die nächste logische Frage ist: Woran erkenne ich, dass mein Glaube richtig ist? Woran erkenne ich, dass ich genug glaube? Nun, in einer redundanten Argumentationsschleife: Durch das Glück im Beruf, der ja von Gott zugewiesen wurde.

Vergleichend mit der katholischen Lehre, wo gute und schlechte Taten die Gläubigkeit bestimmen, und die schlechten von der Beichte aufgehoben werden können, haben wir hier, besonders durch das Konzept der sola fide, eine komplett neue Ausrichtung. Es sind nicht die guten Taten, die einen ins Paradies bringen. Man kann sich das Paradies nicht durch Mildtätigkeit (oder Ablasskauf) erwerben, sondern es wird alleine vom eigenen Glauben bestimmt. Die Feststellung, ob der eigene Glaube stark genug ist, muss aber ständig wiederholt werden: Erfolg im eigenen Beruf, der ja ein Messgrad der eigenen Gläubigkeit ist, kann ja auch zeitlich begrenzt sein und muss somit immer wiederholt werden.

Dieser Gedanke mag zu Beginn nicht besonders einleuchtend sein, ist aber von enormer Bedeutung um Max Webers Verständnis von Religion, Glauben und deren Zusammenhang mit der historisch-soziologischen Entwicklung rekonstruieren zu können. Nicht besprochen werden kann hier auch die nächste bedeutende Frage, nämlich wie viel der theologischen Gedankengänge wirklich im alltäglichen Leben der Gläubigen ankam. Max Webers Einordnung des Protestantismus lutheranischer Prägung fällt aber, wie bereits erwähnt, in Bezug auf seine Suche nach der Bedeutung der Religion für die moderne Gesellschaft, zwiespältig aus. Für Weber ist Luther im eigentlichen Sinne noch Traditionalist (Weber 1988: 74–77). Das hat vor allem damit zu tun, dass Luther den Radikalismus der oben genannten Argumentation selbst wieder entschärft, so war für ihn der Vorsehungsgedanke, wie wir ihn beim Calvinismus noch kennen lernen werden, zwar Bedeutsam, aber nicht alleinig entscheidend.

4.4.2 Johannes Calvin

Calvin war ein Reformator, hauptsächlich im schweizerischen Genf tätig, und gilt als zweite Generation der Reformation, nach dem bereits erwähnten Martin Luther sowie Philipp Melanchthon und Huldrych Zwingli, die als bekannteste Vertreter der ersten Generation genannt werden (Barth 1995: Kap. 2). Calvin kam 25 Jahre nach Luther auf die Welt und war, wie die folgenden Erklärungen veranschaulichen werden, stark von Luther geprägt und übernahm einige der theologischen Gedankengänge Luthers, wenn auch seine Ausrichtung allgemein härter war. Weber selbst geht sogar so weit, den strengen Calvinismus *„die schlechthin unerträglichste Form der kirchlichen Kontrolle des einzelnen, die es geben könnte“* (Weber 1988: 19), zu nennen.

Theologisch gesehen geht Calvin davon aus, dass es eine (für den Menschen) unüberwindbare Schranke zwischen den Menschen und Gott gibt. Diese Schranke ist Folge der Erbsünde, ein Gedanke, der auch im Katholizismus seit Augustinus von Hippo vertreten wird (Lüttich 1999: Römer 5). Adam brachte die Sünde in die Welt und gab sie allen seinen Nachkommen weiter. Diese Trennung vermag natürlich nur Gott aufzuheben, und zwar durch seinen Sohn, Jesus. Wenn der Mensch an Jesus glaubt, wird er errettet. Hier haben wir wiederum eine Reminiszenz an sola fide, welches Luther postulierte und an das solus Christus, denn nur durch die Göttlichkeit Jesu war es möglich gerettet zu werden. Durchaus auch Gedankengänge die Luther bereits vorher formulierte. Es gibt jedoch einen, für uns relevanten, gewichtigen theoretischen Unterschied zwischen den beiden:

„Als weiteres wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen reformierter und lutherischer Theologie wird häufig die Lehre von der Prädestination (Gnadenwahl) genannt(...). Tatsächlich spielt dieses theologische Lehrstück bei Calvin eine hervorragende Rolle. Von seiner Überzeugung der absoluten Souveränität Gottes her war die Prädestination für ihn vollendeter Ausdruck der jede menschliche Leistung ausschließenden Rechtfertigung allein aus Glauben. Ist die Ausformung der Prädestinationslehre bei ihm auch christozentrisch angelegt, so muß doch gefragt werden, ob Calvin dieses theologische Problem voll befriedigend gelöst hat; er entgeht nicht der Gefahr, ohne sichere biblische Grundlage über die Erwählung zur Verdammnis (Reprobatio) zu spekulieren. Seine Nachfolger haben die Reprobationslehre vollends systematisiert und damit das Zeugnis von der Gnadenwahl Gottes schwer beeinträchtigt“ (DB3: 590f).

Wie zuvor gezeigt spielt die Gnadenwahl, zumindest im Prinzip, auch bei Luther eine Rolle spielt. Diese ist jedoch nicht zu vergleichen mit jener im Calvinismus. Die theologische Frage: Wie zeigt sich meine christliche Gesinnung, beantwortet Calvin mit der Totalität Gottes. Das klingt im ersten Moment ungewöhnlich, grenzt es sich doch stark vom Grundgedanken im Katholizismus ab, dass der Mensch an seiner Wahl arbeiten kann. *Sola gratia*, die Zuwendung Gottes an uns, ist die einzige Möglichkeit gerettet zu werden.

Hier liegt der wichtigste Punkt: Nicht unsere Zuwendung an Gott ist relevant, sondern Gottes Zuwendung an uns. Der Mensch ist zu fehlerhaft, die Kluft zwischen Gott und uns zu groß, als dass der Mensch, egal wie er sich verhalten möge, diese überbrücken könnte. Hinzu kommt, dass es auch keine Beichte als Entlastung mehr gibt. Um eine Analogie zu ziehen: Der Erfolg im Leben ist das Symptom, das Gottes Willen zeigt. Wie Erfolg gemessen wird, übernimmt Calvin von Luther, nämlich durch den Erfolg im eigenen Beruf. Nun, dass Erfolg im Beruf nicht ausschließlich vom Zufall abhängt, dürfte auch den Reformatoren und den Gläubigen klar gewesen sein – eine problematische Paradoxie. Während der Katholizismus die Fehlerhaftigkeit der Menschen *ex ante* entschuldigt, und durch die Beichte ein Sakrament bereitstellt, welches die Entlastung ritualisiert, geht der Calvinismus davon aus, dass die Fehlerhaftigkeit an sich unvermeidbar ist und nicht entschuldigt werden kann. Gott kann demzufolge nicht verzeihen, denn Gott ist umfassend und weiß bereits vorher, was passieren wird. Im Folgeschluss bedeutet dies, dass was passiert bereits verziehen ist, ansonsten aber nicht verziehen werden kann. Die zweite Paradoxie, jene des freien Willens, der durch diese Argumentation völlig entkräftet wird, sei hier nur angeführt. Die beiden Paradoxien stehen in einem Verhältnis zueinander, das zumindest logisch problematisch ist. Wenn sich unsere Bestimmung durch unseren Erfolg zeigt, gleichzeitig aber der Erfolg vorherbestimmt ist, aber in der materiellen Welt durch Arbeit erworben werden kann, so gibt es für die Gläubigen nur begrenzte Möglichkeiten darauf zu reagieren.

Die erste Möglichkeit wäre, sich treiben zu lassen. Wenn Gott alles weiß und alles vorhersieht, dann hat die menschliche Handlung keinerlei Bedeutung, denn sie ist nicht intentional, sie kann es gar nicht sein. Dies ist aber aus anderen Gründen nicht möglich. Vorher wurden kurz die Sakramente erwähnt, besonders die Beichte führt zu einer Externalisierung der Schuld. Das Wissen um die eigene Fehlerhaftigkeit wird mit dem Geistlichen geteilt, der sie im Namen Gottes tilgt. Die eigene Unvollkommenheit wird verziehen und akzeptiert. Die Anhänger des Calvinismus müssen aber einen anderen Weg finden um mit ihrer Schuld umzugehen, denn sündenfreies Leben wird auch ihnen nicht möglich gewesen sein. Besonders wenn man bedenkt wie streng die Regelung der sozialen Ordnung im Calvinismus war, so kann es wohl leicht passieren, dass diese moralischen Regeln gebrochen wurden. Also bleibt nur folgendes: Der Mensch sündigt oder hat zumindest

sündige Gedanken, diese könnten eine Manifestation von Gottes Ungnade sein, wenn aber gleichzeitig erfolgreiche Arbeit im Beruf eine Art ist, wie Gott uns seine Gnade zeigt, dann kann Erfolg im Beruf nur ein Zeichen von Gottes Gnade sein. Die Externalisierung der eigenen Schuld ist also die materielle Manifestation des Wohlstandes. Dieser Gedanke ist zentral für das Verständnis der weberschen Theorie.

Ein weiterer Gedankengang, der im obigen Zitat angeführt ist, muss noch kurz besprochen werden. Wenn man das Konstrukt der Gnadenwahl ernst nimmt, dann muss in logischer Folge auch so etwas wie eine Ungnadenwahl existieren. Die Gnade Gottes zeigt sich in den beruflich erfolgreichen Menschen. Wie zeigt sich dann die Ungnade? Logischerweise in den beruflich nicht Erfolgreichen. Die Einheit, mit der Erfolg im Beruf gemessen wird, ist wohl monetärer Reichtum, also sind die Armen jene die von Gottes Gnade ausgeschlossen sind. Es ist klar, dass dieser Gedanke im täglichen Leben der Christinnen nicht in dieser Radikalität gelebt werden konnte. Gerade eine Religion wie das Christentum, dessen Zielgruppe zu Beginn Sklaven und die untersten Klassen der Gesellschaft waren, kann eine solche deterministische Einordnung nicht durchführen, ohne an Autorität zu verlieren. Gerade wenn man das sola scriptura Prinzip beherzigt: „*Denn der Herr hört auf die Armen, er verachtet die Gefangenen nicht*“ (Lüttich 1999:Psalmen 69,34). Auch wenn die theologische Debatte nicht mit der Realität der gläubigen Bevölkerung übereinstimmen muss, und dies ist ein Problem, welches sich durch Webers Argumentationslinie zieht, bleibt trotzdem die Tatsache, dass dieses Prinzip des Glaubens, zumindest für den Calvinismus, zentral ist und wohl auch Auswirkungen auf das Leben der Menschen hatte.

Allgemein lässt sich sagen, dass der Calvinismus durchaus radikale theologische und praktische Änderungen in die theologischen Debatten eingebracht hat. Dass diese nicht frei von Paradoxien und Belastungen für die Gläubigen sind, sollte die kurze cursorische Beschreibung der letzten Seiten gezeigt haben. Paradoxien die übrigens auch im Katholizismus und anderen protestantischen Sekten zu finden sind, wenn auch in andern Ausprägungen. Welche Rolle die calvinistische Theologie für den Religionsbegriff Webers bedeutet, werden wir später noch im Detail sehen.

4.4.3 Richard Baxter

Der nächste zu besprechende, der Allgemeinheit weniger bekannte Theologe, der in diesem Zusammenhang besprochen werden soll ist Richard Baxter. Historisch gesehen haben wir hier wieder einen Sprung, denn Baxter wurde 106 Jahre nach Calvin, im Jahre 1615, im englischen Shropshire geboren und starb 76-jährig in London (DB2: 3210). Auch wenn wohl mit einigem Recht behauptet werden kann, dass Baxter im Verhältnis zu Luther und Calvin eine geringere, wenn

auch nicht gänzlich unbedeutende, Rolle in der Geschichte der reformierten Kirchen spielt, so ist es doch von hohem Interesse sich die Werke und Gedanken dieses Mannes anzuschauen. Für Weber war Baxters „Christian Directory“ (Baxter 2010) ein klassisches Beispiel puritanischer Ethik, welche in Folge zur Entstehung kapitalistischer Strukturen führte. Einen Punkt, der im späteren Verlauf der Arbeit noch genauer besprochen werden wird. Das hängt auch mit der Schreibweise und der Zielgruppe der „Christian Directory“ zusammen, in dem es sich um ein Handbuch für das praktische Leben handelte, also eine Anweisung, wie ein Calvinist zu Leben habe.

Ein weiterer Punkt über Baxter im Verhältnis zu den beiden vorher genannten Theologen muss noch genannt werden. Luthers Gedanken gelten schon allein aus historischer Kontextualisierung als radikal, brach er doch ein fast schon totalitäres moralisch-theologisches Monopol der katholischen Kirche in Europa. Calvin hat aufgrund seiner Auslegung der Religion als Instrument der sozialen Ordnung auch als radikaler Theologe zu gelten, Baxter hingegen war eher gemäßigt. Weber nennt ihn in der protestantischen Ethik gar „milde“ (Barth 1995: 96) im Verhältnis zu anderen Theologen seiner Zeit.

Auch Baxters Theologie lässt sich in vier wichtige Säulen einteilen, beziehungsweise durch diese vier Pfeiler von anderen calvinistischen Auslegungen früherer Theologen unterscheiden:

„As summarized by Thomas W. Jenkyn, it differed from the Calvinism of Baxter's day on four points: (1) The atonement of Christ did not consist in his suffering the identical but the equivalent punishment (i.e., one which would have the same effect in moral government) as that deserved by mankind because of offended law. Christ died for sins, not persons. While the benefits of substitutionary atonement are accessible and available to all men for their salvation; they have in the divine appointment a special reference to the subjects of personal elation. (2) The elect were a certain fixed number determined by the decree without any reference to their faith as the ground of their election; which decree contemplates no reprobation but rather the redemption of all who will accept Christ as their Savior. (3) What is imputed to the sinner in the work of justification is not the righteousness of Christ but the faith of the sinner himself in the righteousness of Christ. (4) Every sinner has a distinct agency of his own to exert in the process of his conversion. The Baxterian theory, with modifications, was adopted by many later Presbyterians and Congregationalists in England, Scotland, and America (Isaac Watts, Philip Doddridge, and many others)“ (Herzog und Schaff 2011)¹².

12 Das folgende Zitat stammt aus "New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge" (Herzog und Schaff 2011). Unter <http://www.ccel.org> findet sich die komplette Enzyklopädie digital aufbereitet.

Das obige Zitat ist recht komplex, passend zur Komplexität dieser theologischen Diskurse. Trotzdem ist es für uns sinnvoll, die Gedanken Baxters kurz aufzubereiten und zu strukturieren. Wir werden später noch sehen, dass Weber selbst solcherlei Wissen zum großen Teil voraussetzt.

Wir sehen bereits beim ersten Punkt, dass sich der Calvinismus Baxters weicher gibt als jener von Calvin selbst. Christus starb nicht für Menschen, sondern für Sünden. Die Tilgung der kollektiven Sünden der Menschen ist kein Akt der Aufhebung, sondern die Möglichkeit der Aufhebung für die Menschheit. Das Leiden Christi, im Sinne von körperlicher und geistiger Agonie, ist keine Möglichkeit ihre eigenen Sünden zu tilgen. Hier muss man auch die frühneuzeitliche mönchische Form der Buße betrachten: die Selbstkasteiung oder *castigatio* (lat. in etwa: Züchtigung). Diese Form der Sündentilgung war im Mittelalter und bis in die frühe Neuzeit sehr verbreitet. Es handelt sich hierbei um Entbehrungen wie sehr hartes Fasten, Einsamkeit oder auch körperliche Strafen die sich die Gläubigen (die Praxis wurde nicht nur vom Klerus betrieben) selbst zufügen, beispielsweise in dem sie sich geißeln, also selbst auspeitschen. Für heute lebende Personen mag dies sehr befremdlich klingen, aber besonders der katholischen Bevölkerung war dies damals keineswegs fremd. Baxter geht davon aus, dass diese Form der Erwehlung, also der Tilgung der Sünden durch materielle Entbehrung, dem Menschen in dieser Form nicht zur Verfügung steht. Alternative Buße („*substitutionary atonement*“) stehen den Menschen jedoch durchaus zur Verfügung und können ein Gefühl des Glückes oder gar ekstatischer Zustände („*elation*“) hervorrufen. Jetzt kommt ein fundamentaler Punkt: Während die katholische Form der Buße meist eine interpersonelle Note hat, denn die Beichte wird dem Priester abgegeben, die guten Taten müssen den Mitmenschen helfen, sogar die erwähnte Kasteiung wurde zum Teil in Gruppenprozessionen durchgeführt, handelt es sich bei der calvinistischen Buße um eine persönliche Reinigung. Wir haben festgestellt, dass besonders der Calvinismus Gott noch weiter vom Menschen enthebt, Gott wird größer, abstrakter und unverständlicher. Diese Tendenz ist bei Baxter auch stark vorhanden, denn die Buße als psychischer Akt ist eine rein persönliche Angelegenheit, bei dem es nur um Gott und die Gläubige geht, nicht aber um eine zeremonielle Reinigung. Durch den Bruch mit der materiellen symbolischen Buße wird ein höherer Grad der Abstraktion erreicht, der bei Weber noch eine wichtige Rolle spielen wird. Warum soll aber Baxters Calvinismus „weicher“ sein? Dies ist vor allem dadurch zu erklären, dass die Gnadenwahl eigentlich allen zur Verfügung steht. Die Unsicherheit die bei Calvin als Belastung gesehen werden kann, ist bei Baxter eine Chance, denn sie bietet die Möglichkeit durch Buße die eigene Erwehltheit zu erkennen. Jede gläubige Person könnte prinzipiell erwählt sein.

Dazu passt auch der zweite Punkt: Die Erwehltheit ist keine Frage des Glaubens an sich, sondern ist bereits festgelegt. Dies entspricht der Abstraktion Gottes: der allmächtige Schöpfer weiß alles, warum sollte er also nicht bereits wissen, wer erwählt ist? Dies ist auf dem ersten Blick sehr ähnlich

der calvinistischen Gnadenwahl. Aber auch in diesem Fall ist die Auslegung Baxters eine andere als jene Calvins. Der Mensch kann Gott nicht verstehen, wenn aber Gottes Willen unverständlich ist, dann kann auch nicht mit Sicherheit gesagt werden, wer erwählt ist. Wenn man Christus von ganzem Herzen als Retter („*savior*“) akzeptiert, dann ist auch noch am Sterbebett, nach einem Leben ohne Glauben eine Erlösung möglich. In diesem Punkt versucht Baxter auch dem Fehler zu entgehen, den Calvin beging: die doppelte Prädestination, also die Wahl der Erwählten und die Wahl der Verdammten. Für Baxter existiert die Wahl der Verdammten in dieser Form nicht, prinzipiell steht jedem die Möglichkeit der Rettung („*redemption*“) zur Verfügung. Wenn dieser Gedanke zu Ende gedacht wird, dann zeigt sich seine Bedeutung. Im klassischen Calvinismus muss der arme, wenig erfolgreiche Mensch davon ausgehen, dass seine Erfolglosigkeit ein Zeichen der Nicht-Erwählung ist, in der baxterianischen Ausprägung gibt es eine solche doppelte Prädestination nicht. Dies ist ein gewichtiger Unterschied, denn es ermöglicht der Gläubigen, auf das Himmelreich zu hoffen. Nicht ganz ohne Begründung stuft Weber Baxter als weicher ein, zumindest im Verhältnis zur Theologie von Calvin.

Der dritte Punkt ist verbunden mit dem Prinzip der *sola fide*. Die Gerechtigkeit Christi ist nicht an sich der Grund für die Erlösung, sondern der Glaube der Menschen an diese Gerechtigkeit ist der Schlüssel um erlöst zu werden. Das mag im ersten Moment ein wenig unverständlich klingen, zeigt aber fast schon exemplarisch einen wichtigen Unterschied zur katholischen Glaubenslehre. Der gütige Gott im Katholizismus bleibt ein gütiger Gott, egal ob der Mensch, der zu Gott findet, eine Räuberin ist oder eine Nonne. Die Güte Gottes (zumindest des neutestamentarischen Gottes) wird vorausgesetzt. Im Calvinismus spielt diese Güte eine gänzlich andere Rolle. Wenn Gottes Gnade nur durch die Gläubigkeit der Menschen gezeigt wird, ist es an sich bedeutungslos, ob diese Gnade wirklich existiert, relevant ist nur der Glaube an diese Gnade. Natürlich ist dies für die calvinistische Bevölkerung eine zusätzliche Bürde, denn im Verhältnis zum katholischen Gott, der auch in Bildern und Altären als gütiger, verzeihender Vater gezeigt wird, hat Gott im Calvinismus kein Gesicht. Diese Form der materiellen Darstellung Gottes kann übrigens auch als Beispiel der zusätzlichen Abstraktion Gottes im Calvinismus verstanden werden.

Der letzte Punkt ist eine argumentative Bekräftigung der Aussagen, die bereits im Punkt zwei angesprochen werden. Jeder Sünder hat eine klare Agenda der Sündentilgung oder Hinwendung zu Gott („*conversion*“). Nun stellt sich die Frage, wo die Gläubigen denn diese Agenda finden sollen? Die Antwort ist, immer den reformierten Prinzipien der Abstraktion und Internalisierung folgend: in sich selbst.

Zusammenfassend lässt sich über die Theologie Baxters sagen, dass sie den reformatorischen Prinzipien folgt, aber gleichzeitig, im Verhältnis zum viel strengeren Calvinismus, einige

Erleichterungen bringt. Besonders die Ablehnung der doppelten Prädestination ist von großer Wichtigkeit. Gleichzeitig muss aber gesagt werden, dass auch der Calvinismus baxterianischer Prägung (wie wohl jede Glaubensrichtung) nicht frei von Paradoxien und Widersprüchen ist. Ein Beispiel dafür wäre gerade diese Gnadenwahl, die bei Baxter zwar nur positiv sein will, aber gleichzeitig in logischer Folge auch negativ sein kann. Denn wie sonst ist der materielle Erfolg weniger zu erklären, bei gleichzeitiger Erfolglosigkeit vieler? Besonders diese Widersprüche sind aber für Weber später von großer Bedeutung, denn sie, so die webersche Theorie, verändern das Verhalten der Menschen.

Die letzten Seiten waren wahrscheinlich für viele Leserinnen dieses Textes sehr ermüdend. Die hohe Abstraktion der theologischen Gedankengänge ist manchmal schwer nachzuvollziehen, selbst wenn sie so vereinfacht wie hier dargestellt wird. Und doch ist die Darstellung, zumindest der Gedanken dieser drei Männer, für das Verständnis Max Webers unerlässlich. Weber setzt die Kenntnis über diese Thematik schlichtweg voraus und darum ist sie für den logischen Aufbau der Erklärung über den Begriff von Religion nötig. Ebenso wie es unmöglich ist ein tiefes Verständnis von der marxistischen Theorie zu erlangen, ohne Kenntnisse über Materialismus, Dialektik und Zeitgeschichte zu besitzen, ist bei Weber die Theologie der Reformatoren zentral. Ein großer Kritikpunkt ist dies auch im universitären Betrieb, wo, falls Klassiker überhaupt gelesen werden, eine handfeste Fundierung in Philosophie und Zeitgeschichte fehlt.

4.5 Wirtschaft, Gesellschaft, Religion

4.5.1 Analytische Vorgehensweise

Es ist notwendig zu verstehen, dass Religion für Weber, ebenso wie für Marx, kein isoliertes Phänomen ist, sondern verbunden mit allen anderen gesellschaftlichen Bereichen. Dies ist wohl auch Teil der Denkweise, die dazu führte, dass Weber zum Klassiker wurde, der er nun ist. Die folgenden Analysen werden, wie bereits in den einleitenden Seiten erwähnt, von verschiedenen Quellen stammen¹³, besonders aber von der bereits mehrfach zitierten „Protestantischen Ethik“ in den Gesammelten „Aufsätzen zur Religionssoziologie“ (Weber 1988) und den Bänden „Religiöse Gemeinschaften und Gemeinschaften“ aus der historisch-kritischen Studienausgabe (Mommsen et al. 2009; Kippenberg und Weber 2005). Es wird sich also durchwegs um Schriften aus dem

13 Der Mohr Siebek Verlag hat, dem Jubiläumsjahr 2014 gedenkend, die historisch-kritische Ausgabe von Wirtschaft und Gesellschaft (6 Bände) neu zusammengestellt und im Jubiläumsformat verkauft. Auf diese aktuelle Auflage werden die Zitate aus WuG (Wirtschaft und Gesellschaft) basieren.

Spätwerk handeln.

Bei Weber ist es gewissermaßen schwerer und leichter zugleich, den Kern seines Religionsbegriffes herauszuarbeiten. Erstens weil er mehr schrieb, was aber gleichzeitig auch von Vorteil ist. Die Masse an Aussagen und Schriften zur Religion darf nicht die Verbreiterung oder Verwässerung der Forschungsfrage bedingen. Die beste Lösung scheint, einige ausgewählte exemplarische Zitate zu bearbeiten und mit dem vorher beschriebenen theologischen Gedanken zu verbinden. In diesem Zusammenhang muss auch gesagt werden, dass Weber, im Gegensatz zu Marx, sehr methodisch arbeitete. Wenn auch die Argumentation von Weber manchmal sehr verworren ist, so ist doch die begriffliche Klarheit und Aussagekraft durchwegs hoch.

Es soll versucht werden, möglichst nah an den Originalquellen zu arbeiten. Gleichzeitig wird sich eine gewisse Verwendung von Sekundärquellen nicht vermeiden lassen. Wenn auch die drei am häufigsten besprochenen Theologen bereits behandelt wurden, befand sich Weber im Kontext einer historischen Debatte mit vielerlei Querverweisen zu anderen Autoren seiner Zeit und auch anderen historischen Persönlichkeiten, besonders was Kapitel in der Protestantischen Ethik betrifft. Diese komplett unbeachtet zu lassen, würde der Qualität der Forschung schaden.

Die Struktur der folgenden Analyse soll thematischen Gruppierungen folgen. Prinzipiell wären auch andere Strukturen möglich, beispielsweise die einzelnen Werke zu besprechen oder eine chronologische Einteilung. Da jedoch die meisten seiner Spätwerke editiert wurden und die meisten seiner frühen Werke hier weniger relevant sind, scheint eine thematische Aufteilung sinnvoll.

4.5.2 Das Wesen der Religion

Weber beginnt seinen Abschnitt zur Religiösen Gemeinschaft in Wirtschaft und Gesellschaft (Kippenberg und Weber 2005) mit einer programmatischen Aussage:

„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 – vom „Sinn“ - aus gewonnen werden kann, da der äußere Ablauf ein höchst vielgestaltiger ist“ (ebd.: 1).

Worum geht es also bei Religion? Für Weber ist es ein Phänomen von großer Komplexität, eine Form des Gemeinschaftshandelns, die nicht durch die äußeren Manifestationen dieses Phänomens verstanden werden kann. Der aufmerksamen Leserin wird hier schon ein großer Unterschied zu Marx auffallen. Nicht die Beobachtung des religiösen Handelns an sich kann zum Kern der

Religion führen – dazu ist das Phänomen einfach zu komplex („höchst vielgestaltig“) - sondern es muss um die Erschließung des Sinns gehen. Gemeint ist hier nicht ein kollektiver Sinn, sondern ein subjektiver, ein persönlicher. Wobei das nicht, und das werden die folgenden Seiten noch zeigen, ausschließt, dass ein kollektiver Sinn persönlich inkorporiert wird. Die Frage, ob Weber mit seiner Herangehensweise an Religion Recht oder Unrecht hatte, bleibe hier unbeantwortet.

Die Religion ist eingebunden in eine Form des Gemeinschaftshandelns, sie lässt sich also nur in Verbindung zu anderen gesellschaftlichen Phänomenen verstehen. Weber versucht, stark vereinfacht ausgedrückt, den Sinn hinter und in Religion zu verstehen. Dieser Sinn speist sich aber keineswegs nur aus religiösen Dogmen, sondern steht in Verbindung zu anderen gesellschaftlichen Kräften. Es ist kein Zufall, dass Weber sein Hauptwerk *Wirtschaft und Gesellschaft* nannte. Denn besonders die Wirtschaft spielt eine wichtige Rolle im Verständnis von Religion. Dieser Gedanke scheint im ersten Moment nicht plausibel, besonders aus der Sicht einer Mitteleuropäerin im Jahre 2015. Bei genauerer Betrachtung ist es aber folgerichtig, die Wirtschaft in die beschriebene Suche nach Sinn mit einzubinden. Wenn sowohl die Formen der materiellen Produktion, als auch die Formen des Glaubens wichtige gesellschaftliche Elemente bilden, dann ist es nur folgerichtig, dass sie sich gegenseitig bedingen. Die Grundfrage ist aber, wie diese Einflussnahme vonstatten geht und wie sie helfen kann, den Kern der Religion zu bestimmen.

Charakteristisch für Webers Denkweise ist hier die Vorbemerkung zu den *Gesammelten Werken der Religionssoziologie*, beziehungsweise der Aufbau der Argumentation. Bei einem Werk über den Einfluss der Religion auf die moderne Welt würde man sich in der Vorbemerkung auch einige Beschreibungen zu Religion erwarten. Nun, das Wort Religion kommt in dem 16-seitigen Abschnitt kein einziges Mal vor. Das Adjektiv „theologisch“ einmal, in einem Nebensatz auf der ersten Seite. Wichtig ist ein anderes Konzept: die Rationalität.

„Der spezifisch moderne okzidentale Kapitalismus nun ist zunächst offenkundig in starkem Maße durch Entwicklungen von technischen Möglichkeiten mitbestimmt. Seine Rationalität ist heute wesentlich bedingt durch Berechenbarkeit der technisch entscheidender Faktoren: der Unterlagen exakter Kalkulation.“ (Weber 1988: 10).

und

„Die Entwicklung dieser Wissenschaften und der auf ihnen beruhenden Technik erhielt und erhält nun andererseits ihrerseits entscheidende Impulse von den kapitalistischen Chancen, die sich an ihre wirtschaftliche Verwertbarkeit als Prämien knüpfen“(ebd.: 10).

Weber ergänzt diese Aussagen durch eine kursorische Aufzählung von Bereichen, die diese

Entwicklung vorangetragen haben oder durch sie beeinflusst worden sind: Wissenschaft, Theologie, Mathematik, Astronomie, Chemie, systematische Staatslehre, Bürokratie, Architektur, sogar die Kunst und Musik. Diese Entwicklung sei aber, so Weber, eine rein westliche oder in seinen Worten okzidentale. Der offensichtliche Eurozentrismus Webers sei hier außer Acht gelassen. Was jedoch im Rahmen dieser Arbeit bedeutsam ist, ist, welches Bild Weber hier konstruiert.

Für Weber ist die makro-soziologische Entwicklung ein breiter Strom, ausgelöst durch Ideen, die sich in den Sinnkonstruktionen der Menschen manifestieren und gesellschaftliche Entwicklungen steuern. Wobei „steuern“ hier nicht als systematisches und willentliches Bewegen verstanden werden kann, sondern als allgemeine Tendenz in eine gewisse Richtung, die sich mal schneller und mal langsamer durchsetzt. In dieser Art müssen auch Religion und Wirtschaft betrachtet werden.

Die obigen Zitate sind als Zustandsbeschreibung der Gesellschaft zu Webers Zeiten zu lesen. Die Kraft seiner Argumentation erschließt sich aber erst in seiner Beschreibung der Entwicklungen, die Religionen durchmachen. Genauer: Entwicklungen, die Religionen und Gesellschaften durchmachen. Auch wenn Weber in seinem Werk Darwin kaum erwähnt, so ist es doch bedeutsam zu verstehen, dass sich in dieser gesellschaftlichen Entwicklung jene Kräfte durchsetzen, die der materiellen Umwelt der Menschen am ehesten entsprechen. Damit ist gemeint, dass für Weber durchaus ein evolutionärer Entwicklungsgedanke bedeutsam ist. Nicht der Zufall bestimmt die Entwicklung, die eine Gesellschaft nimmt, sondern die Art und Weise, in welcher die bestimmenden Ideen auf die Gesellschaft wirken. Und hier setzen sich jene durch, die am besten in die Welt passen. Wobei hier durchaus eine gewisse Paradoxie zu erkennen ist, denn diese Ideen formen auch gleichzeitig die Welt.

4.4.3 Rationalität

Die Bedeutung von Rationalität in Max Webers Werk wird in den Sozialwissenschaften meist hinreichend gewürdigt, gleichzeitig ist ein tiefes Wissen was genau Weber mit Rationalität meinte, (jenseits des „stahlharten Gehäuses“) wenig verbreitet. Zunächst unterscheidet Weber zwei grundlegende Formen von Rationalität welche die Entwicklung hin zu einer Abstraktion prägen: formale Rationalität und materiale Rationalität. Weber definiert, wann eine Situation den Status einer formalen und wann einer materialen Rationalität erreicht.

*„[Formale Rationalität ist] die formal-juristisch präziseste, für die Berechenbarkeit der Chancen und die rationale Systematik des Rechts und der Prozedur optimale [Situation] (...)
[Materiale Rationalität ist] die inhaltlich den praktisch-utilitarischen und ethischen*

Anforderungen jener Autoritäten entsprechendste Ausprägung (...)“ (DB4: 468).

Dies mag im ersten Moment abstrakt klingen, doch Weber nennt auch ein Beispiel. Das folgende Zitat beschäftigt sich exemplarisch mit der Rationalität des Wirtschaftens, die Tendenz ist jedoch keineswegs eine ausschließlich ökonomische, sondern auch eine politische, juristische oder theologische.

„§ 9. Als formale Rationalität eines Wirtschaftens soll hier das Maß der ihm technisch möglichen und von ihm wirklich angewendeten Rechnung bezeichnet werden. Als materiale Rationalität soll dagegen bezeichnet werden der Grad, in welchem die jeweilige Versorgung von gegebenen Menschengruppen (gleichviel wie abgegrenzter Art) mit Gütern durch die Art eines wirtschaftlich orientierten sozialen Handelns sich gestaltet unter dem Gesichtspunkt bestimmter (wie immer gearteter) wertender Postulate, unter welchen sie betrachtet wurde, wird oder werden könnte. Diese sind höchst vieldeutig“ (Winckelmann und Weber 2002: §9).

Ein Beispiel für die formale Rationalität ist also das Rechnungswesen im Kapitalismus zu Webers Zeit. Diese Rechnung erfüllt die Kriterien, die Weber in seiner Definition angibt, denn sie ist präzise und ermöglicht eine klare Berechenbarkeit der Situation und besitzt eine innere rationale Systematik.

Diese Zweiteilung der Rationalität ist interessant und eigentlich kontra-intuitiv. Denn die allgemeine Bedeutung von Rationalität im Alltag beschränkt sich meist auf die erste Form der Rationalität, die formale. Rationalität ist aber nach Weber weder eine besondere Form des Denkens noch eine Form, gewisse Probleme zu lösen, sondern eine gesellschaftliche Kraft, die den Anforderungen gesellschaftlichen Lebens (noch genauer gesellschaftlicher Herrschaft) entgegenkommt. Die formale und materiale Rationalität bedingen sich also gegenseitig in einem fast schon dialektischen Prozess. Denn die kaum zu bestreitende Überlegenheit der formalen Rationalität im Prozess des Wirtschaftens macht auch materiale Rationalität zur sozialen Realität. Dies mag im ersten Moment sonderbar klingen, ist aber eigentlich eine sachlogische Fortführung des Grundgedanken Webers, historische Entwicklungen als Strömungen zu sehen, welche alle Bereiche der Gesellschaft betreffen.

Gerade dies lässt sich am Prinzip der gespaltenen Rationalität gut nachvollziehen. Weber geht davon aus, dass Rationalität immer zu einem gewissen Ausmaß Teil der menschlichen Gesellschaften war. Er zeigt dies beispielsweise an der Form sexueller Ausbeutung, die Teil der

familiären Strukturen in Sippen war (Mommsen et al. 2009: 25). Hier wurde die Möglichkeit, die eigenen Töchter als Mittel der Zielerreichung zu verwenden mit einer gewissen materialen Rationalität gekoppelt. Wie in Paragraph 9 weiter oben beschrieben sind die dazukommenden wertenden Postulate von sekundärer Bedeutung, weil sie einer ständigen Veränderung unterliegen. Wir können also festhalten, dass es Formen der Rationalität immer schon gab und kein geschichtliches Novum im modernen (rationalen) Kapitalismus sind. Ähnliche historische Beispiele findet Weber auch für die formale Rationalität, beispielsweise den Kodex Hammurabi (DB4: 47). Dieser Gesetzestext erfüllt die Kriterien der formalen Rationalität, weil er eine juristische Form der Berechenbarkeit und Planbarkeit ermöglicht.

Nun stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, dass Rationalität von einer gesellschaftlichen Tendenz (unter vielen anderen), zu der alles dominierende Kraft wurde, die sie heute ist: Eine gesellschaftliche Kraft, die neben Wirtschaft und Recht auch die Religion dominiert? Ein weiterer wichtiger Punkt muss in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden: die Irrationalität als eigene gesellschaftliche Kraft (Kippenberg und Weber 2005: 102). Rationalität und Irrationalität sind also zwei miteinander konkurrierende, aber sich auch ergänzende Kräfte, die in der Geschichte der Menschheit immer präsent sind, aber nicht immer im selben Ausmaß und der selben Stärke. Ähnliches lässt sich zur gegenseitigen Bestimmung und Veränderung von materialen und formalen Rationalitäten sagen.

Den absoluten Siegeszug als gesellschaftliche Kraft tritt die Rationalität mit dem Entstehen des modernen (auch rationalen) Kapitalismus an. Die Formen der materiellen Wirtschaft erfordern eine strenge formelle Rationalität, und gleichzeitig ist diese Form der Ratio nicht ohne eine Form der materialen Rationalität zu erreichen. Das soziale System muss die passenden Umstände liefern, um die Bedingungen und Sicherheiten zu bieten, die ein strenges Rechnungswesen braucht. Unsicherheiten sind potenzielle Verluste. Die verstärkte Produktion und die erhöhte Konkurrenz unter den kapitalistischen Unternehmern zwingt zu radikaleren Formen des Wirtschaftens. Dazu zählen auch Faktoren wie der erhöhte Warenhandel auf globaler Ebene und ein an Bedeutung gewinnendes Geldwesen. Bis zu einem gewissen Grad deckt sich also die historische Analyse von Max Weber mit jener von Karl Marx. Auch Marx entdeckt im Zeitalter des entstehenden industriellen Kapitalismus ähnliche Tendenzen und Entwicklungen. Die Schlussfolgerungen sind aber komplett verschieden. Während Marx davon ausgeht, dass die neuen technischen Entwicklungen und Veränderungen in der Basis zu einem neuen Ethos des Wirtschaftens führte (siehe Kapitel 3.3), geht Weber davon aus, dass sich die Rationalität als Form des Denkens durchsetzte und erst die kapitalistische Entwicklung möglich machte.

Weber verortet den Ausgangspunkt dieser verstärkten Rationalität in der Religion. Um genau zu sein in einer Umwandlung von religiöser und mönchischer Ratio:

„Dem Herausfluten der Askese aus dem weltlichen Alltagsleben war ein Damm vorgebaut und jene leidenschaftlich ernsten innerlichen Naturen, die bisher dem Mönchtum seine besten Repräsentanten geliefert hatten, waren nun darauf hingewiesen, innerhalb des weltlichen Berufslebens asketischen Idealen nachzugehen. Der Calvinismus fügte aber im Verlauf seiner Entwicklung etwas Positives: den Gedanken der Notwendigkeit der Bewährung des Glaubens im weltlichen Berufsleben hinzu“ (Weber 1988: 119–120).

Die innerweltliche Askese der katholischen und frühchristlichen Mönche, eine für Weber sehr rationale Einstellung, war von einer inneren Askese zu einer äußeren geworden. Die Rationalität, die in dieser Form der Selbsteinschränkung lag, wurde durch die Reformation nach außen getragen. Die Bewährung war somit nicht mehr die Fähigkeit des Verzichtes, sondern die Möglichkeit, sich im Beruf zu bewähren. Wenn man so will, war die Askese das Transportmittel, in dem die Rationalität ihren Siegeszug antrat. Religion war somit der Träger des modernen rationalen Kapitalismus geworden. Für Weber ist Religion eine gesellschaftliche Kraft, die sich jedoch zu manifestieren hat. Sie wirkt nicht direkt. Die Rationalität der Religion bedarf also auch eines formalen und eines materialen Ausdrucks. Interessant ist die Frage, warum gerade Askese, nach Weber, eine so bedeutende Rolle spielt. Diese kontrainstinktive Form der Handlungsweise ist eigentlich eine sonderbare Wahl für ein Vehikel gesellschaftlicher Veränderung, denn sie verlangt von den Menschen ein hohes Maß an Selbsteinschränkung und Disziplin. Wahrscheinlich ist aber genau dies der Grund, warum die Askese jene Form der idealistischen Veränderung trug, die nach Weber zum Entstehen des modernen Kapitalismus führte. Keine andere Form des psychischen oder materiellen Drucks wäre stark genug gewesen, alte und bewährte Handlungsmuster zu verändern. Besonders in Anbetracht der Tatsache, dass gerade die organisierte mönchische (katholische) europäische Askese herausragende Bedeutung in der ökonomischen, sozialen und theologischen Welt des Mittelalters hatte. Damit sind natürlich die Klöster gemeint, die eine zentrale Rolle in der Urbarmachung der Erde und in der Entwicklung von neuen handwerklichen Methoden hatten. Ganz abgesehen von der empirischen Beweisbarkeit der weberschen Thesen, kann man aber durchaus von einer logischen Konsistenz seiner Betrachtungen sprechen. Das uralte Konzept von Askese war in vielen Weltgegenden zentral, in Europa aber gar prägend für ein ganzes Zeitalter. Mit der Entstehung des neuen Kapitalismus wurde dieses Konzept ausgeweitet und, verändert und da es sich schon als erfolgreich erwiesen hatte, für die Adaption der Rationalisierung in neuen

Produktionsweisen angewandt.

Zusammenfassend kann man also durchaus sagen, dass die Aufteilung zwischen materialer und formaler Rationalität einen analytischen Mehrwert bei der Bestimmung gesellschaftlicher Phänomene, in unserem Fall besonders der Religion, bringt. Allein ein Konzept von Rationalität und Religion reicht nicht aus um Veränderungen zu erklären, es braucht auch soziale und psychologische Mechanismen, die man als Träger dieser Veränderung sehen kann. In Webers Analyse sind es die innerweltliche und außerweltliche Askese.

Die weiteren Formen der Rationalität, die Weber bestimmte und welche sehr bekannt sind, sind in diesem Zusammenhang zu verstehen:

„§ 2. Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. zweckrational: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als »Bedingungen« oder als »Mittel« für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke, – 2. wertrational: durch bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg, – 3. affektiv, insbesondere emotional: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, 4. traditional: durch eingelebte Gewohnheit“ (Winckelmann und Weber 2002:§2).

Diese berühmte Kategorisierung ist wohl jeder Studentin der Soziologie ab Semester zwei bekannt. Weber stellt sich, jenseits der Aufteilung der Rationalität in formaler und materialer Art, auch die Frage durch welche subjektive Motivation menschliches Verhalten erklärbar sei. Er antwortet darauf mittels einer abstrakten idealisierten Kategorisierung.

So bemerkenswert diese Aufteilung auch ist, unser Fokus liegt auf der Bedeutung für die Rationalität der Handlungen in einem sozio-religiösen Sinne. Das heißt: Uns interessiert besonders die Manifestation der Askese in einer persönlichen Handlungsform. Das betrifft alle vier Formen des sozialen Handelns. Welche Rolle diese Formen des Handelns in einer durch Rationalisierung geprägten Form des Glaubens spielen, muss hierbei noch genauer betrachtet werden.

4.4.3.1 Zweckrationales Handeln

Zweckrationales Handeln ist jenes Handeln, das die Abwägung der Mittel im Verhältnis zum zu erreichenden Ziel zur wichtigsten Denkweise macht. Wichtig ist noch, dass dieses Handeln einen subjektiven Kern hat. Beim vorigen Zitat spricht Weber von den „Erwartungen“, also einer

subjektiven Einstellung gegenüber einem äußeren (materiellen) Phänomen. Hier haben wir einen Zwiespalt, der in allen Formen des Handelns vorkommt: dem zwischen Erwartungen und persönlichen Einstellungen einerseits und dem Maß an Planbarkeit für andere Menschen, d.h. die Erwartbarkeit der Handlung im Sinne von Vorhersehbarkeit für die Mitmenschen, andererseits. Von den vier Handlungsformen ist zweckrationales Handeln jenes mit der höchsten „Evidenz“ (DB5: 428). "Evidenz" (DB5: 427-465) nennt Weber in dem Aufsatz: "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" der intersubjektiven Teil der Handlungsmotivation.

Wie ist zweckrationales Handeln also in einem religiösen Sinne zu verstehen? Das zu erreichende Ziel jeglicher Religion ist die Transzendenz. Diese kann bei verschiedenen Glaubenstraditionen auf verschiedene Arten erreicht werden (siehe: Prädestination). Die Zweckrationalität wird im Calvinismus, der entscheidenden Strömung des Protestantismus für die Entstehung des modernen Kapitalismus, also zum Selbstzweck. Um es pathetisch auszudrücken: Der Weg wird zum Ziel. Zweckrationales Handeln ist gleich Prädestination. Und hier ein weiterer wichtiger Punkt. Wenn ein hohes Maß an Evidenz subjektives Handeln interpersonal verständlich macht, dann ist diese hohe Evidenz ein Geschäftsvorteil. Dieser Gedanke ist nicht sofort klar. Es ist davon auszugehen, dass ein hohes Maß an zweckrationalem Handeln die geschäftlichen Erfolge erhöht. Wenn aber diese Erfolge ein Zeichen der Erwähltheit sind, dann herrscht sozusagen ein Zwang zur Angleichung, denn wer möchte nicht von Gott erwählt werden? Vermehrtes zweckrationales Handeln kann also als Produkt der neuen religiösen Doktrin verstanden werden, sowie als selbstverstärkender Zirkel der Zweckrationalität.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Zweckrationales Handeln wird zur Maxime, Anpassung zur Pflicht, zumindest im Calvinismus. Dadurch wird indirekt eine Handlungsform durch Religion zum gesellschaftlichen Zwang und schafft ein geteiltes Handlungsfundament für einen Teil der Bevölkerung.

4.4.3.2 Wertrationales Handeln

Das wertrationale Handeln ist eine in sich widersprüchliche Form der Handlung. Wenn etwas rational ist, dann folgt es gewissen Regeln der Zielerreichung, die im alltäglichen Sprachgebrauch normalerweise mit dem Ziel des höchsten Ertrages oder mit dem Ziel der geringsten Kosten verbunden werden. Werte hingegen sind normalerweise inkorporierte, bzw. habitualisierte Bewertungsschemata, die sich gerade durch ihre moralische Herleitung auszeichnen und nicht durch die Maxime der, letztendlich wirtschaftlichen, Zielerreichung. Max Weber wäre nicht Max Weber, wenn er dieses Dilemma nicht vorhergesehen hätte:

„Eine wesentliche Komponente der »Rationalisierung« des Handelns ist der Ersatz der inneren Einfügung in eingelebte Sitte durch die planmäßige Anpassung an Interessenlagen. Freilich erschöpft dieser Vorgang den Begriff der »Rationalisierung« des Handelns nicht. Denn außerdem kann diese positiv in der Richtung der bewußten Wertrationalisierung, negativ aber außer auf Kosten der Sitte auch auf Kosten affektuellen Handelns, und endlich auch zugunsten eines wertungsläubigen, rein zweckrationalen, auf Kosten wertrational gebundenen Handelns verlaufen. Diese Vieldeutigkeit des Begriffs der »Rationalisierung« des Handelns wird uns noch öfter beschäftigen“ (DB4: 15-16).

Hier benutzt Weber einen Kunstgriff in seiner Definition der Rationalität. Die Rationalisierung ist eine Kraft, die Entscheidungsmuster verändern kann und prinzipiell sowohl zu wertrationalem Handeln, als auch zu zweckrationalem Handeln passen kann. Um die Lösung zum oben erwähnten Dilemma der oberflächlichen Inkompatibilität zu paraphrasieren: Die Betonung bei Wertrationalisierung liegt auf Wert, die Betonung von Zweckrationalisierung auf Rationalisierung. Insofern sind diese beiden Handlungsformen sehr verschieden, denn die wertrationale Handlung setzt einen Wert voraus, die zweckrationale Handlung ist vielseitiger. Es wäre sinnvoller, die Schreibweise der beiden Handlungsformen zu „zweck-rationales Handeln“ und „wert-rationales Handeln“ umzuändern. Abgesehen von der orthographischen Fehlerhaftigkeit würde es das webersche Konzept von Rationalität als vielseitige und eigenständige Kraft besser verdeutlichen.

Nun wieder zu der Frage, wie das Handlungskonzept auf die begriffliche und theoretische Bestimmung von Religion in Webers Werk anzuwenden ist. In seinem Paragraphen 6 zu Beginn von Wirtschaft und Gesellschaft gibt Weber uns einen Hinweis auf das Verständnis von wertrationalen Handlungsmotivationen im Sinne von religiöser Motivation (DB5: 17ff.). Genannter Paragraph beschäftigt sich mit der Legitimation von gesellschaftlichen Ordnungen. Er unterscheidet eine wertrationale Legitimation einer Ordnung, die durch den tiefen Glauben gewisser Werte als absolut verpflichtend gekennzeichnet ist, und eine religiöse Legitimation, die durch den Glauben an die Abhängigkeit von gewissen Mächten geprägt ist (ebd.). Wenn wir zurückdenken an die Erklärung der verstärkten Abstraktion der religiösen Motive, die sich in Webers Werk finden lassen und auch ein zentraler Punkt bei der Erklärung der Protestantischen Ethik sind, so fügt sich diese Abstraktion (Werte durch Angst vor Bestrafung = präcalvinistischer Glauben; Werte durch Inkorporation ohne strafende und bestimmende Gottheit = postcalvinistischer Glauben) stimmig in diese Argumentationslinie ein.

Zusammenfassend kann also bei wertrationalen Handlungen eine moderne Form der inkorporierten

Religion gesehen werden. Bedeutsam ist, dies als theoretische Abstraktion zu sehen, als die Weber sie verstanden haben wollte, keine dieser Handlungsformen kommt in der Realität in Reinform vor, es handelt sich hierbei um idealisierte Typisierungen.

4.4.3.3 Affektuelles Handeln

Mit der affektuellen Form des Handelns beschäftigte sich Weber weniger als mit den anderen. Dies bedeutet keinesfalls, dass er sie als weniger relevant betrachtete, aber sie entzog sich aufgrund ihrer ihr inne wohnenden Irrationalität mehr als die anderen Formen des Handelns der wissenschaftlichen Analyse. Was heißt also affektuelles oder emotionales Handeln?

„Das streng affektuelle Sichverhalten steht ebenso an der Grenze und oft jenseits dessen, was bewußt »sinnhaft« orientiert ist; es kann hemmungsloses Reagieren auf einen außeralltäglichen Reiz sein. Eine Sublimierung ist es, wenn das affektiv bedingte Handeln als bewußte Entladung der Gefühlslage auftritt: es befindet sich dann meist (nicht immer) schon auf dem Wege zur »Wertrationalisierung« oder zum Zweckhandeln oder zu beiden“ (DB4: 12).

Für unsere Analyse der religiösen Begrifflichkeiten und theoretischen Implikationen ist weniger die „hemmungslose Reaktion“ bedeutsam, als das, was Weber Sublimierung nennt. Sublimierung ist die Handlung, die eine emotionale Grundlage hat, aber gleichzeitig auch die Formen einer gewissen Rationalität annimmt bzw. annehmen kann. Bei genauer Betrachtung der logischen Abfolge der Handlungsbedingungen scheint dieses affektuale Handeln ein Vorstadium der wertrationalen Handlung zu sein. Denn die bedeutende Frage in diesem Zusammenhang kann auch jene nach der Ursachenforschung für emotionales Handeln sein. Wir alle kennen instinktives emotionales Handeln (z.B. ein Wutausbruch infolge eines Schmerzgefühls), welches durchaus auch körperlicher Natur sein kann. Aber es gibt auch andere, weniger naturgebundene, instinktive Ursachen für emotionale Reaktionen. Diese emotionalen Reaktionen können von religiösen Vorgängen hervorgerufen werden. Hierbei gibt es viele Beispiele, kollektive Wutgefühle bei der Verletzung religiöser Dogmen, meditative oder ekstatische Gefühle bei religiösen Zeremonien, usw. Wenn wir uns Webers vorherige Argumentation vor Augen halten, nach welcher affektuelles Handeln ein Vorstadium wertrationaler oder zweckrationaler Handlungen sein kann, dann ergibt sich ein interessantes Bild der Verbindung zwischen einer gewissermaßen ursächlichen religiösen Gefühlslage, die durch geschichtlichen Fortgang und externe Umstände zu neuen

Handlungsmustern gewoben werden. Dies ist stimmig mit der Tendenz Webers, gesellschaftliche Entwicklungen in sozio-historische Umstände einzubetten und zu erklären. So kann die Entwicklung der religiösen Institutionen, die Entwicklung des zunehmend abstrakten Gottesbildes und die Entwicklung der Handlungsmuster als parallele oder gar miteinander verwobene Entwicklung betrachtet werden.

4.4.3.4 Traditionales Handeln

Die letzte Form des Handelns, traditionales Handeln, die Weber als Idealtypus festlegte, hat eine starke Bindung zu Religion. Weber spricht von einer „eingelebten Gewohnheit“. Diese eingelebte Gewohnheit setzt sich aus zwei Teilen zusammen: 1. Einer Handlung, Handlungsstruktur oder Handlungsbegründung, die ursprünglich einer anderen Handlungsform zugrunde lag. 2. Erwähnte Handlung wurde weiterhin ausgeführt, ohne die ursprüngliche Handlungsmotivation beizubehalten. Dieses Konzept der Verselbstständigung ist für Webers Denken zentral, am offensichtlichsten bei der „Protestantischen Ethik“, wo religiöse Motivation Handlungen auslöst und diese später ohne die Notwendigkeit der religiösen Begründung weitergeführt werden. Es ist offensichtlich, dass dieses Muster der Entkernung von Begründung gewisser Handlungskonzepte nicht nur auf wirtschaftliche Zusammenhänge anwendbar ist, wie beispielsweise bei der „Protestantischen Ethik“, sondern vielfältige Auswirkungen auf alle gesellschaftlichen Bereiche haben kann.

Es spricht einiges dafür, dass Religion die stärkste Initialkraft für die Entstehung traditionellen Handelns ist, denn die organisierte Religion, in der westlichen christlichen Tradition hierarchischer Kirchen, neigt besonders zu Ritualisierung, welche vor allem die ursprüngliche inhaltliche Aufladung von Handlungsbedingungen transzendiert und institutionalisiert. Eines der plakativsten Beispiele für diese These ist das christliche (genauer: mittelalterlich – katholische) Zinsverbot. Ohne jetzt die genaue historische Bedeutung und Herleitung des Zinsverbotes zu beschreiben, dazu ist hier nicht der Raum, ist es doch klar, dass diese religiös begründete Norm erhebliche Auswirkungen auf das wirtschaftliche Leben der Menschen im Mittelalter und der frühen Neuzeit hatte, ohne dass ein Großteil der betroffenen Bevölkerung die theologische Herleitung dieser Regelung kennen würde¹⁴. Die wandelnde Bedeutung von Zins erkannte auch Max Weber, besonders in der Wirtschaftsethik der Weltreligionen, wo er sie mehrfach bespricht (Weber 1988: 56, 379, 447).

Es wäre durchaus möglich, wenn auch im Rahmen dieser Arbeit, weitere Formen traditionellen

14 Die bekannteste katholische Herleitung des Zinsverbotes stammt von Thomas von Aquin, der sich gut hundert Jahre nach dem offiziellen Bann des Zinses beim zweiten Laterankonzil, intensiv mit der theologischen Begründung des Verbotes Zinsen zu nehmen beschäftigte. Diese Begründung findet sich im zweiten Abschnitt der Summa Theologica (Aquinas 2010).

Handelns zu finden, welche ihren Ursprung in der Religion haben, nicht zielführend, und womöglich bis heute andauern. Weber selbst nennt unter anderem Sexualität (DB4: 362-365) und Mode, im Sinne von thematischer Auswahl öffentlich diskutierter Handlungen (heute würde man wohl Klatsch dazu sagen) (ebd. 314ff).

Nun bleibt die Frage, welche Auswirkungen traditionales Handeln auf die Gesellschaft und die organisierte Religion hat. Max Weber weist hier besonders auf die meist stabilisierende Wirkung von Religion auf gesellschaftliche Systeme hin.

„Die Geltung von Ordnungen kraft Heilighaltung der Tradition ist die universellste und ursprünglichste Angst vor magischen Nachteilen verstärkte die psychische Hemmung gegenüber jeder Aenderung eingelebter Gepflogenheiten des Handelns, und die mannigfachen Interessen, welche sich an Erhaltung der Fügsamkeit in die einmal geltende Ordnung zu knüpfen pflegen, wirkten im Sinn ihrer Erhaltung“ (DB4: 19).

Weber geht hier also von einer sich selbst verstärkenden Institutionalisierung von gesellschaftlichen „Gepflogenheiten“ aufgrund von religiöser Tradition aus. Denn die „Geltungen von Ordnungen kraft Heilighaltung der Tradition“ bedeutet nichts anderes als eine Konsolidierung von Machtverhältnissen durch etabliertes traditionales Handeln, welches natürlich von religiösen Institutionen gefördert wird, oder gar abweichendes Handeln sanktioniert.

Sowohl Weber als auch Marx gehen jedoch von einer gewissen Janusköpfigkeit der Religion aus. Religion kann nämlich sowohl Katalysator von Veränderung sein (neutestamentarisches Christentum/ Protestantismus) als auch das genaue Gegenteil bewirken und Herrschaftsordnungen kräftigen. Diese dialektische Sicht trägt der Komplexität des Phänomens Religion und der tiefen Analyse des Phänomens Rechnung, ein Phänomen wo eine eindimensionale Erklärung keineswegs ausreicht um zu einem tieferen Verständnis von Religion und Gesellschaft zu kommen.

4.4.3.5 Handlungsformen und Religion

Die obige Erklärung von Handlungsformen und Religion ist wichtig um zu einem Verständnis von Religion im analytischen Sinne Max Webers zu kommen und dies ist das Ziel dieses Kapitels. Religion, Rationalität und ihre komplexen Verbindungen zum menschlichen Handeln sind ein Kernstück von Webers Theorie. In welchem Ausmaß diese Verbindungen gesellschaftliche Realitäten schaffen und sie durchdringen, kann am Besten durch die Beschreibung der Handlungsmotivationen erklärt werden. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Religion unser

Handeln durchdringt, auch wenn dies nicht auf den ersten Blick offensichtlich erscheint, wie beispielsweise beim affektuellen Handeln.

4.4 Zusammenfassende Übersicht

Zum Abschluss dieses Kapitels soll, aufgrund der Länge der vorangegangenen Erklärungen und auch der, manchmal recht trockenen, theoretischen Argumentation, eine stark verkürzte Übersicht geboten werden, die um einige pragmatische Schlüsse ergänzt wird. Diese Übersicht soll auch als Erinnerungsstütze für die folgende Synthese betrachtet werden und Leserinnen Orientierung bieten, wenn im vergleichenden Kapitel Bezug auf vorherige Aussagen oder Schlüsse gezogen wird.

Weber war stark religiös geprägt in seinem Denken. Nicht in dem Sinne, dass er selbst sehr gläubig war, sondern er erkannte wegen seiner familiären Situation und dem Umfeld, in dem sich seine Familie bewegte früh die Bedeutung von Glauben. Dies gilt für eine persönliche-psychologische Ebene, die besonders in der Person seiner tiefgläubigen und von Max Weber bewunderten Mutter, Helene, dargestellt wurde. Dieses persönliche Verhältnis zwischen Charakterbildung und dem unerschütterlichen Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod war jedoch zwiegespalten. Glauben war für Helene die größte Quelle an Kraft, gleichzeitig führte sie jedoch auch zu einer Belastung, denn sie konnte den eigenen Ansprüchen niemals gerecht werden. Wie stark eine solche Einstellung zur geliebten Mutter ein Kind prägen muss, ist eine Frage, die die Psychologie beantworten muss, doch es ist wohl sinnvoll anzunehmen, dass sie für Max Weber auf einer bewussten und unbewussten Ebene prägend war.

Ein zweiter Faktor, der im Hause Weber allgegenwärtig war, war die Politik. Genauer, die protestantische Politik im Rahmen des Kulturkampfes. Weber kam aus einer Patrizierfamilie, der Vater war ein angesehener Politiker. Die Zeit, in der Weber aufwuchs, war geprägt von einer Vormachtstellung Preußens in Mitteleuropa, eine Vormachtstellung, die sich auch auf eine extreme Produktionssteigerung und Industrialisierung zurückführen ließ. Verbunden wurde diese wirtschaftliche Renaissance mit einem Protestantismus ohne Kirche, der versuchte eine Erklärung, und gleichzeitig auch Rechtfertigung der Überlegenheit des Protestantismus und seiner Tugenden, besonders gegenüber den Staaten im Süden und Osten, welche zum Großteil der katholischen Konfession anhingen. Hier wurde ein Diskurs etabliert, der nationalstaatliche Interessen mit dem Selbstbewusstsein einer weiterhin erstarkenden Klasse verband- dem Bürgertum, zu dem auch die Familie Weber gehörte. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass Weber in diesem Umfeld politisiert wurde. Die Politisierung und nationalistische Einstellung prägten die persönliche Einstellung von

Weber bis zu seinem Tod und übten einen gewissen Einfluss auf sein Werk aus, wenngleich dies bei Weber-Theoretikern eine umstrittene These ist. Weber war somit sowohl in seiner wissenschaftlichen Bildung, als auch in seiner politischen Einstellung, sowie in seinem persönlichem Umfeld von der Theologie geprägt. Das Weber die Theologie schätzte, zeigt sich nicht nur in seinen Texten sondern auch in den Freundschaften, die er pflegte, wie jene mit dem bekannten Theologen Troeltsch.

Diese profunde Kenntnis von verschiedenen theologischen Strömungen in den beiden wichtigsten christlichen Konfessionen und im Judentum sind entscheidend für das Theoriegebilde Max Webers. Besonders die protestantischen Theologen dienen Weber als Argumentationsgrundlage und eine gewisse Kenntnis dieser wird von Weber vorausgesetzt.

Beginnend bei Martin Luther und seiner Veränderung der althergebrachten katholischen Lehre. Die Basis mit der Luther arbeitete, war das Prinzip des „solus Christus“, welches die Herleitung aller Glaubenssätze und Deutungsmuster der heiligen Schrift alleine auf die Grundlage des Lebens Christi stellte. Daraus leitete Luther noch die Prinzipien „sola gratia“, der Gnade Christi ohne dem Schema weltlicher Rechtssprechung (Sünde vs. Gute Taten und Reue) ab. Das Prinzip „sola fide“ wird wichtig, denn die Fähigkeit des Menschen in den Himmel zu kommen wird nun nicht mehr durch die begangenen Sünden bestimmt, sondern durch die Stärke seines Glaubens. Das letzte Prinzip wird die „sola scriptura“, die jegliche theologische Debatte nunmehr auf der biblischen Schrift aufbaut und nicht mehr beispielsweise auf päpstliche Erlässe. Mit Luther beginnt neben dieser theologischen Einstellung auch eine Neueinschätzung der Berufsethik. Arbeit wird zum Dienst an Gott und die Arbeit, die der Mensch durch seine soziale Position zugewiesen bekommt, wird zum Willen Gottes.

Calvin entwickelte den Gedanken des Berufes von Luther weiter, in dem er ihn in einer neuen Radikalität auslegte. Mittels einiger theologischer Vorannahmen kam er zu dem Schluss, dass die Grenze zwischen dem Verstand und Willen Gottes und jenem der Menschen so groß sei, dass diese niemals überwunden werden kann. Dies, kombiniert mit der Allwissenheit Gottes, führte ihn zu dem Konzept der Gnadenwahl. Gnadenwahl zeigte den Wohlwollen Gottes, ergo seine Gnade, mittels des Erfolges im beruflichen Dasein. Diese Gnade kann nicht beeinflusst werden. Dies führte zu einer mikrosoziologischen Paradoxie, welche gleichzeitig Passivität und geschäftliche Aktivität zur Folge haben konnte. Gerade diese zwiespaltene Lehre war jedoch eine Form der beruflichen Disziplinierung, welche das Konzept Beruf mit theologischer Bedeutung auflud und eine Form von beruflich-christlicher Meritokratie etablierte, welche nach Weber so wichtig für die Entwicklung des Kapitalismus war.

Der Paradoxie und Strenge des ursprünglichen Calvinismus, setzte der britische Theologe Richard

Baxter eine entschärfte Version des Calvinismus entgegen. Die Entschärfung war notwendig für die Verbreitung und Vertiefung dieser Konfession und somit gleichzeitig seiner Arbeitsethik. So gewann der Calvinismus eine menschlichere Seite, die den Sünderinnen, also jedem Menschen mehr Möglichkeiten und psychische Ventile bot, gleichzeitig aber die Prinzipien der Gnadenwahl und Arbeitsethik nicht veränderte.

Ausgehend von seinen Erfahrungen und seinem enormen Wissen verfolgte Weber in seinem theoretischen Werk das Ziel, die Bedeutung von Religion als sich veränderndes, mächtiges marko-
soziologisches Phänomen zu zeigen. Für Weber war Religion eine Kraft die alles durchdringt und die nicht für sich alleine steht, sondern nur im Kontext gesellschaftlicher Machtverhältnisse und historischer Situationen.

Dies zeigt sich, wenn Weber ein Wesen der Religion negiert, und stattdessen den subjektiven Sinn in den Mittelpunkt stellt, der wohl als Ergebnis als auch als auslösender Faktor von größeren soziologischen Phänomenen zu sehen ist, wie eben Arbeitsethik, Wirtschaft und besonders Religion. Nun muss zweierlei hinzugefügt werden:

1. Die webersche Argumentation bezog sich zum allergrößten Teil auf historische Entwicklungen im Abendland. Vergleiche mit anderen religiösen Gruppierungen, wie dem Taoismus oder Buddhismus, waren meist als vergleichende Instanzen eingebaut um ein höheres Verständnis für die Entwicklung des okzidentalen Christentums zu erlangen. Weber etablierte keine Theorie der Religion.

2. Methodisch arbeitete Weber häufig mit Idealtypen. Diese werden in der Wirklichkeit niemals in Reinform vorkommen und sollen als soziologisches Analyseinstrument verstanden werden und nicht als Abbild der Wirklichkeit. Sie illustrieren gesellschaftliche Entwicklungen besser als dies mit einer akkuraten Darstellung der Wirklichkeit möglich wäre und arbeiten mit dem Prinzip der Essenzialisierung von Tendenzen und Informationen.

Was Weber unter Religion verstand, da es für ihn ja kein Wesen der Religion gab, lässt sich am besten mittels der genauen Betrachtung seiner Konzeptualisierung von Rationalität und seinen Handlungstypen demonstrieren. Besonders in diesen zeigt sich die Komplexität dessen, was er unter Religion verstand. Denn sogar die antimetaphysische Rationalität war im Kern religiös begründet. Webers Verständnis von Religion war somit eines der Widersprüche. Man könnte gar von einem dialektischen Verständnis sprechen. Religion ist eine gesamtgesellschaftliche Kraft, die auf den subjektiven Sinn wirkt. Religion ist eine Kraft für sich und kann gleichzeitig nur in Verbindung mit anderen Kräften verstanden werden. Diese anscheinende Paradoxie ist der Kern von Webers Religionsbegriff und gleichzeitig auch der Schlüssel zum tiefen Verständnis weberianischer Theorie.

5. Synthese von Marx und Weber

5.1 Ziel und Vorgehensweise

Dieser Abschnitt der Arbeit, obwohl nicht das ausführlichste Kapitel, wird das Kernstück des gesamten Textes bilden. Hier soll es um die direkte Gegenüberstellung der Gedanken von Karl Marx und Max Weber zu Religion, Religiosität und ihre Auswirkung auf die vergangene und zeitgenössische Gesellschaft, gehen. Ziel soll also, dialektisch gesprochen, eine Synthese sein, die die Erkenntnisse der vorigen Kapitel vereint. Dies soll und darf sich nicht auf eine reine Aufzählung und Beschreibung der Aussagen und Zitate beschränken, sondern muss auch einen interpretativen Charakter haben, sowie die philosophische und abstraktere Ebene, auf die sich beide stützen berücksichtigen.

Auch hier gilt, wie in den vorigen Kapitel, dass ein komplexes Thema sich am besten durch eine einfache Struktur im Aufbau umsetzen lässt. Diese soll eine thematische Fokussierung beinhalten. Beide Theoretiker schrieben über Religion und handelten das Thema meist auf einer makro – soziologischen Ebene ab. Diese Schnittmengen in der Analyse der Religion und Gesellschaft sollen auch die Struktur dieses Kapitels bedingen. Beispielsweise die Bedeutung von Religion als Trägerplattform gesellschaftlicher Entwicklungen oder Religion als Einflussfaktor historischer Phasen, wie der Veränderungen zwischen Basis und Überbau (Marx) und der Änderung der Wirtschaftsmentalität in der anglo – sächsischen Welt (Weber).

Es wird einige Bezüge zu den vorigen Kapiteln geben müssen. D.h. die Beschreibung, Erklärung und Kontextualisierung der vorigen Kapitel wird die Basis dieser Synthese bilden. Manche Leserinnen werden sich fragen, warum diese Erklärungen nicht direkt in diesem Kapitel eingebaut wurden. Dies würde aber dazu führen, dass diese Arbeit komplett unlesbar wäre. Die Komplexität und der Umfang der Arbeit würden jedes verstehende Lesen unmöglich machen. Diese Auslagerung der einzelnen zu vergleichenden Theoretiker und ihrer Grundlagen in anderen Kapiteln wirkt dem entgegen. Trotzdem soll versucht werden, die folgenden Seiten so zu gestalten, dass die Leserinnen nicht bei jedem Absatz zu den jeweiligen Abschnitten zurückblättern müssen und so den Lesefluss nicht unnötig behindern.

Ein weiterer Punkt muss noch kurz angemerkt werden. Die Kapitel über Marx und Weber enthalten biographische und historisch – kontextualisierende Abschnitte. Wie bereits begründet geschah dies, um eine Verortung der Theorien, die nicht im ahistorischen Raum entstanden, zu ermöglichen. Diese vergleichende Historisierung soll auch in der Synthese ihren Platz finden.

5.2 Idee und Materie

Der wohl größte Unterschied in der philosophischen Tradition der Marx und Weber angehören ist jener zwischen Materialismus¹⁵ und Idealismus¹⁶. Dieser Unterschied ist bedeutsam und komplex, aber es ist nicht das Ziel dieser Arbeit die verschiedenen Spielarten der verschiedenen Strömungen aufzuzählen und zu vergleichen. Dazu gibt es ausführliche wissenschaftliche Debatten und Literatur (Rinaldi 2012; Kroll 1938; Hawkes 1996; Brunner 1959; Churchland 1988; Weishaupt 1979). Es ist klar, dass die folgende Auseinandersetzung verkürzt und ein wenig plakativ erscheinen mag, besonders für Kennerinnen der Materie. Trotzdem muss diese Unterscheidung hier nochmal kurz angeführt werden, denn wer die grundlegende Bedeutung dieser philosophischen Konzeption versteht, kann auch die Gedankengänge Marxs und Webers verstehen:

„Im Idealismus – genauer gesagt im objektiven Idealismus – existiert Materie nie losgelöst von einem geistigen Sein. Nur was sich wahrnehmen lässt, ist auch vorhanden, nur was vorhanden ist, lässt sich auch wahrnehmen. In der Regel gibt ein transzendentes Prinzip, was über allem Sein steht, z.B. einen Gott oder eine geistige Kraft, die alle Phänomene auf der Welt verbindet und eint. Gedanken sind dabei vom Menschen durch seinen Willen formbar, sodass sein Leben nicht determiniert, sondern in großen Teilen frei gestaltbar ist. Demnach spielt im Idealismus der Mensch mit seinem freien Willen eine zentrale Rolle. Er ist gestaltendes Subjekt seines Lebens. Wenn der Mensch stets danach strebt, aus sich mehr zu machen als er ist und sich durchaus auch einem Ideal nachfolgend zu entwickeln, wird sich sein Leben vervollkommen. Dem Menschen stellen sich hierbei Widerstände in seinem Inneren (z.B. Trägheit) und seinem Äußeren (z.B. Anforderungen einer Gesellschaft) entgegen (Anpassung, Entindividualisierung). Eine idealisierte Moralvorstellung oder Religion ist ausschlaggebend für den Lebenserfolg, da sie eine treibende Kraft darstellt. Mit Moral und Religion sind im deutschen Idealismus zumeist christlich-humanistische Ansätze gemeint“ (www.rieken.de).

Obige Definition umfasst den philosophischen Idealismus in allgemeiner Form, wenn man so will werden hier die Elemente aufgezählt, die alle philosophischen Richtungen dieses Idealismus gemeinsam haben. Es ist nicht unumstritten Max Weber als idealistischen Denker zu bezeichnen. In

15 Siehe hierzu besonders den Abschnitt über Ludwig Feuerbach.

16 Zu den Vertretern des Deutschen Idealismus zählen illustre Persönlichkeiten wie Kant, Schelling, Fichte und Hegel. Besonders ersterer und letzter waren prägend (und sind es noch heute) für alle Wissenschaften, die sich auch nur peripher mit Philosophie beschäftigen.

der Fachliteratur findet man verschiedenste meta-philosophische Einordnungen von Webers Denken, von einer positiven Erweiterung des historischen Materialismus durch Weber, den Mommsen (der Mitverfasser der Weber – Gesamtausgabe) postuliert (Mommsen 1965: 36). Andere sehen Weber klar als Idealisten (Allen 2004: 22ff; Haller 2010) Interessanterweise findet man bei einigen Analysen Webers auch eine deutliche Abkehr vom philosophischen Grundlegungen, in dem Sinne, dass sie bei manchen Analysen schlicht und einfach nicht mehr reflektiert werden, beziehungsweise einer gewissen Philosophie der Praxis und Wertfreiheit untergeordnet werden (Schöllgen 1984).

Von den erwähnten drei Möglichkeiten erscheint mir jene, die Max Weber einer idealistischen Tradition zuordnet, am zutreffendsten. Das ist nicht schwer zu begründen, aufmerksame Leserinnen des Kapitels über Max Weber werden in obiger Definition des Idealismus viele Parallelen finden. Die zentrale Rolle des Individuums, bzw. der geistigen (bewussten oder unbewussten) Einstellung des Subjekts, das transzendente Prinzip, im Sinne von Gedanken, die den einzelnen transzendieren und auch der Einbezug christlicher – humanistischer Ansätze, all dies sind Beispiele, die Webers philosophische Ausrichtung recht deutlich zeigen. Natürlich ist es unmöglich eine gänzliche Übereinstimmung von Webers Werk und der Definition von Idealismus herzustellen, aber es gibt doch genug starke Überschneidungen um Weber als idealistisch geprägten Denker zu beschreiben.

Die komplette Übereinstimmung zwischen Webers Theorie und einer idealistischen Philosophie ist schon aus dem Grund nicht möglich, da die Definition von Idealismus, oder genauer dem deutschen Idealismus, der für Weber so prägend war, selbst einem Idealtypus entspricht und somit eine vollkommene Übereinstimmung gar nicht sinnhaft ist.

Ein Kernsatz in der erwähnten Zitation ist folgender: *„Eine idealisierte Moralvorstellung oder Religion ist ausschlaggebend für den Lebenserfolg, da sie eine treibende Kraft darstellt“* (www.rieken.de). Hier ist die Verbindung zur Theorie Webers fast schon plakativ. Bei Weber ist es nicht eine Religion oder eine idealisierte Moralvorstellung, sondern beides. Nämlich eine idealisierte Moralvorstellung die sich aus einer Religion speist und sich darauf verselbstständigt.

Der Materialismus, der oft als Gegenstück zu erwähnten Idealismus gesehen wird, wird folgendermaßen beschrieben:

„Der Begriff Materialismus leitet sich von Materie ab. Unter ihm wird eine philosophische Grundposition verstanden, die alle Vorgänge und Phänomene der Welt auf ein einziges Grundprinzip, nämlich die Materie zurückführt. Selbst immaterielle Phänomene (z.B. Gedanken) sind lediglich durch materielle Vorgänge ausgelöst worden. Alles was sich dem

naturwissenschaftlich Belegbaren entzieht, ist im Materialismus nicht wirklich, sodass dort es z.B. keinen Gott oder sonstige transzendentale Kräfte gibt. Demnach ist die Natur für einen Materialisten das höchste Prinzip. Wenn der Mensch ausschließlich der Natur und ihren Gesetzen folgt, wird sich sein Leben automatisch vervollkommen. Schlüssel für ein erfolgreiches und damit wertvolles Leben ist also die Erkenntnis der Natur.

(...)¹⁷ Er ist gewissermaßen Objekt der ihn bestimmenden Kräfte. Der Natur arbeiten von Menschen künstlich geschaffene Prinzipien entgegen. Als Beispiele sind hier die Moral oder die Religion zu nennen. Auch bestimmte Gesellschaftsformen können den Menschen von dem Urprinzip der Natur entfremden. Eine zu verurteilende Handlung ist für einen Materialisten also eine Handlung gegen das Prinzip der Natur, gewissermaßen die Entfremdung vom Urzustand, durch z.B. Moral oder Religion" (ebd.).

Die Materie bestimmt die Gefühle und Gedanken. Wir haben die zuspitzende Aussage im Rahmen dieser Arbeit bereits erwähnt: Das Sein bestimmt das Bewusstsein und zuerst das Fressen, dann die Moral. Beide Aussagen sind, aufgrund ihrer zuspitzenden Rhetorik, nicht vollkommen richtig. Sie sind als politische Kampfbegriffe zu verstehen und nicht als Repräsentation eines philosophischen Diskurses. Wer den historischen Materialismus aufgrund dieser Aussagen beurteilt, muss zurecht einen starken Determinismus kritisieren.

Allgemein lassen sie jedoch Rückschlüsse auf die gedanklichen Muster der Materialisten zu. Es kann nicht gedacht werden, was nicht ist. Die Welt in der wir leben, (genauer: in der wir arbeiten¹⁸) formt unsere Gedanken zu einem wesentlichen Teil. Die Institutionen, Moral, Handlungsmuster, Geschlechterrollen, also jedes Phänomen in der Gesellschaft hat eine Basis in der Umwelt, in der wir leben. Dies lässt sich vereinfachend als zirkuläres Phänomen verstehen. Die Menschen brauchen andere Menschen um zu überleben, ihre Nahrung, Obdach usw., herzustellen. Es gibt in diesem Sinne kein Individuum, denn was einen Mensch ausmacht wird von anderen Mitmenschen und seiner Umgebung bestimmt. Diese Veränderung der Natur durch Arbeit, schafft eine Umwelt die den Menschen und die Gesellschaft (wiederum: Es gibt keinen Dualismus Gesellschaft – Individuum) verändert und bestimmt. Diese gesellschaftliche Veränderung ändert jedoch auch die Umwelt, zum Beispiel durch neue Produktionsmethoden, und dadurch wiederum den Menschen. In diesem Sinne ist die Welt in ständiger materieller und geistiger Veränderung. Die Basis dieser Veränderung liegt jedoch in den materiellen Umständen. Um es vereinfacht auszudrücken: Neue

17 Die Auslassung in diesem Zitat befasst sich mit dem Determinismuskritik. Dieser besagt die vollkommene Bestimmung des Menschen durch die Umwelt (Materie). Dieser einfache oder anschauende Materialismus, ist nicht Thema des historischen Materialismus und wird deswegen nicht besprochen.

18 Arbeit im Marxistischen Kontext bedeutet die Reproduktion der eigenen Lebensfähigkeit und nicht entfremdete Lohnarbeit der Moderne und Postmoderne.

Ideen ohne Bezug zur materiellen Umwelt können keine Veränderung in eben jener Welt bewirken. In diesem Sinne ist auch die bekannte 11. These zu Feuerbach zu verstehen: *„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an sie zu verändern“* (Rohbeck et al. 2008: 49).

Wir sehen, dieses philosophische Gerüst ist so umfassend, dass es nicht nur als philosophische Schule verstanden werden kann, sondern als Art zu Denken, als Art seine Umwelt zu betrachten und zu verstehen. Selbiges gilt natürlich auch für den Idealismus. Die erwähnte Definition des Materialismus erwähnt aber nicht zufällig die Religion und das Transzendente, sondern es handelt sich hierbei um einen exemplarischen Zugang zu den Gedanken des Materialismus (und Idealismus).¹⁹ Diese, im Zitat erwähnte, Entfremdung oder um eine andere marxistische Terminologie zu verwenden, dieses „falsche Bewusstsein“, wird als Waffe im Klassenkampf benutzt (Bluhm 2009: 27ff). Es handelt sich hierbei um eine Einstellung, die den Menschen anezogen wird, die jedoch nicht seiner natürlichen Meinung entspricht. Feuerbach und der junge Marx würden dieses wahre Bewusstsein wohl als Gattungswesen bezeichnen. Natürlich gibt es keine klare Trennlinie zwischen falschen und wahren Bewusstsein, eine Kritik, die auch heute noch häufig an diesem Strang der marxistischen Theorie geübt wird. Dies ist hier jedoch von untergeordneter Bedeutung, denn in diesem Abschnitt des Textes soll der Hauptfokus auf den unterschiedlichen gedanklichen Wegen liegen, die materialistische oder idealistische Philosophie implizieren.

Die bisherigen Erläuterungen deuteten stark Richtung Unvereinbarkeit der beiden philosophischen Schulen. Bei genauerer Betrachtung ist diese Kluft jedoch nicht annähernd so unüberbrückbar wie sie zunächst scheint. Der Materialismus und der Idealismus stehen sich nur scheinbar unversöhnlich gegenüber²⁰. Es handelt sich hierbei mehr um eine Frage der Gewichtung. Die grundlegende Frage ist nämlich jene: In welchem Maße herrscht der Geist über den Körper oder der Körper über den Geist. Wie gesagt, eine Frage der Gewichtung. Denn sowohl Weber als auch Marx waren keine Deterministen. Marx bringt dies besonders pointiert in seinem berühmten Zitat zum Verhältnis von Theorie und politischen Kampf zum Ausdruck:

„Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu

19 Es ist auch nicht zufällig, dass sich Feuerbach, der als einer der Väter des Materialismus gilt, in seinem Hauptwerk mit Religion beschäftigt. Die Gedanken und die Herleitung des Materialismus an einen scheinbar ausschließlich metaphysischen System zu erklären hat eine gewisse Logik, denn damit sollte wohl von Feuerbachs Seite der Beweis die Erklärmacht einer materialistischen Philosophie gezeigt werden.

20 Wobei viele andere, auch zeitgenössische, Wissenschaftlerinnen nicht dieser Meinung sind (Hübner 2015: 134), sondern die beiden Schulen als unvereinbar betrachten.

ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird."

Und:

"Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst" (Rohbeck et al. 2008: 19).

Dieses bekannte Zitat aus der Deutschen Ideologie, aus der bereits vorher ausgiebig zitiert wurde, muss hier angeführt werden, denn es zeigt drei, zumindest aus soziologischer Sicht, zentrale Punkte wo sich Idealismus und Materialismus nicht unterscheiden.

1. Marx schreibt über die Theorie, ein genuin gedankliches Konstrukt, welches zur Gewalt wird und zwar nicht nur zu einer ideellen Gewalt, sondern zu einer materiellen. Dies geschieht zwar nur unter besonderen Umständen, aber es kann geschehen. Wenn man es pointiert ausdrücken will, dann geschieht hier eine Transformation von Gedanken zu Materie. Und dies ist eigentlich etwas, was sich ausschließlich in den idealistischen Philosophien findet. Natürlich darf dies nicht in dem Sinne wörtlich genommen werden, als ob die genannten Theorie sich wirklich in einer materiellen Form manifestieren würde, wie dies bei Wundern in religiösen Schriften passiert. Präziser wäre es zu sagen, dass die Theorie zur gesellschaftlichen Wirklichkeit wird – zur materiellen Wirklichkeit der Menschen. Manche Leserin wird mir jetzt wohl vorwerfen, den eigentlichen Gedanken der idealistischen Philosophie zu umgehen oder obiges Zitat absichtlich in meinem Sinne zu lesen. Es gibt jedoch einige Gründe, die für diese Lesart sprechen. Marxs Einstellung bezüglich den Verhältnis zwischen Denken und Handeln war von einem Einheitsdenken geprägt, den wir bereits in dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft gesehen haben. Am klarsten spricht er diesen Gedanken in der 2. Feuerbachthese an:

"Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein scholastische Frage" (Rohbeck et al. 2008: 47).

Für Marx gibt es keinen Unterschied zwischen Denken und Praxis, zumindest nicht wenn das Denken sich außerhalb eines Elfenbeinturms bewegen soll. Diese Vereinigung beider 'Welten', jener der Gedanken und jener der Wirklichkeit, bedeutet in Folge eine gewisse Auflösung der materiellen Bestimmtheit.

Von Seiten Max Webers betrachtet lässt sich auch eine gewisse Durchlässigkeit zwischen idealistischen Prinzipien und materialistischer Bedingung erkennen. Ein klassisches Beispiel wäre die beschriebene Unterscheidung Webers zwischen "*ökonomisch relevante Erscheinungen*" und

"*ökonomische bedingte Erscheinungen*" (Weber 1988: 162). In diesem Abschnitt der "Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" arbeitet Weber anhand verschiedener Beispiele die Ursachen von Phänomenen heraus. Beziehungsweise kann ein Phänomen, wie beispielsweise Kunst, ökonomisch beeinflusst sein, das Publikum welches Kunst konsumiert beispielsweise ökonomisch bedingt. Man mag jetzt über die inhaltliche Ebene dieses Beispiels streiten, aber es zeigt zumindest, dass es auch in Webers Denken eine materielle Fundierung von gesellschaftlichen Bereichen oder Ereignissen gibt. Umgekehrt gibt es auch bei Marx idealistische Ursachen welche auf materielle Bedingungen wirken. Das bei beiden Theoretikern die jeweils andere Ebene dominant ist, wurde bereits mehrfach erwähnt und bedarf auch keiner weiteren Erklärung.

2. Auch jene Textstelle, in der Marx die Wirkung der Theorie auf den Menschen (*ad hominem*) bespricht, lässt eine Lesart zu, die eine Überschneidung bietet zwischen idealistischen und materialistischen Denkweisen ermöglicht. Zentral ist hier die Bezeichnung „*ad hominem*“. In diesem Fall ist damit nicht die bekannte rhetorische Feinheit gemeint, wenn man Argumente eines Kontrahenten dadurch entkräftet, dass man die Person die sie ausspricht persönlich angreift, sondern es geht um die Ausrichtung und Akzeptanz der Theorie in der Bevölkerung. *Ad hominem* bedeutet also: „*zum Menschen hin*“): *auf die Bedürfnisse u. Möglichkeiten des Menschen abgestimmt*" (Scholze-Stubenrecht et al. 2001: 50). Abgestimmt auf den Menschen, bedeutet in diesem Fall eine Abstimmung auf die Bedürfnisse und Lebenswelten der Individuen oder Klassen (wir erinnern uns: Die Unterscheidung zwischen Individuum und Gesellschaft ist bei Marx eigentlich obsolet). Anders formuliert: Die Ideen der Theorie können Auswirkungen auf den Menschen haben, wenn sie ihn in ihrer persönlichen Wirklichkeit begegnen und die Wirklichkeit der Menschen schaffen die Basis für den theoretischen Gedankengang. Dies ist ganz klar eine Form von zirkulären Entwicklungs - Denken, die wir bei idealistischen Philosophen wie Hegel finden. Das besprochene Konzept der Dialektik bietet ein gutes Beispiel für diese Form des Denkens (Rinaldi 2012; Hübner 2015; Moldenhauer et al. 1986: §79–§82). Ein anderes klassisches Beispiel für zirkuläres und doch holistisches Denken in idealistischer philosophischer Tradition ist die Verbindung zwischen Natur, Geist und Idee bei Hegel, die für ihn das sich selbst vollendende (oder entwickelnde) Ganze bilden. (Hegel 2005: 24ff). Das solche zirkulären, sich entwickelnden Tendenzen auch bei Weber zu finden sind ist offensichtlich, man denke allein an die Herleitung der protestantischen Ethik oder die sich entwickelnden Herrschaftsformen.

Allgemein kann also gesagt werden, dass diese Form des Entwicklungsdenkens sowohl bei materialistischer Philosophie und materialistisch geprägter Soziologie und umgekehrt auch bei deren idealistischen Pendant zu finden ist. Mehr noch, dieser zirkuläre Entwicklungsgedanken

bildet ein konstituierendes Element in beiden philosophischen Schulen. Zurecht könnten nun Kritikerinnen argumentieren, dass dies jedoch in recht unterschiedlicher Weise geschieht, da bei Marx die Materie ein weitaus höheres Gewicht besitzt und die gegenseitige Beeinflussung nur bedingt ausgeglichen ist. Ebenso könnten Kritikerinnen anmerken, dass dies besonders bei Hegel in umgekehrter Richtung zutrifft, d.h. die Materie ist von geringer Bedeutung. Dies trifft zu einem gewissen Grad zu. Nichtsdestotrotz ist die monierte Unvereinbarkeit beider Gedankenschulen, zumindest was die Denkweisen zu Entwicklung und gegenseitiger Bedingung von gesellschaftlichen Faktoren betrifft, nicht aufrechtzuerhalten. Um das vorige Argument zu wiederholen: Es handelt sich weniger um eine Frage des gegenseitigen Ausschlusses, sondern mehr um eine Frage der Gewichtung.

3. Ein letztes Verbindungsstück, welches sich durch das Zitat aus der „Deutschen Ideologie“ herausarbeiten lässt, ist jenes mit der Radikalität:

"Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst" (Rohbeck et al. 2008: 19).

Bei diesem Zitat fällt zuallererst die Verbindung zu Feuerbach und seinem erwähnten Gattungscharakter des Menschen auf. Bei genauerem Lesen kann man aber auch eine Verbindung zwischen dem idealistischen Subjekt – Begriff und der materialistischen (genauer: historisch materialistischen) Fokussierung auf den Menschen herstellen. Wir erinnern uns an die obige Definition von Idealismus und die zentrale Bedeutung von freien Willen und der Gestaltungsmöglichkeit der Menschen. Diese Einstellung ist, wenn auch nicht ohne genaue Betrachtung, auch im marxistischen Denken zu finden:

"Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen"(Marx 2014b: 7).

Die Menschen schaffen Geschichte, aber schaffen sie sie bewusst? Marx Antwort darauf würde eher nein sein. Denn sie handeln aufgrund von Umständen, welche zwar menschengemacht sind, aber nicht oder nur zum Teil dem Willen des Einzelnen unterliegen. Hier gibt es einen evidenten Widerspruch zum Subjekt – Begriff des Idealismus. Allerdings gibt es auch eine starke

Gemeinsamkeit: Der Mensch ist Schöpfer seiner Umwelt. Der Mensch ist das handelnde Subjekt. Und zwar nicht der Mensch als Individuum oder die Gesellschaft als Ganzes, sondern sowohl als auch. Hier kommt wieder die nicht vorhandene Trennung zwischen Mensch und Gesellschaft im historischen Materialismus zur Geltung. Und der Mensch oder in speziellen Fall das Proletariat, kann sehr wohl auch bewusst handeln, nämlich dann, wenn „*die Theorie (...) zur materiellen Gewalt [wird]*“ (Rohbeck et al. 2008: 19). Der Mensch, der eingebettet in der Gruppe von Menschen ist, kann also sehr wohl sein eigenes Schicksal bestimmen, sofern er einen geistigen Grad der Bewusstheit erreicht.

Interessant wird der Vergleich, wenn wir uns beispielsweise das Kapitel über Max Weber in Erinnerung rufen. Wer ist das handelnde Subjekt bei Weber? Die offensichtlichste Antwort, die jeder Soziologiestudent im 2. Semester geben könnte, würde wohl „Das einzelne Subjekt mittels subjektiver Sinn“ heißen. Das ist auch richtig, aber gleichzeitig befinden sich bei Weber die Kräfte, die den subjektiven Sinn erst konstruieren, zwischen den Menschen. Sie sind gesellschaftliche Kräfte. Das bedeutet, dass auch bei Weber schlussendlich nicht nur der einzelne Mensch handelt sondern Menschen oder Gruppen von Menschen und dass er damit nicht mehr so weit von Marx entfernt ist. Die Kraft, die Handlungen ermöglicht, liegt bei beiden Theoretikern in den Menschen selbst und gleichzeitig in der Gesellschaft.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Kluft zwischen den idealistischen philosophischen Theorie Webers und den historischen Materialismus von Marx nicht so unüberwindbar ist, wie sie zunächst scheint. Es gibt Unterschiede und sie sind sehr wohl bedeutend, aber zumindest was die philosophischen Grundlegungen anbelangt sind sie nicht totalitär. Welche Rolle Materie im Verhältnis zu Ideen spielt und welches der beiden Elemente welches mehr bestimmt, kann hier nicht beantwortet werden und soll es auch gar nicht, denn dies ist nicht Ziel dieser Arbeit. Aber es kann festgehalten werden, dass beide Theoretiker, obwohl ganz klar ihrer jeweiligen philosophischen Schulen zugehörig, keine Deterministen sind, sondern eher dem abwägenden Idealbild einer modernen Wissenschaftlerin entsprechen, welche sich der Komplexität von Gesellschaft bewusst ist und darum keine orthodoxen Glaubenssätze vertritt. Diese Erkenntnis auf der philosophischen Ebene, ermöglicht es uns in den folgenden Seiten die Unterschiede und Gemeinsamkeiten beider Denker genauer zu betrachten.

5.3 Biographisch bedingte Religiosität – Eine historische Kontextualisierung

Wir haben in den vorangegangenen Kapiteln über die beiden Theoretiker zu Beginn jeweils eine kurze historische Kontextualisierung vorgenommen, in Form eines fokussierten biographischen Abrisses. Dies war keineswegs eine Methode um den vorliegenden Text aufzublähen, sondern hatte den Sinn, beide Denker in den Rahmen ihrer Zeit und ihres Umfeldes zu setzen. Diese Rahmen hatte auch Auswirkungen auf ihre Ideen und Gedankengänge und soll deswegen auch hier nochmals verglichen werden.

Einführend kann gesagt werden, dass beide Männer aus einem stark religiös bestimmten Umfeld kamen. Marx als Nachfahre einer alten Rabbinerfamilie und Weber in Verbindung zu einer bürgerlich gelebten Form des Protestantismus. Dass dies für beide relevant war und dass dieses Wissen um ihr Umfeld einer der Schlüssel zur Einordnung ihrer Ideen ist, soll folgend erklärt werden.

Bei Max Weber, darüber herrscht bei Biographen Einigkeit, war die Religion ein zentrales Thema. Dies gilt auf einer persönlichen Ebene, ebenso wie auf einer wissenschaftlichen. Die Frage welcher Einfluss genau hier zwischen der tiefreligiösen Mutter, seiner strengen Erziehung vonseiten des Vaters, der stark dem protestantischen Kulturkampf geprägt war und Webers wissenschaftliches Werk vorliegt, kann nicht geklärt werden. Was aber mit Sicherheit gesagt werden kann, ist, dass es einen solchen Einfluss gab. Besonders was den erwähnten Kulturkampf anbelangt, lässt sich dies recht deutlich nachvollziehen (Steinert 2010: 41–48). Dies lässt sich auch in Webers Texten aufzeigen, besonders jenen, die in der Frühphase seines Schaffens entstanden. Am deutlichsten im Text *„Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik“* von 1895 (www.deutschestextarchiv.de)²¹. Weber geht von einer Überlegenheit gewisser Nationen aus, glaubt jedoch, dass die biologischen Erklärungen noch nicht ausgereift genug seien um diese hierarchischen Unterschiede ausreichend zu erklären (Weber 1988b: 15). Diese Einstellung, die durchaus sein Werk beeinflusste, ist ganz klar dem protestantischen Kulturkampf zuzuordnen, denn diese Überlegenheit des Okzidents (ebd.: 1-7) führte er schlussendlich auf die Verbreitung des Protestantismus zurück.

Bei Marx lässt sich manches analog zu Weber sagen, denn auch er war sich seiner religiösen Herkunft durchaus bewusst. Was bei Marx die Einordnung jedoch erschwert ist jedoch sein zwiespältiges Verhältnis zu Glauben allgemein und zu dem Judentum, welchem er sich zumindest schwach zugehörig fühlte (siehe Kapitel: Biographie Marx). Marx schrieb nicht allzuviel zu

21 Dieser Text wird in der Weber – Exegese wenig beachtet. Das hat einerseits den Grund, dass wenig von seinen bedeutenden Ideen in diesem Text zu finden ist und andererseits in seiner heute wenig salonfähigen Meinung, dass *"physische und psychische Rassendifferenzen"* (www.deutschestextarchiv.de: 7) eine bedeutende Rolle im ökonomischen Kampf spielen.

Religion, zumindest im Verhältnis zu seinen gesamten Schriften, aber er war sich der Bedeutung von Religion durchaus bewusst. Noch wichtiger im Zusammenhang seines eigenen Umfeldes und seiner Theorien war jedoch die damalige Lage des Judentums. Die jüdische Bevölkerung, einschließlich der wohlhabenden jüdischen Klasse, war zu jener Zeit einer enormen Welle des institutionellen und gesellschaftlichen Antisemitismus ausgesetzt (Herzig und Rademacher 2013: 122–138). Dieses Umfeld muss für Marx und seiner Theorie, welche sich um eine ungerechte Hierarchisierung in der Gesellschaft dreht, extrem wichtig gewesen sein. Die Erfahrung, selbst einer Bevölkerungsgruppe zu entstammen, welche seit Jahrhunderten mit Pogromen und Anfeindungen zu kämpfen hatte, musste für Marx auf persönlicher Ebene ebenso beeinflusst haben, wie es seine wissenschaftlichen Arbeiten beeinflusste.

Um die Erkenntnisse hier kurz zu summieren: Das eigene religiöse Umfeld und das gesellschaftliche Umfeld, in denen sich Weber und Marx, befanden hatten große Auswirkungen auf ihre persönlichen Einstellungen und damit auch auf ihre wissenschaftlichen Werke. Auch wenn sich Marx und Weber in ihren Gedanken zum Einfluss der Religion stark unterschieden, so waren doch beide überzeugt, dass Religion eine zentrale Rolle im gesellschaftlichen Gefüge spielte. Diese Überzeugung war zu einem nicht unwesentlichen Teil aus ihrer Sozialisation gespeist.

5.4 Die Macht der Ideen und die Ideen von Macht

Dieser Abschnitt soll die Gedanken, die im Kapitel über Idealismus und Materialismus abstrakt besprochen wurden, auf eine konkrete Ebene bringen. Dies geschieht am Besten, wenn man die Ebene der Abstraktion um einen Grad senkt und sich auf eine Manifestation dieser Ideen konzentriert. Deswegen sollen in diesem Abschnitt der Arbeit die Herangehensweise von Max Weber, der Religion als Idee mit Wirkmacht auf die Realität begreift, jener von Karl Marx gegenübergestellt werden, welcher Religion als Teil des Überbaus begreift und damit von einer materiellen Herleitung ausgeht. Ziel dieses Unterabschnittes soll es wiederum sein, der übergeordneten Idee von synthetischen oder zusammenführenden Denken gerecht zu werden und Unterschiede und Überschneidungen beider Konzepte zu ergründen.

Was war nun Religion für Max Weber und wie wirkte sie auf die Gesellschaft? Vorausgeschickt muss hierbei werden, dass Religion für ihn summiert eine gesellschaftliche Kraft war, ein makrosoziologisches Phänomen, welches auf subjektiver Ebene Handlungen bedingte. Doch nicht nur das, Religion war nicht nur eine disziplinierende oder befreiende Kraft von außen, sondern

wurde auch auf einer individuellen Ebene weiterentwickelt. Weber war sich bewusst, dass Religion ein zutiefst gesellschaftliches Phänomen war und somit diesseitig, also auf unsere Welt ausgerichtet und aufgrund seiner Komplexität und Vielschichtigkeit nur in subjektiver Ebene erfasst werden konnte (Kippenberg und Weber 2005: 1f). Das Bewusstsein von der Bedeutung der Religion geht einher mit der Untrennbarkeit von gesellschaftlichen Phänomenen. Man könnte es so verstehen, dass Weber Religion als Arbeitsbegriff verwendet, denn Religion ist kein in sich geschlossenes, alleinstehendes System. So erklärt beispielsweise Weber den historischen Zusammenhang zwischen Religion und römisches Recht (ebd.: 8f). Das ist zwar zu Webers Zeit ein sehr moderner Gedankengang gewesen, der eher der heutigen Soziologie entspricht, da die Vielschichtigkeit und Komplexität der Gesellschaft in der soziologischen Analyse berücksichtigt wird, aber es ist nicht das, was Webers Werk so außergewöhnlich macht. Zentral bei Webers Gesellschaftsbeschreibung ist die Rationalität. Rationalität ist für Weber das Vehikel, mit dem sich Religion als Gestalter und gleichzeitig Ergebnis gesellschaftlicher Umstände zeigt (ebd.: Kap. 15). Das Verständnis von Webers Religionsbegriff liegt verschlüsselt in Paradoxien. Religion ist Ergebnis und Schöpfer von Veränderung. Religion ist ein markosozilogisches Phänomen, welches mikrosoziologisch Veränderungen erfährt und sich auf individueller Ebene zeigt. Religion ist von gewissen Formen der Rationalität geprägt und schafft gleichzeitig neue. Dies ist aber keine Beliebigkeit oder rhetorische Trickserei um die Theoreme wagt und unangreifbar zu halten²². Es handelt sich hier um ein Verständnis einer gesellschaftlichen Idee, die nicht ohne ihren Kontext gedacht werden kann. Die angesprochene Rationalität kann verschiedene Formen annehmen (siehe Kapitel Weber), allgemein meint Weber aber, dass sie immer ein Teil von Religion war. Die starke ökonomische Ausrichtung wird jedoch erst ein zentraler Teil der Religion, als sich der Protestantismus, genauer: der Calvinismus, von der Askese und der nach innen gewandten Regeln des Katholizismus entfernte (Weber 1988b:Kap. II). Die Rationalität, die vorher als Vehikel bezeichnet wurde, verselbstständigte sich daraufhin.

Paraphrasiert und extrem kondensiert lässt sich also über Webers Zugang zu Religion folgendes sagen:

1. Religion ist ein gesellschaftliches Phänomen, ohne Kontext zur Gesellschaft in der sie entsteht und sich verändert, ist sie nicht denkbar.
2. Im Kern ist Religion eine Idee, welches vom Jenseits spricht, aber immer auf das Diesseits bezogen ist.
3. Religion befindet sich auf der Makro - und Mikro – Ebene der Gesellschaft zugleich und wandelt

²² Obwohl es beispielsweise Steinert in seinem Buch (Steinert 2010) so beschreibt. Obwohl die empirische Herleitung Webers in manchen Fällen wirklich keiner kritischen Überprüfung standhält. Das klassische Beispiel dafür ist die "Schulabschluss Statistik" in der Einleitung der Protestantischen Ethik (Weber 1988b: 21ff).

sich beständig. Ihre Charakteristika sind also Gleichzeitigkeit und Wandelbarkeit.

4. Rationalität ist das Verbindungsstück zwischen der Institution Religion und ihrer Wirkung auf die Gesellschaft. Die Handlungsmuster des Subjekts sind von dieser geprägt.

5. Rationalität selbst ist wandelbar.

Diese Aufzählung ist naturgemäß zu stark verkürzt und zu sehr zugespitzt, um als vollständig und komplett ausgewogen angesehen zu werden. Sie steht im Zusammenhang mit dem ausführlicheren Kapitel zu Weber weiter oben und kann nur durch die Lektüre dieses Abschnittes richtig begriffen werden. Hier dient diese Aufzählung nochmal den argumentativen Zweck der Gegenüberstellung.

Von marxistischer Seite her nähert man sich dem Konzept von der Macht der Ideen am besten mittels des Basis – Überbau Theorems (siehe Kapitel: Marx). Einfach ausgedrückt besagt das Basis – Überbau Theorem einen mehr oder minder kausalen (aber nicht unbedingt intentionalen) Zusammenhang zwischen den gesellschaftlichen Bedingungen der Produktion und jenen der Ideologie. Zu dieser Ideologie zählt die Wissenschaft, die Religion, die Politik, bzw. das politische System. Die Terminologie ist treffend gewählt. Wie bei einem Gebäude, stabilisiert das Gewicht der oberen Stockwerke die Basis und ebenso führt eine Umwälzung der Basis zu einem Fall des Überbaus. Dies ist eine vereinfachende Darstellung, doch im Kern entspricht sie dem marxistischen Bild der Gesellschaft. Beachtenswert ist hierbei noch, dass sich durch eine Analyse des Überbaus (beispielsweise der Literatur) Rückschlüsse auf Veränderungen und bestehende Machtverhältnisse in der Basis treffen lassen. Warum dies für unsere Arbeit von Interesse sein muss, erschließt sich von selbst: Religion, als Teil des Überbaus ist als genuin gesellschaftliches Phänomen ständigen Veränderungen unterworfen. Somit kann die Frage nach Veränderlichkeit von Ideen und ihrer ursächlichen Verbindung zur Gesellschaft, in der sie existieren, mittels einer konzentrierten Analyse des Überbaus geschehen. Gleichzeitig nimmt Religion für Marx als Idee eine Sonderstellung ein. Wir erinnern uns: „*Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik*“ (Rohbeck et al. 2008: 9) und „*Sie [die Religion] ist das Opium des Volkes*“ (ebd.: 16) und „*Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*“ (ebd.: 19). Die Liste ließe sich noch eine Weile fortführen, im Rahmen dieses Argumentes sollen diese Aussagen jedoch reichen: Religion nahm für Marx eine Sonderstellung ein. Sie war Teil des Überbaus, aber ein besonderer. Die Verbindung zu Feuerbach ist unverkennbar. In gewisser Weise könnte man Marx gar struktur – funktionalistisches Denken zuschreiben, denn die Religion nimmt eine praktische Funktion in der Gesellschaft ein. In dem Abschnitt über den scheinbaren und wahren Unterschied zwischen Idee und Materie wurde auf Marxs Einstellung zu Theorie und Wirklichkeit eingegangen. Diese ist eng verknüpft mit der Religion als wichtiger Teil des Überbaus: „*Die Forderung, die*

Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf“ (ebd.: 11).²³ Hier haben wir wieder den Konnex zum Verhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit. Ebenso wie für Weber, war es für Marx kennzeichnend, dass Religion nicht ohne die anderen gesellschaftlichen Elemente verständlich ist. Es handelt sich auch bei ihm um ein komplexes Phänomen, das durchaus vielschichtig ist. So ist die Philosophie (auch ein Teil des Überbaus) kein intrinsischer Widerspruch zur Religion: "Denn die Philosophie begreift die Religion in ihrer illusorischen Wirklichkeit. Sie ist also für die Philosophie - sofern sie eine Wirklichkeit sein will - in sich selbst aufgelöst. Es gibt keinen wirklichen Dualismus des Wesens“ (Marx 2014c: 91). Auch hier soll nach diesen einleitenden Worten eine Paraphrasierung stattfinden, die uns den Vergleich beider Konzepte erleichtert:

1. Religion ist ein Teil des Überbaus und deswegen größtenteils von den herrschenden Produktionsverhältnissen abhängig.
2. Als Teil des Überbaus nimmt Religion eine Sonderrolle ein. Während eine reife, entwickelte Gesellschaft durchaus Literatur, Politik, Philosophie, usw. benötigt, ist Religion geprägt von Illusion und falschem Bewusstsein. Religion ist institutionalisierte Entfremdung.
3. Die Kritik an der Religion ist eine Kritik am kapitalistischen System selbst.
4. Religion ist ohne gesellschaftlichen Kontext nicht verständlich und nicht analysierbar.
5. Marx Analyse der Religion ist im Kern eine Kritik der Religion. Diese Kritik ist aber nicht einseitig. In wenigen Fällen kann Religion einen revolutionären Charakter haben. (siehe Kapitel: Bauernkrieg)

Die Unterschiede zwischen den beiden Theoretikern sind in der Konsequenz, also in der Frage nach der Bedeutung der Ideen vielschichtig. Hier fallen die Unterschiede und verschiedenen Auslegungen noch wesentlich mehr ins Auge, als sie dies bei dem Vergleich zwischen Idealismus und Materialismus der Fall war. Allgemeiner: Es scheint so, als ob die Unterschiede zwischen den Theoretikern sich erhöhen, wenn man die abstraktere Ebene verlässt und auf eine konkretere Ebene der Manifestationen blickt.

Wenn noch einmal auf die Kapitel zurückgeblickt wird, in denen das Verhältnis zwischen dem Phänomen Religion und der Bedeutung des Glaubens für die Menschen betrachtet wird, so können durchaus Schnittmengen, aber auch gravierende Unterschiede erkannt werden. Der bedeutendste der Unterschiede ist die Frage nach der Souveränität der Religion. Souveränität soll in diesem Sinne die Handlungsmöglichkeit des Bereiches der Idee im Kontext gesellschaftlicher Veränderung heißen.

23 Die letzten vier Zitate stammen aus der Einleitung "Zur Kritik der Hegel'schen Rechts – Philosophie" von 1844. Es ist kein Zufall, dass dieses Werk im Rahmen dieser Arbeit so oft zitiert wurde, denn für ein Verständnis von Marxs soziologischen und philosophischen Gedanken ist dieses Werk mindestens so wichtig wie das Manifest um Marxs politische Einstellung und Zielsetzung zu verstehen.

Und auch hier müssen wir wieder auf anscheinende Paradoxien zurückgreifen um diese Frage befriedigend beantworten zu können. Wie besprochen, war für Marx die Veränderung der Religion nur durch eine Veränderung der Basis zu erklären, während für Weber Religion sowohl Ursache als auch Ergebnis der Veränderung sein konnte oder Veränderung gar abschwächen oder aufhalten. Hier ist im ersten Moment ein großer Unterschied zu erkennen, denn es scheint, als ob Religion bei der Weberschen Theorie eine größere Wirkmacht auf gesellschaftliche Prozesse hat. Dies ist bis zu einem gewissen Grad sogar richtig, aber eine genauere Betrachtung zeigt auch hier das angesprochene Paradox. Religiosität und Religion kann ohne gesellschaftlichen Kontext, also Wirtschaft, politische Struktur, usw., nicht gedacht werden, weder bei Weber noch bei Marx. Das heißt aber auch im Folgeschluss, dass Religion auch bei Weber keine Eigenständigkeit und keine alleinige Wirkmacht haben kann, denn sie ist immer Teil eines Umfeldes das auch von anderen Faktoren geprägt wird. Also muss es auch richtig sein, dass Veränderung die von Religion ausgeht, eine gesellschaftliche Veränderung sein muss, welche von vielerlei Dingen beeinflusst wird. Die Frage nach der Bedeutung im sozialen Gefüge muss also im Theorie – Vergleich mit Vorsicht beantwortet werden:

Religion war für Weber wirkmächtiger und eigenständiger als für Marx, aber trotzdem nicht als alleiniger Träger einer gesellschaftlichen Veränderung tauglich. In ihren Folgerungen um die Bedeutung von Religion unterschieden sich ihre Theorien, nicht jedoch in ihrer Erkenntnis der Bedeutung und Komplexität von Religion im gesellschaftlichen Gefüge.

5.5 Individuen der Gesellschaft oder Gesellschaft der Individuen

Im letzten Kapitel wurde die Frage nach der Stellung und Wirkmacht der Religion im gesellschaftlichen Kontext beantwortet, in diesem soll die Frage nach den Trägerinnen der Veränderung gestellt werden. Die Frage lautet, ob die gesellschaftlichen Ideen auf individueller Ebene eine Manifestation und Veränderung erfahren oder ob die gesellschaftlichen Gruppen an sich Träger der Ideen sind. Diese Erörterung ist nicht ohne Bedeutung, denn hierbei handelt es sich augenscheinlich um einen gewichtigen Unterschied zwischen den zu vergleichenden Theorien. Dazu ist es plausibel, die Frage nach den Trägerinnen der Ideen mit der Art der Veränderung zu kombinieren, denn gesellschaftliche Veränderung muss eine andere Form annehmen, wenn eine gesellschaftliche Gruppe sie anführt oder wenn sie in den Individuen zu finden ist.

Die Frage nach den Gruppen, welche die Gesellschaft verändern können, ist bei Marx nicht sonderlich schwer zu beantworten:

„Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf (...) findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst. Die Interessen, welche sie verteidigt, werden Klasseninteressen. Aber der Kampf von Klasse gegen Klasse ist ein politischer Kampf.“ (Marx 2014a: 180f).

Wir sehen in diesem Zitat eine Einteilung der Bevölkerung in Klassen. Auch der Ursprung dieser Gruppierungen wird bereits beschrieben und zwar mittels der wirtschaftlichen Verhältnisse. Dieser Gedanke ist kohärent mit der marxistischen Theorie, man denke nur an den Begriff von Arbeit im historisch materialistischen Kontext. Wenn die Reproduktion der eigenen Lebensumstände (inklusive der Gesellschaft, in der wir leben) von Arbeit bedingt ist, dann ist es sinnvoll anzunehmen, dass dies auch auf die Bildung von gesellschaftlichen Gruppen zutrifft. Die Definition des Klassenbegriffes umfasst jedoch eine weitere Unterteilung: Klasse an sich und Klasse für sich. Diese Einteilung ist keineswegs unumstritten, denn sie ist *„unbekannten Ursprungs (...) So bei der Rede von Klasse an sich/für sich. Marx spricht zwar von der Klasse für sich, jedoch nicht von der Klasse an sich.“* (Haug et al. 2015: Vorwort). Eine genaue Lektüre des obigen Zitates bestätigt diese Bedenken. Marx spricht zwar durchaus von einer gedachten Zweiteilung der Arbeiterklasse, von objektiven Lebensumständen, die zwar vorhanden sind, aber erst im Moment des politischen Kampfes Bedeutung erlangen. Die Begrifflichkeiten von Klasse an sich und Klasse für sich sind keine originalen Textstellenverweise sondern Deutungen. Die Frage welche in diesem Kapitel beantwortet werden soll, also jene nach den Trägern der Veränderung, kann hier aber zumindest zum Teil präzisiert werden: Für Marx verändern gesellschaftliche Gruppierungen, die durch ökonomische Realitäten in gleiche Situationen gebracht werden, die Gesellschaft, sofern sie eine wichtige Rolle im wirtschaftlichen Gefüge einnehmen und in den politischen Kampf eintreten. Der beschriebene Klassenkampf kann jedoch erst aufgenommen werden, wenn eine Erkenntnis der eigenen Stellung im wirtschaftlichen Gefüge erlangt wird, man könnte dies wohl treffend als Klassenbewusstsein beschreiben.

Wie diese Klasse sich zusammensetzt, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab, unter anderem dem Grad der technischen Entwicklung (Marx 2011: 179–192), dies würde beispielsweise die maschinellen Fähigkeiten zur Produktion und die technischen Mittel zur Organisation von Produktion beinhalten²⁴. Dies bedeutet, dass nicht nur die Frage 'Wie ist die Klasse

24 Die Faktoren, die die Produktionsverhältnisse bedingen, sind oft um ein vielfaches vielschichtiger als es zunächst

zusammengesetzt', sondern auch 'Warum bilden sich solche Klassen' für das marxistische Gesellschaftskonzept von Bedeutung ist.

Karl Marx verknüpft die Frage nach der Veränderung der Gesellschaft mit Klassen. Dieser Klassenbegriff wurde vielfach falsch gedeutet wird (siehe Determinismustreit). Unter den Klassen, ist die Arbeiterklasse, also jene Werktätigen, die die industrielle Produktion ermöglichen, für Marx jene die (sozialistisch-) revolutionär ist. Allerdings kann auch das Bürgertum revolutionär sein oder (in historischen Kontext) die Sklavinnen (Marx et al. 2010: Kap. 1). Allen diesen Gruppierungen ist eine mehr oder minder große Bedeutung im Produktionsprozess gemein, sei es durch ihre schiere Menge oder durch ihre monetäre Macht.

Zusammenfassend kann über die Frage nach den gesellschaftlichen Akteuren mit Handlungsmacht also folgendes gesagt werden:

1. Die Gesellschaft ist gegliedert in Klassen. Diese bilden sich aufgrund der ökonomischen / produktiven Bedingungen ihres Umfeldes.
2. Um eine solche Klasse zu verstehen, ist eine historische Kontextualisierung vonnöten. Klassen bilden sich nicht von alleine und sind auch keine statischen deterministischen Konstrukte.
3. Veränderungen in der Gesellschaft kann eine Klasse nur bewirken, wenn sie ihre objektiven Umstände, welche sie vereint, erkennt und in den politischen Kampf eintritt.
4. Will eine Klasse etwas verändern, dann muss sie eine Schlüsselposition im wirtschaftlichen Gefüge einnehmen. Die Abhängigkeit der Produktionsbedingungen von der Kooperation dieser Klassen, ist der Hebel mit dem sie Veränderungen bewirken kann.
5. Die Klasse muss, um eine Veränderung herbeiführen zu können, auch Auswirkungen auf den Überbau haben, das bedeutet zum Beispiel, die Fähigkeit ihre wirtschaftliche Kraft in einem historisch/theoretischen Kontext zu erfassen.

Bei Max Weber ist die Frage nach den Trägergruppen von Veränderung leider nicht so einfach zu beantworten, was auch viel mit seiner allgemeinen Gesellschaftstheorie zu tun hat, wo kein Element der Gesellschaft ohne das andere gedacht werden kann. Das bekannteste Beispiel, wo Weber eine historische Veränderung nachzeichnet, ist jenes der „Protestantischen Ethik“, deswegen soll hier diese Schrift die Frage nach den Trägerinnen der Veränderung an diesem Beispiel bearbeitet werden.

Welche Trägerinnengruppen sieht Weber also bei seiner Frage nach der historischen Veränderung des beginnenden modernen Kapitalismus? Wenn man die „Protestantische Ethik“ naiv liest und nur

erscheint. Dazu beispielsweise das Buch "Die süße Macht: Kulturgeschichte des Zuckers" (Mintz 2007), in der die Bedeutung des Zuckers als billige Kraftnahrung für die immer größer werdende Arbeiterklasse beschrieben wird.

nach den Beispielen fragt, die Weber zur Unterlegung seiner These heranzieht, dann lassen sich viele Trägerinnen festmachen: Die konfessionellen Gruppen (Weber 1988b: 22f), Einzelpersonen wie Jakob Fugger (ebd.: 33) oder Benjamin Franklin (ebd.: 36), allgemeine Kräfte des Marktes die auf die einzelne Person wirken (ebd.: 37f), kapitalistische Großunternehmerinnen (ebd.: 55), Mönche und Nonnen (ebd.: 71ff), Lutheranismus (ebd.: Kap. 3) und eine asketischere Version des Protestantismus (ebd.: Kap. 4) und auch einzelne Theologen wie Baxter (ebd.: 96, 164ff) und Calvin (ebd.: 92-103).

Diese Aufzählung wirkt beliebig und ist es auch, doch es handelt sich hierbei um eine naive, „dünne“ (Geertz 1987) Beschreibung. Zu glauben, Weber sei in seiner gesellschaftlichen Theorie beliebig, bedeutet Weber oberflächlich zu lesen. Ziel dieser Arbeit soll jedoch das Gegenteil sein. Max Weber selbst gibt in der "Protestantischen Ethik" mehrmals (für seine Verhältnisse) präzise Erklärungen, wer für ihn wirklich Träger der Veränderung ist:

„In diesen Fällen liegt zweifellos das Kausalverhältnis so, daß die anerzogene geistige Eigenart, und zwar hier die durch die religiöse Atmosphäre der Heimat und des Elternhauses bedingte Richtung der Erziehung, die Berufswahl und die weiteren beruflichen Schicksale bestimmt hat“ (Weber 1988b: 22).

und

„Daraus folgte für den einzelnen der Antrieb zur methodischen Kontrolle seines Gnadenstandes in der Lebensführung (...) Dieser asketische Lebensstil aber bedeutete eben, wie wir sahen, eine an Gottes Willen orientierte rationale Gestaltung des ganzen Daseins. Und diese Askese war nicht mehr ein opus supererogationis, sondern eine Leistung, die jedem zugemutet wurde, der seiner Seligkeit gewiß sein wollte“ (ebd.: 163).

In diesen beiden Zitaten liegen drei Schlüsselemente zum Verständnis Webers Theorie. Es handelt sich hierbei erstens um die "*anerkennung geistige Eigenart*". In diesem Zitat finden wir wieder ein Element, dass wir bereits in der Diskussion um Idealismus und Materialismus gefunden haben, denn es ist nicht der gesellschaftliche Druck der wirtschaftlichen Verhältnisse, der den Menschen prägt, sondern eine idealistische geistige Einstellung. Woher diese Einstellung ursprünglich kommt, ist variabel, bei der protestantischen Ethik, von der Weber in dieser Textpassage schreibt, ist es die tradierte Religion im elterlichen Umfeld. Zweitens handelt es sich um eine Einstellung die prinzipiell auf „*den einzelnen*“ wirkt. Religion ist zwar eine gesellschaftliche Kraft, die Weber durchaus makro – soziologisch betrachtet, sie wird jedoch auf den Geist der Person übertragen. Makro – soziologische Kräfte manifestieren sich auf individueller Ebene. Als letztes Element kann

noch die Rationalität, in diesem spezifischen Beispiel die rationale Askese, betrachtet werden. Wie wir im Abschnitt über Weber erfahren haben, spielt Rationalität eine zentrale Rolle in seiner ganzen Theorie, nicht nur in der Beschreibung der protestantischen Ethik. Um Webers Begriff der Träger gesellschaftlicher Veränderung verstehen zu können, muss also ein geistiger Drei – Schritt vollzogen werden. Gesellschaftliche Kräfte wirken über das Vehikel der Rationalität (es gibt verschiedene Formen der Rationalität – siehe wiederum das Kapitel über Weber) auf den Geist der Person und werden dabei inkorporiert. Dieser Drei – Schritt muss nicht unbedingt die Religion beinhalten, es ist aber nicht verwunderlich, dass gerade dieses Beispiel von Weber so intensiv bearbeitet wurde. Gerade die Religion hat eine enorme psychische und emotionale Kraft, sie führt zu der Inkorporation der Normen auf individueller Ebene, da sie die Deutung über das Seelenheil des Einzelnen inne hat.

Zusammenfassend kann also zu den Trägerinnen gesellschaftlicher Veränderung bei Weber folgendes gesagt werden:

1. Der Träger gesellschaftlicher Veränderung ist letztendlich das Individuum.
2. Die Wirkmacht gesellschaftlicher Kräfte spielt sich auf einer geistigen Ebene ab, Individuen inkorporieren makro - soziologische Tendenzen.
3. Rationalität in verschiedenen Formen ist das Mittel mit dem gesellschaftliche Veränderung von einer allgemeinen auf eine persönliche Ebene verlagert wird.
4. Religion nimmt aufgrund ihrer starken emotionalen und psychologischen Wirkung eine Sonderrolle in der Frage nach gesellschaftlicher Veränderung ein.
5. Die ursprüngliche Basis der Ideen (z.B. protestantische Ethik/Gnadenstand) kann sich historisch von der geistigen Einstellung der Individuen lösen.

Wir sehen, hier kann im Vergleich der beiden Theoretiker erstmals von einer kompletten Unvereinbarkeit eines Teiles ihrer gesellschaftlichen Theorie gesprochen werden. Der Klassenbegriff von Marx erschließt sich leichter, ist jedoch auch starrer und wesentlich stärker ökonomisch ausgerichtet als jener von Weber. Webers Begriff von individueller Einstellung und ihrer gesellschaftlichen Begründung ist wesentlich variabler, aber auch undeutlicher, da er verschiedene Interpretationen zulässt. Bei den vorherigen synthetischen Abschnitten noch relativ große Überschneidungen zwischen den beiden Denkern zu finden waren, wird die Frage nach den Trägern der gesellschaftlichen Veränderung von beiden komplett unterschiedlich beantwortet. Dies ist jedoch stimmig mit ihren jeweiligen theoretischen Gebilden. Anders ausgedrückt: Bei dieser Frage mussten Weber und Marx zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen.

5.6 Synthese und offene Fragen

In den vorherigen Abschnitten wurden die wichtigsten Merkmale der Theorien in Bezug auf den Begriff von Religion und Gesellschaft zusammengefasst und verglichen. Dieser Abschnitt soll nun die Ergebnisse dieses Vergleiches einordnen und bewerten. Diese Übersicht soll nochmalig eine Kondensation der erarbeiteten Ergebnisse ermöglichen, ohne sie einfach zu wiederholen.

Philosophische Synthese ist der Begriff, der das Ziel dieser Arbeit und besonders dieses Abschnittes am besten beschreibt:

„1. (Philosophie) Vereinigung verschiedener [gegensätzlicher] geistiger Elemente, von These und Antithese zu einem neuen [höheren] Ganzen.

2. (Philosophie) Verfahren, von elementaren zu komplexen Begriffen zu gelangen“
(Scholze-Stubenrecht et al. 2001: [Synthese]).

Beide Definitionen des Begriffes sind in diesem Zusammenhang korrekt. Aufgrund des erlangten Wissens im Verlauf dieser Arbeit, wurden die theoretischen Gedankengänge von Karl Marx und Max Weber von einer abstrakten zu einer konkreteren Ebene hin dargestellt und verglichen. Die abstrakteste der Ebenen bildet die philosophische Grundlegung, nämlich der idealistische Gedankengang Webers gegen jenen materialistischen, von Feuerbach inspirierten, Denken Marxs. Bereits hier kommt unsere Synthese zu einem überraschenden Ergebnis. Obwohl die beiden Theoretiker den jeweiligen philosophischen Traditionen eindeutig zuzuordnen sind, sind sie nicht unvereinbar. Eine intensive Auseinandersetzung und Betrachtung der Schriften beider, muss zum Ergebnis kommen, dass hier keine Orthodoxie betrieben wurde. Mit Orthodoxie soll hiermit das starre Festhalten an eigenen philosophischen Traditionen sein, ohne die empirische Komplexität der Gesellschaft hinreichend zu berücksichtigen. Beide Denker waren sich der Vielschichtigkeit der Gesellschaft bewusst: Weber berücksichtigte, dass auch materielle Veränderungen Auswirkungen haben konnten, Marx wusste, dass Ideen und Theorien eine gewichtige Stellung in der historischen Veränderung menschlicher Gesellschaften einnahm. Die scheinbare Gegensätzlichkeit, die eine flüchtige Ansicht vermittelt, entpuppt sich als falsch. Diese Erkenntnis ist wichtig, denn wäre bereits der philosophische Sockel, auf dem beide aufbauen unverträglich, würde das eine vergleichende Arbeit wie diese erschweren, möglicherweise gar unmöglich machen.

Die gegenständlichere Darstellung der Theorien, wie beispielsweise die Frage nach der Macht der Ideen im gesellschaftlichen Kontext, führt zu interessanten Ergebnissen. Bei Weber sieht man die Macht der Ideen in einem verflochtenen Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Mächten: Religion

verändert sich und verändert die Gesellschaft zur gleichen Zeit, ist abhängig von der Ökonomie und veränderte doch grundlegend die Art des Wirtschaftens. Marx sah die Wechselwirkung zwischen produktiven Verhältnissen und ideellen Phänomenen wie Religion auch, gewichtete sie jedoch anders. Er räumte den wirtschaftlichen Verhältnissen ein Primat ein bei der Bestimmung des Überbaus. Jedoch ist diese Bestimmung nicht dermaßen determiniert wie sie häufig dargestellt wird. Umgekehrt ist Religion bei Weber nicht dermaßen eigenständig wie sie von vielen verstanden wird. Somit kann auch hier nicht von einer Unvereinbarkeit gesprochen werden, sehr wohl aber von einer deutlich unterschiedlichen Gewichtung. Allgemein kann von einer stärkeren Differenz gesprochen werden, je konkreter die analytische Ebene wird. Dies erscheint im ersten Moment offensichtlich, ist jedoch ein Ergebnis von einigem Interesse.

Am deutlichsten grenzen sich die Gedanken beider bei der Frage nach der Bedeutung der Individuen ab. Die Frage nach den Trägern von gesellschaftlicher Veränderung beantworten beide auf völlig verschiedene Weise. Während bei Marx ganz klar die Klassengesellschaft und das Klassenbewusstsein eine zentrale Rolle spielen, wählt Weber einen komplexeren Zugang mittels seines Drei – Schrittes Idee – Rationalität – individuelle Inkorporation. Es wäre anmaßend, in diesem Zusammenhang eine Wertung vorzunehmen, aber es ist plausibel Weber zumindest ein höheres Maß an Differenz zuzugestehen. Naturgemäß wird Webers Begriff von gesellschaftlicher Veränderung, der eng an den Begriff von Religion geknüpft ist, dadurch schwerer fassbar. Dennoch muss die Synthese auch in dieser Frage nicht ohne Ergebnis bleiben. Webers Idee der psychologischen Inkorporation von gesellschaftlichen Verhältnissen mittels des Vehikels der Rationalität kann durchaus als Ergänzung zur marxistischen Theorie gesehen werden²⁵. Umgekehrt ist der Begriff von Klassen als ökonomisch konstituierte Gruppen auch eine Erweiterung der Theorien Webers. Es ist nicht so, dass Weber diesen Sachverhalt komplett unbeachtet lässt, aber die geschichtliche Bedeutung von Klassenkampf wäre auch für Weber Theorie bereichernd. Überhaupt drängt sich bei Webers Schriften der Verdacht auf, dass er materialistische Gedankengänge deswegen außen vor lässt, weil sie eben marxistischen Ursprunges sind (www.deutschestextarchiv.de: 19).

Webers Theorie kann auch dahingehend als Bereicherung des marxistischen Standpunktes interpretiert werden, da sie die emotionale Befindlichkeit der Bevölkerung stärker beachtet, als dies der Marxismus tut. Besonders bei einem per se emotionalen Konstrukt wie der Religion, würde dies einen weiteren wichtigen Punkt beinhalten.

25 Bei vielen Theoretikerinnen nach Marx wurde genau diese Ergänzung vorgenommen. Gleichwohl manche sich nicht in einer marxistischen Tradition befanden. Beispiele dafür wären der stärkere Bezug der Kultur bei Gramsci (Gramsci und Gerratana 2007), die Inkorporation der Kontrolle bei Foucault (Foucault 1993) oder die psychoanalytische Schule um Fromm (Funk und Fromm 2005). Diese Aufzählung ist naturgemäß kursorisch.

Abschließend kann zu diesem Abschnitt festgehalten werden, dass die Gegenüberstellung der beiden Theorien überraschend viele Überschneidungen offenbart hat. Sie sind an vielen Stellen komplementär, obwohl sie zu Beginn und bei oberflächlicher Betrachtung entgegengesetzt erscheinen. Eine Synthese wie diese, kann also helfen blinde Flecken und Schwächen der jeweiligen Theorien zu beheben. Gleichwohl muss erwähnt werden, dass die Theorien an vielen Stellen unvereinbar sind. Die marxistische Gewichtung, die in vielen ideologischen Konstrukten eine Widerspiegelung der Basis sieht und die Frage nach dem revolutionären Subjekt sind nur bis zu einem gewissen Grad vereinbar. Die Antwort auf die Frage warum dies so ist, ist nicht unbedingt ausschließlich in der wissenschaftlichen Theorie beider zu finden, sondern möglicherweise im politischen und historischen Kontext, in welchem sie sozialisiert wurden und ihre politische Tätigkeit ausübten. Dies kann als Indiz gewertet werden, wie stark die biographische Grundlegung auch vermeintlich objektive sozialwissenschaftliche Theorien beeinflusst. Die Ergebnisse dieses Kapitels werden folgend die Grundlage bilden, um die in der Einleitung aufgeworfenen Fragen beantworten oder eben nicht beantworten zu können.

6. Abschließende Bemerkungen

Die vorigen Kapitel und die in ihnen enthaltenen Überlegungen waren inhaltlich sehr dicht. Die theoretischen und ideengeschichtlichen Erklärungen waren jedoch für ein tiefes Verständnis des Komplexes Religion unumgänglich. Dieser Abschnitt des Textes soll nun die gesamte Arbeit abrunden und einen Konnex zur Einleitung herstellen, in welcher einige Fragen aufgeworfen wurden, die hier nun beantwortet werden sollen.

Die beschriebenen Theoretiker, ihre geistigen Fundamente und die Wirkung und Auslegung ihrer Texte, all dies mag wie eine stark scholastische Argumentation wirken, doch in Wahrheit handelt es sich um eine Debatte, die im gesellschaftlichen Kontext und in der gesellschaftlichen Realität stattfindet. Die Frage der Religion und ihrer direkten sowohl als indirekten Wirkung auf das Individuum und das Kollektiv ist eine Kernfrage der Soziologie. Dies gilt für die Zeit der Kanonbildung unseres Fachbereiches ebenso wie es für die zeitgenössische Soziologie gilt. Selbst wenn das Thema heute eine geringere Aufmerksamkeit erfährt als dies zu Zeiten Marx und Webers der Fall war. Das erste Zitat in der Einleitung Émile Durkheims ist für diese Erkenntnis programmatisch, denn bei dem angesprochenen Themenkomplex befinden wir uns in einer Schnittmenge von Wissens- und Handlungsformen, die im ersten Moment nur schwer aufschlüsselbar erscheinen: Religion prägt die soziale Struktur. Sie ist ein Vehikel für Wissensbestände. Sie dient als Herrschaftsinstrument. Sie formt den Geist. Sie prägt die Art wie wir Wissen aufnehmen und weitergeben. Sie ist eine psychologische und soziologische Kraft. Sie verändert die wirtschaftlichen Strukturen. Sie diszipliniert und befreit. Religion ist revolutionär oder stabilisiert Systeme.

Diese kursorische Aufzählung soll vor allem eines verständlich machen: Religion ist eine Kraft, die auf fast allen Ebenen des menschlichen Zusammenlebens wirkt, auch heute noch. Dies bedingt eine Schwierigkeit, die bereits in der Einleitung Erwähnung fand, aber im Laufe dieser Arbeit noch stärker zu Tage trat: Wie ist Erkenntnis in einem solchen Feld möglich? Wie kann man solcher Komplexität überhaupt gerecht werden?

Die Antwort auf diese Frage liegt in der soziologischen Theorie und beweist gleichzeitig ihre Bedeutung. Nur die Theorie kann in einem sozialen Feld, welches nicht auf unabänderlichen Naturgesetzen beruht (auch wenn sich das viele Soziologinnen so wünschen würden) oder in einer experimentellen Situation erforschbar ist, Erkenntnisse ermöglichen. Dies bedeutet nicht, dass die Messung und Beobachtung in der Wirklichkeit nicht nötig wären, aber es bedeutet, dass sie ohne theoretisches Fundament beliebig ist. Gleichzeitig muss die Theorie umso mächtiger, durchdachter und kohärenter sein, umso komplexer das Themenfeld ist, welches die Theorie zu erklären versucht.

Mit der Thematik Religion und Religiosität bewegen wir uns wahrlich auf einer hohen Ebene, was Komplexität und Verbundenheit zu anderen sozialen Bereichen anbelangt. Gerade diese Schwierigkeit erfordert die Lektüre etablierter Theorien und zwar eine detaillierte Lektüre, verbunden mit dem notwendigen Hintergrundwissen und dem historischen Subtext. Dies muss besonders aufgrund der „Beliebigkeit“ geschehen, die soziologischen Theorien nachgesagt wird. Es muss eine wissenschaftliche Grenze gezogen werden, zwischen der Interpretation der Theorien im alltäglichen Sinne und einer sozialwissenschaftlich fundierten Interpretation. Ein Beispiel hierfür wäre die „Opium des Volkes“ Diskussion beim marxistischen Religionsbegriff, der, wenn oberflächlich gelesen, eben jene Beliebigkeit der Alltagstheorien erlangt, in Wahrheit jedoch wesentlich vielschichtiger und ergiebiger ist.

Bedeutend ist die Frage nach dem Primat der Welterklärung. Sowohl die Religion als auch die Wissenschaft spielen hierbei eine große Rolle, wenn auch in unterschiedlicher Stärke, beeinflusst je nach historischer Periode. Die Wissenschaft als Antwortgeberin hat im gegenwärtigen Diskurs an Bedeutung verloren, genauso die Ideologie. Dies erkennt man besonders seit dem Fall des eisernen Vorhanges im Falle des Kommunismus und bereits wesentlich früher im Falle des Anarchismus. Der Kapitalismus als ideologisches Konstrukt vermag spätestens seit der Wirtschaftskrise in den 80ern keine grundsätzlichen Fragen mehr zu beantworten. Warum genau die wissenschaftlichen und ideologischen Welterklärungen an Bedeutung verloren haben, ist vielschichtig und sowohl von allgemeinen medialen und politischen Diskursen als auch von singulären Ereignissen geprägt. Im Rahmen dieser Analyse ist jedoch eine andere Frage von größerer Bedeutung: Was tritt an ihre Stelle? Wie bereits in der Einleitung erklärt, spielt die Religion eine starke Rolle, zumindest jenseits der globalen Intelligenz und jenseits des mitteleuropäischen Kontextes (Berger et al. 2013). Wie P. Berger sowie Forscherinnen um den Forschungskomplex der posttraditionalen Vergemeinschaftung ausführlich belegt haben, spielt Religion in diesen neuen Modellen der Vergemeinschaftung eine Rolle. Die Religion von der hier die Rede ist, ist jedoch eine neue Form der Religion, keine Rückkehr zu alten Mustern. Gerade deswegen ist es aber wichtig, durch eine tiefe theoretische Auseinandersetzung mit Religion und der Frage „Was ist Religion?“ zu einem Verständnis zu gelangen welche Rolle und welche Herkunft diese neuen posttraditionalen Formen der Vergemeinschaftung einnehmen.

Welche Bedeutung diese „neueren“ Formen der Religiosität einnehmen, ist bis vor wenigen Jahren zu wenig berücksichtigt worden. Dies könnte mit der Vielschichtigkeit dieses Themas zu tun haben, nämlich erschwert gerade diese Vielschichtigkeit, eine im Kern ähnliche Tendenz zu erkennen. Phänomene wie Subkulturen, New Age – Gläubigkeit, Fernöstliche Kampfkünste und Philosophien, neuen Formen des Volksglaubens, Konsumglauben, Astronomie, Engelsglauben usw., sind zutiefst

religiöse Erscheinungen, auch wenn sie auf dem ersten Blick nicht so wirken. Erst seit Ende der 90er beginnt in der mitteleuropäischen Soziologie eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Feld (Knoblauch 1999), welches noch lange nicht als ausreichend erforscht gelten kann.

Vielleicht die wichtigste Erkenntnis, die sowohl eine Errungenschaft der älteren soziologischen als auch der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit Religion ist, bringt Hubert Knoblauch auf den Punkt, in dem er beschreibt, dass Religion nicht nur zunehmend privatisiert wird, sondern:

„Andererseits besteht auch die Möglichkeit, dass die Rolle der Religion nicht auf die privaten Aspekte der Lebensführung beschränkt bleibt. Denn weil traditionell eine enge Beziehung zwischen bestimmten Religionen und besonderen, „partikularen“ Kulturen besteht, können sie gerade vor dem Hintergrund der Globalisierung eine bedeutende Rolle in der Ausbildung, Aufrechterhaltung und Veränderung sozialer Gruppen und politischer Identitäten spielen“ (Knoblauch 1999:220).

Hier ist klar eine Parallele zu neuem soziologischen Denken und beispielsweise den Aussagen von Marx und Weber bezüglich Religion zu erkennen. Religion ist janusköpfig, denn sie betrifft zu viele Aspekte des Lebens, sodass ein starkes theoretisches Fundament notwendig ist. Hier befinden wir uns in einem Bereich, wo wiederum eine Schnittmenge zwischen theoretischen Erkenntnissen der sogenannten Klassiker und interdisziplinärer neuerer Forschung zu finden ist, nämlich dem Zusammenhang zwischen Religion und Handlungsmustern, bzw. Charakterprägung (Joas 2012; Kurtz 2009; Kleine 2010; Berger et al. 2013). Wenn, und dazu gibt es ausreichend wissenschaftliche Belege, unsere erste Annahme richtig ist und Religion in veränderter Form auch in Europa noch eine wichtige Rolle spielt, dann kann der Folgeschluss, dass Religion Handlungsmuster und Einstellungen prägt und über die Zeit verändert, als wichtige Erkenntnis zum Verständnis gesellschaftlicher Prozesse gedeutet werden. Diese Folgerung kann auch mittels quantitativer und qualitativer empirischer Daten bestätigt werden (Brunn 2012; Voll 2006; Pollack et al. 2012).

All diese Forschung, sowohl empirischer, als auch theoretischer Natur, lassen nur einen Schluss zu: Ohne Religion kann eine moderne Gesellschaft nicht verstanden werden. Und genau dieses Ziel verfolgt dieser Text, nämlich ein weiterer (theoretischer) Baustein in der sozialwissenschaftlichen Forschung über die Religion zu sein. Um dieses Ziel zu erreichen, muss die grundlegendste aller theoretischen Fragen zur Religion beantwortet werden, nämlich jene nach dem begrifflichen Wesen der Religion. Dies muss der erste Schritt sein um ein tieferes Verständnis traditionaler und posttraditionaler religiöser Vergemeinschaftung zu erlangen, denn ohne klare Grundbegriffe ist in einem Bereich dieser Komplexität keine weiterführende Antwort möglich.

Es soll also im Kern folgende Frage beantwortet werden:

Wie und auf welcher Ebene unterscheidet sich der philosophische und pragmatische Begriff von Religion in den Werken von Karl Marx und Max Weber und welche Folgen hat dies für ihre theoretischen und empirischen Gesellschaftsanalysen?

Das synthetische Kapitel, in dem die theoretischen Fundierungen und die Implikationen des Religionsbegriffes beider Theoretiker gegenübergestellt wird, hat klar gezeigt, dass diese Frage nicht in einem Satz zu beantworten ist. Es ist sinnvoll die Frage, zu zerlegen um eine besser strukturierte Antwort zu erlangen. Die folgenden Beschreibungen beziehen sich auf die vorigen Kapitel und werden ohne Einzelnachweise, wie betreffende Textstellen, auskommen, sondern lediglich die Ergebnisse zusammenfassen.

- Wie und auf welcher Ebene unterscheiden sich die Begriffe von Religion auf philosophischer Ebene?

Die erste und abstrakteste Unterscheidung findet sich auf der Ebene der philosophischen Grundlegung. Religion als materialistisches Phänomen (basierend auf der materialistischen Philosophie Feuerbachs) steht jener idealistischen Deutung von Religion gegenüber (basierend auf Theologen wie Luther, Baxter und Philosophen des Deutschen Idealismus). Diese Unterscheidung bezieht sich ausschließlich auf den philosophischen Begriff von Religion, der in der Forschungsfrage aufgeworfen wird. Auf der materialistischen Ebene, also jener, die von Marx repräsentiert wird, finden wir eine Konzeptualisierung von Religion, die sich holistisch in eine Gesellschaft einfügt, deren Struktur von Macht geprägt ist. Zentral ist hierbei die Organisation, die das Ausüben von Macht überhaupt erst ermöglicht. Die Organisation von Religion ist meist eine kirchliche Institution, ähnliches lässt sich jedoch im gesellschaftlichen Kontext auch über kleinere Glaubensorganisationen sagen, beispielsweise Sekten. In diesem Sinne darf Religion nicht nur als metaphysische Idee gedacht werden, sondern als gesellschaftliches Konstrukt, dessen Ziel der Machterhalt ist und dessen Werkzeug des Machterhaltes die Ideologie, genauer: das „falsche Bewusstsein“ ist. Wer Religion im marxistischen/materialistischen Sinne begreifen will, muss die Bedeutung dieser Ideologie verstehen und ihre Verbindung zu entfremdeter Arbeit. Hier ist wieder die Machtkomponente zentral. Religion ist kein Gedanke, der jenseits von anderen gesellschaftlichen Phänomenen steht, sondern ein Produkt der gesellschaftlichen Arbeit²⁶. Wenn man so will, ist der ideologische Teil der Religion, der metaphysische Gedanke, nicht mehr als eine Folge der gesellschaftlichen Umstände und gleichzeitig eine Waffe der herrschenden Klasse.

²⁶ Wie bereits im Rahmen dieser Arbeit häufiger erwähnt, ist hier Arbeit im marxistischen Sinne zu verstehen. Arbeit als Reproduktion der eigenen Umwelt.

Gleichzeitig ist es aber auch aus materialistischer Sicht nicht komplett unmöglich, aus Ideen Materie zu schaffen, wenn auch natürlich nicht im wortwörtlichen Sinne. Marx selbst ist sich der Wirkung von Ideen (und Religion ist im Kern nichts als eine Idee mit metaphysischer Komponente) auf die materielle Welt durchaus bewusst. Die Verbindung „Materie als Ursache für die Idee“, ist also nicht deterministisch, sondern zumindest in gewissem Maße wechselseitig.

Der Idealismus hat einen anderen Zugang. Ideen werden als verbunden mit anderen gesellschaftlichen Bereichen betrachtet, haben aber ein hohes Maß an Eigenständigkeit. Sie wirken auf die materielle Welt durch eine verändernde Kraft, welche sie in sich tragen. Plakativ ausgedrückt: Sie formen die materielle Welt um sich. Wie bei der materialistischen Analyse muss Religion als Idee betrachtet werden. Natürlich stehen Ideen nicht für sich, sondern sie wirken auf die Welt durch die Menschen. Weber verstand die Bedeutung von gesellschaftlichen Gruppen als Träger der Veränderung. Er fasste sie als Vehikel auf durch welche die Ideen Wirkung zeigen. Aber die Qualität der Idee ist im idealistischen Denken eine andere, denn sie kann zwar auch als herrschende Ideologie (wie im Marxismus) verstanden werden, ist gleichzeitig aber wesentlich mehr als das. Die große Unterscheidung zwischen beiden ist somit eine Frage der Gewichtung, denn ein idealistischer Zugang gesteht der Idee eine eigene Substanz zu, etwas, das im Materialismus in dieser Form nicht akzeptiert wird.

Dies sind durchaus bedeutende Unterschiede, doch sind sie nicht unüberwindbar, wie eine genaue Analyse zeigt. Die Transformation zwischen Idee - Materie und Materie - Idee ist weder bei Marx noch bei Weber einseitig, sondern wechselseitig. Wobei die Gewichtung eine andere ist: Weber legt mehr Gewicht auf die Idee, Marx mehr auf die Materie. Auch die Frage nach den handelnden Kräften ist bei beiden nicht so einfach zu unterscheiden, bei Weber spielt das Individuum eine größere Rolle als bei Marx, denn bei ihm ist es Träger und Verbreiter der Ideen, welche die soziale Wirklichkeit schaffen, gleichzeitig erkennt auch Marx die Manifestation der Ideologie Religion auf individueller Ebene an. Bei Marx spielen soziale Gruppen eine größere Rolle als bei Weber, gleichzeitig bleiben diese auch bei Weber nicht ohne Berücksichtigung. Die Kluft zwischen Idealismus und Materialismus ist also zumindest auf soziologischer Ebene nicht gänzlich unüberbrückbar.

Um auf die Frage nach den Unterschieden auf philosophischer Ebene zurückzukehren: Beide Theoretiker sind unterschiedlichen ideengeschichtlichen Schulen zugehörig und dies zeigt sich klar in ihrer philosophischen Grundlegung. Die Kernunterscheidung ist jene nach dem Verhältnis zwischen Materie und Idee. Die Antworten, die beide darauf geben, sind verschieden, aber nicht konträr in dem Sinne, dass sie sich gegenseitig ausschließen. Das hat vor allem mit der „modernen“ Sicht auf Gesellschaft als holistische Konstruktion zu tun, wo ein Teil nicht ohne den anderen

verstanden werden kann. Diese Qualität der soziologischen Theorie beider bedingt eine Lesart, die eine orthodoxe Auslegung beider Theorien eigentlich verhindern sollte.

- Wie und auf welcher Ebene unterscheiden sich die Begriffe von Religion auf pragmatischer Ebene?

Zur Erinnerung: Pragmatisch bedeutet in diesem Fall die Rückführung philosophischer Konzepte auf eine Ebene der Lebenswelten der Individuen und gesellschaftlichen Gruppen. Anders formuliert: Welche Auswirkungen haben die ideengeschichtlichen Vorannahmen auf den Blick, den die Theoretiker auf die Gesellschaft werfen.

Bereits diese Begriffsklärung zeigt die Verbindung zwischen der ersten und der zweiten Teilfrage. Basierend auf den philosophischen Unterscheidungen gibt es natürlich auch in den konkreteren Aspekten der Theorien Unterscheidungen. Mehr noch, je konkreter die Ebene der vergleichenden Analyse wird, desto geringer werden die Schnittmengen, die sich zwischen Marx und Weber finden lassen.

Webers idealistischer Zugang zeigt sich in der konkreten Ebene in zwei Punkten:

Erstens in der Bewertung der sozialen Auswirkung der Religion. Dies bedeutet, dass Weber Religion als Idee betrachtet, welche auf einer individuellen Ebene wirkt, also Handeln bedingt, gleichzeitig aber auf einer kollektiven Ebene getragen wird und sich auf individueller und kollektiver Ebene weiterentwickelt. Religion als Idee im idealistischen Sinne zu betrachten, bedeutet für Weber von einer doppelten Gleichzeitigkeit der Religion auszugehen. Die erste Gleichzeitigkeit ist jene der Trägergruppen, denn Religion wirkt auf der Ebene der Personen, ist aber gleichzeitig ein kollektives Phänomen. Hierbei ist noch anzumerken, dass die Wirkung auf Mikro- und Makro-Ebene durchaus unterschiedlich sein kann. Die zweite Gleichzeitigkeit ist jene der Veränderbarkeit und Stabilisierung. So kann Religion Motor der Veränderung sein, wie es im Falle der protestantischen Ethik der Fall war oder ein konservatives Instrument, welches normative Einstellungen und Handlungsmuster festigt, wie es im Falle des berühmten „stahlharten Gehäuses“ passierte.

Zweitens in der Frage nach dem Vehikel der Veränderung. Die Träger der Veränderung können Einzelpersonen oder Gruppen sein, wie in der doppelten Gleichzeitigkeit festgestellt wurde. Das Vehikel, welches Weber am ausführlichsten beschreibt, ist die Rationalität. Weber geht davon aus, dass Rationalität gewissermaßen ein Verbindungsglied zwischen der Idee Religion und der Gesellschaft darstellt. Religion wird hier nur exemplarisch genannt, auch andere Ideen und Einstellungen können mittels der Rationalität transportiert werden. Dieser Zwischenschritt ist beachtenswert, denn ausgehend von Weber, wirkt die Religion nicht direkt auf die Personen oder soziale Gruppen, sondern bedient sich eines Tricks, eines Handlungsmusters, welches von den

metaphysischen Begründungen der Religion (besonders: des Calvinismus) begründet und gefordert wird. Diese Trennung in den Dreischritt Religion – Rationalität – Wirkung ist mehr als nur eine analytische Kategorisierung, denn sie dient dem Zweck, der potentiellen Eigenständigkeit der einzelnen Schritte gewahr zu werden. Gerade die zweckrationale Handlungsform etablierte sich als eigenständiges Konzept jenseits ihrer religiösen Ursprünge.

Marx Zugang unterscheidet sich hier stark von jenem Webers. Die Annäherung an die praktischen Folgen der materialistisch geprägten Theorie von Marx erfolgt am besten durch das Konzept des Basis – Überbau – Theorems. Dieses Theorem in seiner Gesamtheit zu besprechen ist in diesem abschließenden Kapitel nicht mehr nötig, aber es müssen, in Bezug auf die Forschungsfrage dieser Arbeit, einige Punkte hervorgehoben werden. So wie andere Teile des Überbaus, der „herrschenden Ideen“, ist die Religion abhängig von den herrschenden Produktionsfaktoren und spiegelt die Machtverhältnisse an der Basis, zumindest zu einem gewissen Teil wider. Besonders dabei ist, dass die Religion, im Verhältnis zu anderen Teilen des Überbaus, wie Literatur und Politik, eine Sonderrolle einnimmt. Religion ist institutionalisiertes falsches Bewusstsein. Der innere Charakter der Religion hindert den Menschen sich selbst zu erkennen, denn sie gaukelt ihm eine Göttlichkeit und eine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod vor, welche eine Lüge ist. Die Religion ist mit dem System der Unterdrücker, so Marx, im Kern verbunden. Eine Kritik der Religion ist somit eine Kritik an dem System, in dem wir leben. Dies gilt im Prinzip auch für alle andere Teile des Überbaus, aber in wesentlich schwächerem Ausmaß. In logischer Folge heißt dies, dass Religion für eine entwickelte Gesellschaft ohne Entfremdung nicht nötig oder gar schädlich ist. Während bei Weber Religion in gewisser Weise wertfrei betrachtet wird, denn sie kann Entwicklungsmotor oder Hemmung sein, ist bei Marx die Bewertung der institutionalisierten Religion und ihrer transzendentalen Komponenten zum allergrößten Teil negativ. Die Ursache für diese harte Bewertung ist in der Philosophie Feuerbachs zu suchen. Die Erkenntnis Ludwig Feuerbachs, dass Religion nichts ist als eine Externalisierung der Menschheit, eine Erhebung der besten menschlichen Eigenschaften in ein eigenständiges Wesen, welches Anleitung und Vorbild sein soll, inzwischen aber zum entfremdeten Unterdrücker geworden ist, spiegelt sich deutlich und in gesteigerter Radikalität in den Schriften Marx. Einschränkend muss noch hinzugefügt werden, dass auch diese Wertung der Religion für Marx kein Dogma war, sondern es durchaus, aber nur in Ausnahmen, möglich sein kann, dass Religion einen gesellschaftlichen Wandel herbeiführt der die Menschen von Lohnsklaverei und Unterdrückung emanzipiert. Dies lässt sich in der Schrift „Der Deutsche Bauernkrieg“ gut exemplarisch zeigen.

Die beiden Theoretiker gehen in der Bewertung der pragmatischen Ebene der Religion eigene Wege, wenn auch genaue Analyse Schnittmengen aufzeigt. Marx geht von einer materiellen Basis

aus, Weber gesteht der Religion als Idee größere Eigenständigkeit zu. Beide sehen aber Religion ausschließlich in einem gesellschaftlichen Kontext eingebettet. Das heißt, dass auch für Weber Religion nur mit Wirtschaft, Politik und Kultur gedacht werden und nicht für sich alleine stehen kann. Ähnlich ist der Blick auf die Position der Gesellschaft bei Marx, der zwar ein größeres Gewicht bei den wirtschaftlichen Verhältnissen anlegt, aber auch die Verbindungen zwischen den gesellschaftlichen Teilbereichen und die Wechselwirkungen zwischen ihnen aufzeigt.

- Welche Folgen hat die philosophische und pragmatische Unterscheidung der Begrifflichkeiten für ihre theoretischen und empirischen Gesellschaftsanalysen?

Dieser letzte Abschnitt der Hauptfrage wurde zum Teil im vorhergehenden Abschnitt beantwortet, muss hier aber noch um einige Punkte ergänzt werden. Wir haben gezeigt, dass die philosophischen und pragmatischen Bestimmungen der Begriffe durchaus starke Unterscheidungen bedingen, aber auch gewisse Schnittmengen beinhalten. Die Fragen nach den Folgen dieser Begriffsbestimmung für die Theorien sind schwer von den anderen Fragen abzugrenzen, da sie mit folgendem Satz zu beantworten wäre: Die Folgen sind in jeder Ebene der Gesellschaftsanalyse anzutreffen. Deswegen soll diese Frage mit der Frage nach dem Begriff der handelnden Kräfte bei beiden Theoretikern beantwortet werden, da diese eng mit den zwei vorigen Teilfragen verknüpft ist.

Für Marx sind die handelnden Kräfte in Klassen eingeteilt. Dieser Klassenbegriff speist sich aus der materialistischen Philosophie, die Marx Theorien zugrunde liegt. Denn die materiellen Umstände der Produktion zwingen Menschengruppen in Situationen die objektiv ähnlich sind. Diese Ähnlichkeit der Lebensumstände schafft Klassen, die mächtige Gruppierungen in der Gesellschaft bilden. Hierbei handelt es sich wiederum um einen Teil der marxistischen Theorie, der vielfach falsch oder oberflächlich gelesen wird. Denn die Frage nach den handelnden Kräften (nach Marx: revolutionäres Subjekt), kann mit diesem plumpen materialistischen Klassenbegriff nicht beantwortet werden. Marx geht davon aus, dass solche Gruppen erst in den politischen Kampf eintreten können, wenn sie ein Bewusstsein für ihre eigene Situation und ihre Stellung im wirtschaftlichen Gefüge erlangt haben. Das ist bemerkenswert, denn hier klingt eine fast schon idealistische Tendenz an. Was ist kollektives Bewusstsein anderes als eine Form der Idee? Dies beweist, dass Marx hier nicht von einer dogmatischen Position aus verstanden werden kann, denn dazu ist die gesellschaftliche Theorie zu raffiniert und zu komplex. Die materialistische Philosophie prägt Marx stark in seiner Gesellschaftsanalyse, sie ist die Basis, auf die er seine Theorie aufbaut. Gleichzeitig spielen auch idealistische Gedanken und sein Begriff von den handelnden Subjekten eine Rolle in seiner Gesellschaftstheorie.

Die Frage nach den Handelnden, bezogen auf die philosophische und pragmatische Unterscheidung ist bei Weber weniger klar ersichtlich. Allgemein lässt sich sagen, dass letztendlich die Individuen

bei Weber die größte Rolle spielen, wenn auch mit einigen Einschränkungen. Während sich bei Marx die Klassenbegrifflichkeit erst dadurch ergibt, dass die Menschen in Gruppen mit ähnlichen objektiven Lebensumständen zusammenleben und sich dessen bewusst sind, ist bei Weber die Idee (Beispielsweise die Religion) zentral. Die Religion wird zwar auch kollektiv getragen und verbreitet, aber sie befindet sich doch im Individuum, während die Auflösung des Kollektivs bei Marx automatisch auch eine Auflösung des handelnden Subjektes bedeutet ist dies bei Weber nicht der Fall. Wenn man so will „residiert“ die Idee in der einzelnen Person, sie wird inkorporiert. Dies ist eine Folge der idealistischen Philosophie, die dem Gedanken gewisse Eigenständigkeit zuschreibt. Gleichzeitig passt auch Weber seine Theorie der gesellschaftlichen Wirklichkeit an und nicht die Wirklichkeit der Theorie. Denn Weber legt zwar großes Gewicht auf die einzelne Person, gleichzeitig berücksichtigt er auch gesellschaftliche Gruppen und die bereits erwähnten Vehikel der Veränderung.

Die letzte Teilfrage muss also folgendermaßen beantwortet werden: Die philosophische und pragmatische Begriffsdefinition hat große Folgen für die Gesellschaftsanalysen beider Theoretiker. Sie bestimmt maßgeblich, wie sie forschten, welche Beweise und logischen Argumentationsketten sie heranzogen. Sie bildet das Fundament, auf dem die weiteren Erläuterungen stehen. Dies ist im Fall der handelnden Subjekte besonders ersichtlich. Gleichzeitig sind ihre Gesellschaftsanalysen darauf bedacht, sich nicht von ihren Vorannahmen und Begriffsdefinitionen zu sehr einschränken zu lassen.

Eine weitere Frage, die in der Einleitung aufgeworfen wurde, ist jene nach der Position beider Theoretiker zueinander. Genauer: War Weber ein Anti – Marx? Eine bürgerliche Version von Marx? Oder einfach einer der Großen der Soziologie, wie auch Marx? Diese Deutungen findet man auch heute noch in Fachkreisen. Ein untergeordnetes Ziel dieses Textes war es auch, diese Frage kurz zu beleuchten und dieser Debatte einen weiteren Beitrag hinzuzufügen.

Die Behauptung, Weber sei ein Anti – Marx kann verworfen werden. Darauf deuten zwei Punkte hin. Ersten erwähnt Weber Marx selten und bezieht sich auch indirekt kaum auf ihn, auch wenn es ein paar Seitenhiebe auf materialistische Gesellschaftstheorien gibt. Ähnliches lässt sich auch zur Struktur der Argumentation Webers sagen. Die ganze Argumentationslinie Webers ist gar nicht auf eine Entkräftung der marxistischen Argumente ausgelegt. Zweitens ist die webersche Theorie keineswegs so konträr zu jener Marx, wie der erste Blick vermuten lassen könnte. Dies wurde im vergleichenden Kapitel dieser Arbeit mehrfach belegt. Es ist wahrscheinlicher, dass die Deutung Webers als Anti – Marx mehr mit politischen Einstellungen als mit wissenschaftlichen Interpretationen zu tun hat. Interessanter ist die Frage, ob Weber als bürgerlichen Marx gelten kann.

Die biographischen Erörterungen in den Kapiteln zu Marx und Weber lassen keinen Zweifel an der Prägung, die Webers bürgerliches Umfeld auf seine Theorien hatte. Mehr noch, Webers Theorien sind ohne sein religiöses Umfeld einerseits und sein bürgerlich / kulturkämpferisches Elternhaus andererseits nicht verständlich. Es gibt ausreichend Belege dafür Weber einen bürgerlichen Intellektuellen zu nennen. Gleichzeitig kann aber nicht von einem bürgerlichen Marx gesprochen werden. Diese Frage kann somit nicht endgültig geklärt werden, was auch keineswegs Ziel dieser Arbeit ist, aber es deutet vieles darauf hin, die Antagonie Marx / Weber zu verwerfen, zumindest bis neue Erkenntnisse dieser Debatte neue Kraft geben können.

6.1 Persönlicher Nachtrag

Schließen möchte ich diese Arbeit mit einigen kurzen Reflexionen persönlicher Natur. Dieser Text hatte bereits in der Phase der Konzeptualisierung einen gewissen Anspruch, so sollte sie eine theoretische Arbeit werden, etwas, das inzwischen eher selten geworden ist. Dies geschah einerseits aus persönlicher Überzeugung, was den Wert von Theorien für die Soziologie anbelangt, andererseits war der Gedanke präsent, das „alte Denkerinnen“, wenn man sich nur genau und tiefgründig mit ihnen beschäftigt, vieles zu heutigen Debatten beitragen können. Zumindest auf persönlicher Ebene sehe ich diesen Anspruch erfüllt. Jede Wissenschaftlerin, egal welchen Fachbereiches, steht auf den Schultern von Riesen, um weiter sehen zu können. Besonders aber die Soziologie, die die Gesellschaft als Forschungsfeld hat, bedarf der Theorien und der Theorieentwicklung um der Komplexität des Feldes gerecht zu werden. Dies ist in den Sozialwissenschaften nötiger als in den Naturwissenschaften, denn wir sind nicht fähig unsere Forschungsobjekte zu isolieren und in experimentellen Situationen einzelne Naturgesetze zu entdecken. Die Soziologie ist eine Wissenschaft der Approximation, der Annäherung an Strukturen, die nicht ohne weiteres erkennbar und kategorisierbar sind. Dies führt zu einem weiteren Anspruch dieser Arbeit, nämlich der Art, wie Theorien gelesen werden. Um Erkenntnis zu erlangen, bedarf es eines scharfen, analytischen Blickes auf die Gesellschaft und dies bedeutet, Alltagstheorien und oberflächliche Lesarten hinter sich zu lassen. Im Kompendium der Soziologie II wird Georg Simmel als „*genauer und einfühlsamer Beobachter*“ (Vester 2009: 97) beschrieben. Genau diese Form der soziologischen Beobachtung (in diesem Fall Lektüre) ist das auch Ziel dieser Forschung. Der dritte basale Anspruch, neben der Bedeutung der soziologischen Theorie und der genauen Beobachtung, war es auch, der Wechselseitigkeit aller sozialen Phänomene und Gruppen in einer modernen Gesellschaft gerecht zu werden. Viele wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigen sich mit

sehr spezialisierten Themenbereichen, was aufgrund der Vielschichtigkeit des Wissens und des enormen Konkurrenzdrucks im modernen Wissenschaftsbetrieb auch unumgänglich ist. Man nennt dies Bindestrich – Soziologie. Obwohl eine solche spezialisierte Soziologie notwendig und sinnvoll ist, kann die Soziologie ihren Anspruch als Gesellschaftswissenschaft doch nur gerecht werden, wenn sie die einzelnen Wissensbestände verknüpft und in Bezug zueinander setzt. Dies war einer der Gründe, warum sich diese Arbeit mit der Religion beschäftigt, welche ein Bereich ist, der die gesamte Gesellschaft betrifft und auch heute noch globale Bedeutung hat.

7. Quellenverzeichnis

7.1 Online Quellen

Anmerkung des Autors: Alle Online Quellen wurden am 01.09.2015 neuerlich überprüft. Wie von dem Institut für Soziologie an der Universität Wien vorgeschrieben wurden Online Quellen mit Datum und Autor korrekt zitiert und finden sich im Literatur – Quellenverzeichnis. Zum Teil sind die hier beschriebenen Links in den Anmerkungen in den Fußzeilen als weiterführende Lektüre zu finden.

Kurzdefinition Idealismus/Materialismus

<http://riecken.de/index.php/2008/03/materialismus-vs-idealismus/>

Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik 1895

http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/weber_nationalstaat_1895?p=3

Friedrich Engels: Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft (genannt: Anti - Dühring)

http://www.mlwerke.de/me/me20/me20_001.htm

Mohr Siebecks soziologische Publikationen

<http://www.mohr.de/nc/soziologie.html>

Rezension „Dirk Kaesler: Verhältnis Habermas – Weber“

http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=13142&ausgabe=200906

Die Theologie Richard Baxters in New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol. II: Basilica – Chambers

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/encyc02.html?term=Baxter,%20Richard>

Jüdische Bevölkerung in Trier:

http://www.alemannia-judaica.de/trier_synagoge.htm#Neuzeitliche%20Gemeinde%20vom%2017.-20.%20Jahrhundert

Briefe von Karl Marx – Deutsches Elektronisches Archiv

<http://www.dearchiv.de/php/dok.php?archiv=mew&brett=MEW027&fn=416-418.27&menu=mewinh>

<http://www.dearchiv.de/php/dok.php?archiv=mew&brett=MEW031&fn=431-433.31&menu=mewinh>

Briefe von Friedrich Engels – Deutsches Elektronisches Archiv

<http://www.dearchiv.de/php/dok.php?archiv=mew&brett=MEW037&fn=462-465.37&menu=mewinh>

Alphabetisierung im Mittelalter und der frühen Neuzeit

<http://ieg-ego.eu/de/threads/hintergruende/alphabetisierung/robert-a-houston-alphabetisierung>

John Molyneux: More than opium: Marxism and religion

<http://www.isj.org.uk/?id=456>

Karl Marx über Jeremy Bentham

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Marx,+Karl/Das+Kapital/I.+Band%3A+Der+Produktionsproze%C3%9F+des+Kapitals/Fu%C3%9Fnoten>

Thesen über Feuerbach – 2 Versionen im Vergleich

http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm

http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_533.htm

Österreichische Katholische Kirche: Statistik

<http://www.katholisch.at/statistik>

Deutsche Bischofskonferenz Statistik 2012/13

http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein - Zahlen und Fakten/AH_263.pdf

Deutsche Bischofskonferenz Statistik 2011/12

http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein - Zahlen und Fakten/AH_257.pdf

Deutsche Bischofskonferenz Statistik 2010/11

<http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein - Zahlen und Fakten/Zahlen-Fakten10-11-de.pdf>

Evangelische Kirche Deutschland

http://www.ekd.de/download/zahlen_und_fakten_2013.pdf

http://www.ekd.de/download/broschuere_2012.pdf

Wissenschaft und Religion

<http://www.stephenjougould.org/ctrl/news/file002.html>

Tea Party und Pfingstkirchen

<http://www.bloomberg.com/news/2013-10-15/the-true-religion-of-the-tea-party.html>

Bundeszentrale für politische Bildung: Eurobarometer

<http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/europa/70645/religioeser-und-spiritueeller-glaube>

<http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/europa/70649/persoенliche-werte>

<http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/europa/70652/europaeische-werte>

de.statista.de: Religion globale Entwicklung

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/256878/umfrage/verteilung-der-weltbevoelkerung-nach-religionen/>

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/159020/umfrage/anzahl-der-buddhisten-weltweit/>

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/159016/umfrage/anzahl-der-hindus-weltweit/>

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/159012/umfrage/anzahl-der-muslimen-weltweit/>

Gesellschaftliche mediale Debatten Religion

<http://christenind.blogspot.co.at/2007/12/anti-kreationismus-hat-quasi-religiose.html>

<http://www.geo.de/GEO/natur/der-kreationismus-ist-ein-florierendes-business-54556.html>

<http://scienceblogs.de/bloodnacid/2014/01/24/religion-vs-wissenschaft-ein-drittel-der-us-amerikaner-sind-kreationisten/>
<http://www.sueddeutsche.de/bildung/kreationismus-an-us-grundschule-haben-dinosaurier-und-menschen-zeitgleich-gelebt-ja-1.1660220>
http://www.bbc.co.uk/science/space/universe/questions_and_ideas/big_bang/
http://www.huffingtonpost.com/2014/03/22/creationists-airtime-cosmos-neil-degrasse-tyson_n_5009234.html
<http://derstandard.at/1353208590103/Zehn-klassische-Argumente-von-Kreationisten-gegen-die-Wissenschaft>

7.2 Digitale Bibliothek

Anmerkung des Autors: Das Softwareprodukt schreibt eine eigene Form des Literaturverzeichnisses vor. Diese wurde hier übernommen und zwecks der besseren Lesbarkeit innerhalb des Textes mit der jeweiligen Abkürzung DB(Nummerierung) versehen.

DB1: Digitale Bibliothek: Wörterbuch Religion
[Die Stichworte von A bis Z: Reformation. Wörterbuch Theologie
http://www.digitale-bibliothek.de/band148.htm]

DB2: Digitale Bibliothek: Religion in Geschichte und Gegenwart
[Beruf. Die Religion in Geschichte und Gegenwart
(c) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
http://www.digitale-bibliothek.de/band12.htm]

DB3: Digitale Bibliothek: Taschenlexikon Religion und Theologie.
[Lexikon: Calvinismus. Taschenlexikon Religion und Theologie
http://www.digitale-bibliothek.de/band73.htm]

DB4: Max Webers Gesammelte Werke [Wirtschaft und Gesellschaft]
Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Max Weber: Gesammelte Werke
http://www.digitale-bibliothek.de/band58.htm]

DB5: Max Webers Gesammelte Werke [Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie]
Max Weber: Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie.
http://www.digitale-bibliothek.de/band58.htm]

7.3 Literaturverzeichnis

Allen, Kieran. 2004. *Max Weber: A Critical Introduction*. London: Ann Arbor, MI: Pluto Press.

Aquinas, Thomas. 2010. *Summa Theologica*. Claremont: Coyote Canyon Press.

Ayala, F. J. 2008. Science, evolution, and creationism. *Proceedings of the National Academy of*

Sciences of the United States of America 105.

Barth, Karl. 1995. *The Theology of John Calvin*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

Baxter, Richard. 2010. *The Practical Works of Richard Baxter: Selected Treatises*. Abridged edition. Peabody, Mass.: Hendrickson Pub.

Behr, Michael, Volkhard Krech, Otthein Rammstedt, Gert Schmidt, und Georg Simmel. 1995. *Gesamtausgabe in 24 Bänden: Band 10: Philosophie der Mode*. Auflage: 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Berger, Peter A., Klaus Hock, und Thomas Klie. 2013. *Religionshybride: Religion in posttraditionalen Kontexten*. Wiesbaden: Springer VS.

Besier, Gerhard, und Hermann Lübbe. 2005. *Politische Religion und Religionspolitik: zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Blickle, Peter. 2002. *Der Bauernkrieg: die Revolution des Gemeinen Mannes*. C.H.Beck.

Bluhm, Harald. 2009. *Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag.

Boothman, Derek. 2008. The Sources for Gramscis Concept of Hegemony. *Rethinking Marxism* 20: 201–215. <http://dx.doi.org/10.1080/08935690801916942>.

Bowler, Peter J. 2009. *Monkey trials and gorilla sermons : evolution and Christianity from Darwin to intelligent design*. Cambridge, Mass; London: Harvard University Press.

Brecht, Bertolt. 2001. *Die Dreigroschenoper: Nach John Gays »The Beggar's Opera«*. Auflage: 43. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

Brunn, Christine. 2012. *Religion im Fokus der Integrationspolitik : Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und dem Vereinigten Königreich*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Brunner, Constantin. 1959. *Materialismus und Idealismus*. Neuaufl. / hrsg. vom Internationaal Constantin Brunner Instituut 's-Gravenhage. Köln ua: Kiepenheuer & Witsch.

Brunotte, Heinz. 1946. *Bekenntnis und Kirchenverfassung: Aufsätze zur kirchl. Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bubner, Rüdiger. 1985. *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung: Deutscher Idealismus*. Stuttgart: Reclam Philipp Jun.

Casper, Bernhard. 1974. *Wesen und Grenzen der Religionskritik : Feuerbach, Marx, Freud*. Würzburg: Echter.

Churchland, Paul M. 1988. *Matter and consciousness : a contemporary introduction to the philosophy of mind*. Cambridge, Massua: MIT Press.

Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. New Delhi ; Thousand Oaks: Sage Publications.

Dörrer, Fridolin. 1982. *Die Bauernkriege und Michael Gaismair*. Innsbruck: Tiroler Landesarchiv.

Dries, Christian. 2009. *Günther Anders. UTB Profile*. Paderborn: UTB, Stuttgart.

Durkheim, Emile. 2008. *Elementary Forms of Religious Life*. Oxford, England: Oxford World's Classics.

Dux, Günter. 1990. *Die Logik der Weltbilder : Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dux, Günter. 2000. *Historisch-genetische Theorie der Kultur : instabile Welten ; zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*. Weilerswist: Velbrück Wiss.

Elias, Norbert. 1993. *Über den Prozeß der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 1. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. 18. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert. 1994. *Über den Prozeß der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2. Wandlungen der Gesellschaft : Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. 18. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Engelmann, Peter, und Jean F. Lyotard. 1999. *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*. Auflage: 4.,

Aufl. Wien: Passagen Verlag.

Engels, Friedrich. 2004. *Der deutsche Bauernkrieg*. Münster: Unrast.

Engels, Friedrich. 2013a. *Dialektik der Natur*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Engels, Friedrich. 2013b. *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Engels, Friedrich. 1973. *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke. Band 19*. Berlin: Dietz Verlag
http://www.mlwerke.de/me/me19/me19_335.htm .

Engels, Friedrich. 2009. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Zittau: Bernd Müller Verlag.

Engels, Friedrich. 2013. *Über historischen Materialismus*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Engels, Friedrich, und Karl Marx. 1986. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Verlag GmbH.

Engels, Karl Marx und Friedrich. 1982. *Werke, Band 19, März 1875 - Mai 1883*. Auflage: 8. Auflage 1982. Ehningen: Dietz Verlag Berlin.

Fechner, Rolf, und Ferdinand Tönnies. 2010. *Ferdinand Tönnies: Schriften und Rezensionen zur Religion*. München; Wien: Profil.

Feuerbach, Ludwig. 1984. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag.

Feyerabend, Paul. 1986. *Wider den Methodenzwang*. Auflage: 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Foucault, Michel. 1993. *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. 15. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Friedenthal, Richard. 1990. *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit*. München: Piper.
- Friedrich, Norbert, und Traugott Jähnichen. 2003. *Sozialer Protestantismus im Nationalsozialismus: diakonische und christlich-soziale Verbände unter der Herrschaft des Nationalsozialismus*. Münster: LIT Verlag.
- Führding, Steffen. 2013. *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Funk, Rainer, und Erich Fromm. 2005. *Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. N.-A., Nachdr. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gailus, Manfred, und Armin Nolzen. 2011. *Zerstrittene „Volksgemeinschaft“: Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Geertz, Clifford. 1987. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Geoghegan, Vincent. 2004. Religion and Communism: Feuerbach, Marx and Bloch. *European Legacy: Toward New Paradigms* 9. New York: Routledge.
- Gooch, Todd. 2013. Ludwig Andreas Feuerbach. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Hrsg. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/ludwig-feuerbach/>
- Greschat, Martin. 2011. *Philipp Melancthon: Theologe, Pädagoge und Humanist*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Grotefeld, Stefan. 2006. *Quellentexte theologischer Ethik: von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Haller, Max. 2010. Max Weber und die Soziologie heute - ein widersprüchliches Verhältnis. Essay zu: Wolfgang Schluchter, Grundlegungen der Soziologie, Tübingen 2006/2007. *Soziologische Revue* 33: 459–469. Berlin: DeGruyter.
- Haug, Wolfgang Fritz, Frigga Haug, Peter Jehle, und Wolfgang Küttler. 2015. *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus / links/rechts bis Maschinenstürmer*. Hamburg: Argument Hamburg.

Hawkes, David. 1996. *Ideology*. London, New York: Routledge.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2005. *Phänomenologie des Geistes*. Paderborn: Voltmedia GmbH.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Werke in 20 Bänden mit Registerband: 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. Auflage: 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Herzig, Arno, und Cay Rademacher. 2013. *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Hamburg: Ellert & Richter.

Herzog, Johann Jakob, und Philip Schaff. 2011. *The New Schaff-herzog Encyclopedia Of Religious Knowledge*. Charleston: Nabu Press.

Hierzenberger, Gottfried. 2011. *Der Hinduismus*. Auflage: 1., Auflage. Wiesbaden: marix Verlag.

Hipwell. 1993. Taking „things as they are’: the basis of Ludwig Feuerbach's objection to the Christian religion. *History of Political Thought* 14: 421–453. Exeter: Imprint Academic.

Höfer, Max. 2013. Macht uns der Kapitalismus unglücklich? *Cicero Online*.
<http://www.cicero.de/kapital/systemkritik-macht-der-kapitalismus-uns-ungluecklich/56239>

Höhle, Thomas, Hans Koch, und Josef Schleifstein. 1960. *Franz Mehring: Karl Marx, Geschichte seines Lebens*. 2. Aufl. Berlin: Dietz.

Homer, und Roland Hampe. 1986. *Ilias*. Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag.

Höppner, Joachim. 1981. *Deutsch-französische Jahrbücher, hrg. von Arnold Ruge und Karl Marx 1844*. Auflage: 2., überarbeitete Auflage. Leipzig. Reclam. 1981.

Hübinger, Gangolf. 1994. *Kulturprotestantismus und Politik : zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Hübner, Henriette. 2015. *Dialektik als philosophische Theorie der Selbstorganisation: Hegel und Marx in aktuellen Auseinandersetzungen*. Münster: LIT Verlag.

Jal, Murzban. 2010. Interpretation As Phantasmagoria: Variations On A Theme On Marx’s Theses

On Feuerbach. *Critique* 38. New York, London: Routledge.

Joas, Hans. 2012. *Glaube als Option : Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg ; Wien ua: Herder.

Kaesler, Dirk. 2014. *Max Weber: Preuße, Denker, Muttersohn*. München: C.H.Beck.

Käsler, Dirk. 2003. *Max Weber: eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*. Campus Verlag.

Kaube, Jürgen. 2014. *Max Weber: Ein Leben zwischen den Epochen*. Auflage: 3. Berlin: Rowohlt Berlin.

Kellner, Manuel. 2010. *Kritik der Religion und Esoterik Ausser sich sein und zu sich kommen*. Stuttgart: Schmetterling-Verl.

Kippenberg, Hans G., und Max Weber. 2005. *Max Weber Gesamtausgabe. Studienausgabe / Schriften und Reden / Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und ... Gemeinschaften*. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kleine, Christoph. 2010. Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18: 3–38. Berlin: DeGruyter

Knoblauch, Hubert. 1999. *Religionssoziologie*. Berlin: DeGruyter.

Kocka, Jürgen. 1986. *Max Weber, der Historiker: Zweiundzwanzig Beiträge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Korsch, Dietrich. 2010. *Martin Luther - Biographie und Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kroll, Edith. 1938. *Der Begriff der Arbeit im ökonomischen Materialismus und im Idealismus*. Großenhain: Plasnik Verlag.

Kurtz, Angela Astoria. 2009. God, not Caesar: Revisiting National Socialism as ‘political religion’. *History of European Ideas* 35: 236–252. New York, London: Routledge.

Lenin, Vladimir Il'ič. 1980. *Sozialismus und Religion: ueber das Verhältnis der Arbeiterpartei zur*

Religion. Kazachstan. [Kein Verlag angegeben]

Leonard, Miriam. 2010. Prometheus and the Pentateuch: Feuerbach, Marx and the Genesis of Secular Anti-Semitism. *Thesis Eleven* 102. Thousand Oakes: SAGE.

Lukács, Georg. 1970. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlin: Luchterhand.

Lüttich, Bischöfe Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen. 1999. *Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*. Auflage: 15. Stuttgart: Verlag Herder.

Marschelke, Jan-Christoph. 2008. *Jeremy Bentham: Philosophie und Recht*. Berlin: Logos Verlag GmbH.

Marx, Karl. 2014a. *Das Elend der Philosophie: Antwort auf Proudhons »Philosophie des Elends«*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Marx, Karl. 2011a. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Hamburg: Nikol.

Marx, Karl. 2014b. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Berlin: Hofenberg.

Marx, Karl. 2008. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Leipzig: Meiner Verlag.

Marx, Karl. 2011b. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Braşov: Zenodot Verlagsgesellschaft

Marx, Karl. 1930. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. 11. Aufl. Berlin: Dietz.

Marx, Karl, und Friedrich Engels. 2014. *Die deutsche Ideologie*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Marx, Karl, Friedrich Engels, und Eric Hobsbawm. 2010. *Das kommunistische Manifest: Eine moderne Edition*. 7., unveränd. Neuaufl. Hamburg: Argument Hamburg.

Marx, Karl, Horst Merbach, und Artur Schnickmann. 1973. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. Auflage: 19. Berlin: Dietz.

- McKinnon, Andrew M. 2005. Reading „Opium of the People“: Expression, Protest and the Dialectics of Religion. *Critical Sociology (Brill Academic Publishers)* 31: 15–38. Thousand Oakes: SAGE. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=16125644&site=ehost-live>
- Mead, George Herbert. 1973. *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. 17. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Mintz, Sidney W. 2007. *Die süße Macht: Kulturgeschichte des Zuckers*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Mommsen, Wolfgang J. 1965. Universalgeschichtliches und Politisches Denken bei max Weber. *Historische Zeitschrift* 201: 557–612. Berlin: DeGruyter.
- Mommsen, Wolfgang J., Michael Meyer, und Max Weber. 2009. *Max Weber Gesamtausgabe. Studienausgabe / Max Weber Studienausgabe: Band I/22,1: Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften*. Göttingen: Mohr Siebeck.
- Mommsen, Wolfgang J., und Jurgen Osterhammel. 2013. *Max Weber and His Contemporaries*. New York, LondonRoutledge.
- Mücke, Ulrich. 2008. *Gegen Aufklärung und Revolution: die Entstehung konservativen Denkens in der iberischen Welt (1770-1840)*. Weimar: Böhlau Verlag Köln.
- Mueller, Gert H., und Max Weber. 1982. Socialism and Capitalism in the Work of Max Weber. *The British Journal of Sociology* 33: 151–171. London: London School of Economics and Political Science.
- Nabrings, Arie. 1983. *Friedrich Julius Stahl - Rechtsphilosophie und Kirchenpolitik*. Bielefeld: Luther-Verl.
- National Academy of Sciences. 1999. *Science and creationism : a view from the National Academy of Sciences*. 2. ed. Washington, DC: National Academy Press.
- Neumann-Braun, Klaus. 2008. *Die Welt der Gothics: Spielräume düster Konnotierter Transzendenz*. Auflage: 2. Aufl. 2008. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Soeffner, Hans - Georg. 2013. *Transnationale Vergesellschaftungen: Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010*. Wiesbaden: Springer VS.

Offenbacher, Martin. 1900. *Konfession und soziale Schichtung Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*. Tübingen; und Leipzig: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

Olson, Laura R. 2011. The Essentiality of „Culture“ in the Study of Religion and Politics. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50: 639–653. Boston: SSSR.

<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=67612231&site=ehost-live>
(Zugegriffen August 1, 2014).

Pollack, Detlef, Ingrid Tucci, und Hans-Georg Ziebertz. 2012. *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Berlin: Springer-Verlag.

Puntel, Lorenz. 1996. Can the concept of dialectics be made clear? *Journal for General Philosophy of Science* 27. Dordrecht: Springer Netherlands.

Rabe, Horst. 1989. *Reich und Glaubensspaltung, Deutschland 1500-1600*. München: C.H.Beck.

Radkau, Joachim. 2014. *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Ranke, Hermann, Übers. 2011. *Das Gilgamesch-Epos: Der älteste überlieferte Mythos der Geschichte*. Auflage: 12., Auflage. Wiesbaden: marix Verlag.

Rinaldi, Giacomo. 2012. *Absoluter Idealismus und zeitgenössische Philosophie : Bedeutung und Aktualität von Hegels Denken*. Frankfurt am Main ; Wien ua: Lang.

Ritter, Joachim, und Rudolf Eisler. 1998. *Historisches Wörterbuch der Philosophie. 10. St - T*. Völlig neubearb. Ausg. d. „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler. Basel ua: Schwabe.

Rjazanov, D. 1985. *Marx und Engels nicht nur für Anfänger*. Berlin: Rotbuch Verlag.

Rohbeck, Johannes, Peggy H. Breitenstein, und Karl Marx. 2008. *Philosophische und ökonomische Schriften*. Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag.

Rösener, Werner. 1993. *Die Bauern in der europäischen Geschichte*. C.H.Beck.

Samuelsson, Kurt. 1964. *Religion and economic action : a critique of Max Weber*. New York, NY ua: Harper & Row.

Sandkühler, Hans Jörg. 2005. *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart: Metzler.

Schluchter, Wolfgang, und Friedrich Wilhelm Graf. 2005. *Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schöllgen, Gregor. 1984. *Handlungsfreiheit und Zweckrationalität : Max Weber und die Tradition praktischer Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Scholze-Stubenrecht, Werner, Birgit Eickhoff, Dieter Mang, und Werner Scholze- Stubenrecht. 2001. *Der Duden, 12 Bde., Band 5, Duden Fremdwörterbuch*. 7. neu bearbeitet u. erweitert. Mannheim: Bibliographisches Institut, Mannheim.

Schuchardt, Andre. 2010. *Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukács, Horkheimer/Adorno und Habermas sowie Honneth, Nussbaum und Böhme: Eine Einführung*. München: GRIN Verlag.

Simmel, Georg. 2012. *Die Religion*. Hamburg: Tredition.

Sprondel, Walter Michael, und Constans Seyfarth. 1981. *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*. Stuttgart: Lucius & Lucius DE.

Steinert, Heinz. 2010. *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen : die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Frankfurt am Main ua: Campus.

Swatos, William H., Jr. 1976. Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory. *Journal for the Scientific Study of Religion* 15: 129–144. Boston: SSSR. <http://www.jstor.org/stable/1385357>.

Thierfelder, Constanze. 2010. Individualisierung von Religion am Beispiel des Krankenhausgottesdienstes die Bedeutung des Gottesdienstes im Krankenhausalltag. *Wege zum Menschen* 62. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Veen, Hans-Joachim, Peter März, und Franz-Josef Schlichting. 2009. *Kirche und Revolution: das Christentum in Ostmitteleuropa vor und nach 1989*. Weimar: Böhlau Verlag Köln Weimar.

Vester, Heinz-Günter. 2009a. *Kompendium der Soziologie I: Grundbegriffe*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH.

Vester, Heinz-Günter. 2009b. *Kompendium der Soziologie II: Die Klassiker*. Berlin: Springer-Verlag.

Vierzig, Siegfried. 2009. *Mythen der Steinzeit: Das religiöse Weltbild der frühen Menschen*. Oldenburg: BIS-Vlg.

Voll, Peter. 2006. *Religion, Integration und Individualität : Studien zur Religion in der Schweiz*. Würzburg: Ergon-Verl.

Warren, Breckman. 1992. Ludwig Feuerbach an the Political Theology of Restoration. *History of Political Thought* Vol. XIII: 437–462. Exeter: Imprint Academic.

Weber, Marianne. 1984. *Max Weber : ein Lebensbild*. 3. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 1. Aufl. 1926. Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max. 1988a. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max. 1988b. *Uni-Taschenbücher S: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Auflage: 9. Tübingen: Mohr Siebeck..

Weishaupt, Adam. 1979. *Über Materialismus und Idealismus*. Königstein, Ts: Scriptor.

Wilke, A. 2013. Säkularisierung oder Individualisierung von Religion?: Theorien und empirische Befunde. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21. Berlin: DeGruyter.

Winckelmann, Johannes, und Max Weber. 2002. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Auflage: 5., rev. A. Tübingen: Mohr Siebeck.

Zeno.org. Biografie von Ludwig Feuerbach. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Feuerbach,+Ludwig/Biographie>.

8. Anhang

8.1 Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den philosophischen und soziologischen Implikationen der Herleitung des Begriffes "Religion" innerhalb der Theoriegebilde von Karl Marx und Max Weber und setzt sie in Verbindung zueinander. Ziel ist es herauszufinden aus welchen ideologischen Idealen die Definition von Religion hergeleitet wird und wie sich diese auf die Werke und Theorien beider auswirken.

Die beiden grundlegenden philosophischen Schulen, der Idealismus und Materialismus sind in der philosophischen Debatte unvereinbar, zeigen bei Anwendungen auf Gesellschaftsmodelle jedoch auch Schnittmengen. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft ist hierbei zentral. Religion spielt als Schlüsselement eine vermittelnde Rolle zwischen Einzelnen und Gesellschaft und hat verschiedene widersprüchliche Eigenschaften.

8.2 Lebenslauf / CV

Persönliche Daten

| | |
|----------------|--------------------------------|
| Name: | Julian Fischnaller |
| Straße: | Markhofgasse 19 |
| Wohnort: | 1030 Wien |
| Telefon: | +43 650 925 1719 |
| E-Mail: | julian.fischnaller@cheapnet.it |
| Geburtsdatum: | 05.04.1989 |
| Familienstand: | ledig |

Akademische Laufbahn

2008 – 2011 BA Soziologie Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. (Zweimaliges Leistungsstipendium des Landes Südtirol)

2012 – 2015 MA Soziologie Universität Wien (Fachbereich: Theoretische Soziologie)