

Protestantische Religion und praktische Rationalität

Zur Konvergenz eines ethischen Themas
in der Praktischen Theologie Otto Baumgartens und Soziologie Max Webers

Von Volker Drehsen

1. THEMATISCHE KONVERGENZ IM URSPRUNG INTERDISZIPLINÄRER PROGRAMME

Es gehört zu den wenigen Übereinkünften im gegenwärtigen Selbstverständnis der Praktischen Theologie, daß in ihr als wissenschaftlicher Theorie der religiösen Praxis in Kultur und Gesellschaft „die Einbeziehung der Sozialwissenschaften . . . nicht zur Disposition“ steht (K. F. DAIBER 1977. 120). So allgemein diese Konstitutionsbedingung der praktisch-theologischen Interdisziplinarität mittlerweile auch anerkannt scheint, so umstritten bleiben doch konkrete Art und Bedeutung ihrer Realisierung. Zumindest zielt die programmatische Interdisziplinaritätsforderung einer Praktischen Theologie, die in ihrer wissenschaftlichen Selbstverortung so lange Zeit mit der „Aschenbrödel“-Metapher zu kokettieren wußte, auch auf solchen Reputationsgewinn und Legitimationsnachweis, durch die sie sich ihrer beiläufigen Appendixfunktion im Bezugsrahmen der Gesamtheologie wie der Wissenschaften überhaupt zu entledigen trachtet¹. Innertheologisch rückte jedenfalls ihre Emanzipation etwa von Dogmatik und Kirchengeschichte immer dort in den Mittelpunkt, wo sie sich im Rekurs auf außertheologische „Wirklichkeitswissenschaft“ entschieden als „jener Zweig theologischer Arbeit“ verstand, „der für einen Realismus der Theologie sorgt“ (H. O. WÖLBER 1959. 219) sowie „der Wahrnehmung der Sache der Theologie in ihrer Gegenwärtigkeit“ dient (G. EBELING 1977. 118).

Die Universalisierung der praktisch-theologischen Themen geschieht dann kaum noch in der Weise des Anspruchs einer von allen empirisch-lebenswirklichen Voraussetzungen losgelösten Dogmatik, sondern vollzieht sich dadurch, daß sie für die gesamte Theologie eben jene Realitätserfahrung entscheidend zur Geltung bringt, die sie als Zweig der Theologie zum ausdrücklichen Thema hat. Wo sie dabei der Einsicht folgt, daß sich „die Identität des Christentums und der Theologie . . . überhaupt erst bilden dadurch, daß sie in den Prozeß einer universalen theoretischen und praktischen Wirklichkeitserfassung eintreten“ (T. RENDTORFF 1971. 149), entfällt zugleich die Brauchbarkeit jener vorwiegend

didaktisch motivierten Raster, in denen bis dahin die vielfältigen Praxiserfahrungen aus Geschichte und Gegenwart zum traditionell untergliederten Themenkanon einer Pastoraltheologie verdichtet wurden. So nehmen gegenwärtig die praktisch-theologischen Untergliederungen wie Homiletik, Poimenik, Kybernetik, Diakonie usw. nurmehr gleichsam die Funktion von Startlöchern wahr: Von ihnen aus wird zunehmend die gesamte Spannbreite der kulturell-gesellschaftlichen Praxiserfahrung desjenigen christlichen Lebens überhaupt zum Gegenstand praktisch-theologischer Denkungsart erhoben, das die Grenzen eines strikten Kirchlichkeitsverständnisses in charakteristischer Weise mehr oder weniger weit überschreitet². Dabei verliert auch die theologische Borniertheit gegenüber einem ebenso befürchteten wie inkriminierten „Soziologismus“ in dem Maße an Boden, wie sich die Themen der Praktischen Theologie als Themen einer übergreifenden Lebenspraxis entpuppen, denen mit traditionell-theologischen Denk- und Interpretationsfiguren allein nicht beizukommen ist. Eine sich hingegen unter interdisziplinären Vorzeichen aufbauende Wissenschaft versteht sich dann selbst vorwiegend als allgemeine Lebenserfahrung im Modus der theoretischen Reflexion in fachspezialisierten Perspektiven, deren Leitthematik insgesamt „jene ursprünglichen Fragestellungen (ausmachen), aus denen sich die Disziplinen erst herausgebildet haben“, ohne daß dies unbedingt auch in den einzelnen Geschichten der Fachgebiete hinlänglich zu Bewußtsein käme (F. H. TENBRUCK 1975. 23).

Gelebte Religiosität unter den Verstehens- und Handlungsbedingungen der neuzeitlichen Gesellschaft bildet ein solches exemplarisches Thema, das zugleich die Herkunfts- und Entwicklungsgeschichte gleichermaßen der Praktischen Theologie wie auch der Soziologie bezeichnet; denn ihre disziplinäre Vonselbständigkeit verdanken beide Fachgebiete weitgehend dem Umstand, daß sie sich in spezifischer, nicht nur erkenntnisinteressierter Weise an Phänomenen ein und derselben gesellschaftlichen Religionsproblematik der Neuzeit abgearbeitet haben³. Demgegenüber erweisen sich Versuche, die Differenz der Disziplinen primär in die Unterschiedlichkeit wissenschaftstheoretischer Begründungen oder methodologischer Zuschnitte – etwa nach Kriterien der Geistes- bzw. Handlungswissenschaftlichkeit oder der induktiv-beschreibenden bzw. deduktiv-normierenden Arbeitsweise – hineinzuverlegen, als sekundäre „Frontbegradigungen“, welche die Sachproblematik des interdisziplinären Dialogs zwischen Praktischer Theologie und Soziologie eher zu verstellen als zu klären in der Lage sind⁴. Durch die nachträgliche Verteilung formal-divergenter Gesichtspunkte auf mehr schiefling als friedlich getrennte Sachgebiete wird somit entschärft, was in den Ursprüngen beider Disziplinen gerade die Kontur und Dynamik der ihnen zugrunde liegenden konvergenten Leitthematik ausgemacht hatte. Daß diese Kontur und Dynamik eben den Bemühungen entstammen, bestimmte lebensweltliche Erfahrungen hier wie dort in der realitätserprobenden Dogmenfreiheit und gegenwartsorientierenden Praxisdienlichkeit eines eigentümlichen Wissenschaftstyps zu verobjektivieren, läßt sich vorzüglich und exemplarisch am Verhältnis von Otto Baumgarten und Max Weber aufweisen.

Deren Lebenswerke verkörpern in einer für ihr jeweiliges Fachgebiet repräsentativen Weise zugleich die thematische Konvergenz, die bis heute sowohl für die Praktische Theologie als auch für die Soziologie mit der moderngesellschaftlichen Religionsproblematik angezeigt ist.

× 2. GRUNDZÜGE DER PRAKTISCH-THEOLOGISCHEN RELIGIONSTHEMATIK BEI OTTO BAUMGARTEN

Baumgarten vertrat eine spezifische Auffassung von Praktischer Theologie, die sich selbst am Anfang einer neuen Epoche wähnte: „Es will so scheinen, als ob wir in der neuesten Gegenwart zu einem neuen Betrieb und veränderten Umfang der Praktischen Theologie gelangen sollten“ (1913. 1723)⁵. Vom Vorausgegangenen unterscheidet sich dieser Neuentwurf sowohl in seinen programmatischen Absichten als auch in einer veränderten Einschätzung jener Bedingungen, unter denen eine Verwirklichung des praktisch-theologischen Programms statthaben kann: Die programmatische Wende spiegelt sich zum einen in einer thematischen Erweiterung wider („veränderter Umfang“); den veränderten Verwirklichungsbedingungen trägt zum anderen eine methodologische Umstellung Rechnung („neuer Betrieb“). Beides bestimmt schließlich die innertheologisch-encyklopädische Placierung der praktisch-theologischen Disziplin innerhalb der Gesamtheologie: Für Baumgarten steht sie unmittelbar weder in einem Verhältnis der Abhängigkeit noch der Analogie zu Dogmatik und Kirchengeschichte, erschöpft sich andererseits jedoch nicht in bloßer Pastoraltheologie. Dogmatik erscheint hier als Reflexionsausdruck eines kirchlichen Bewußtseins, dessen distinkte Realisationsgestalten aus der Vergangenheit die Kirchengeschichte beschreibt; dagegen beschränkt sich Pastoraltheologie weitgehend darauf, „eine Rumpelkammer für die Informationen zur Amtsführung“ der Pfarrer zu sein (1931. 1). In dem Bestreben, die „Kluft zwischen wissenschaftlicher Über- und sozialer Unterproduktion“ zu überwinden (1893. 242), beansprucht Praktische Theologie, gleichsam weniger als systematisch-historische Grundlagenwissenschaft, aber auch mehr als anwendungswissenschaftliche „Kunstlehren der amtlichen Funktionen“ der Kirche zu sein (1913. 1723). Ihr Thema bildet vorrangig nicht so sehr die gelehrte noch verwaltete als vielmehr die individuell wie sozial wirklich gelebte christliche Religiosität als Inbegriff derjenigen von ihr thematisierten Praxis, auf die sich das praktisch-theologische Interesse an Bestandsaufnahme, Erklärung und Beeinflussung gleichermaßen konzentriert. Demnach charakterisieren hauptsächlich drei Grundzüge den von Baumgarten vertretenen Typ Praktischer Theologie.

a) Die praktisch-theologische Wende zur Empirie der gelebten Religion

Den Ausgangspunkt der praktisch-theologischen Theoriebildung Baumgartens stellt „das empirische Studium der wirklichen Menschen“ (1929. 70) und

die tatsächliche „Orientierung über das konkrete Leben“ der Kirche dar (P. DREWS 1910. 19), die der „viel zu abstrakten theoretischen Haltung der Praktischen Theologie“ und damit zugleich auch deren praktischer „Erfolglosigkeit“ vorzubeugen suchen (1913. 1723)⁶. Realitätsferne und Ineffizienz dieser praktisch-theologischen Disziplin erscheinen als Folge ihrer allzu distanzlosen Anbindung an die Dogmatik bzw. Systematische Theologie, in denen sich nach wie vor der „deutsche Hang zur Ideologie“ (1893. 242) und der „deduktive Einheitsdrang“ eines abstrakt- „konstruktiven Idealismus“ (1929. 18 vgl. 16 f.; 46) kristallisieren, ohne dadurch jedoch verhindern zu können, „daß die große Mehrzahl der Geistlichen mit einem Salto mortale aus der wissenschaftlichen Theorie in die traditionelle Praxis stürze“ (1913. 1723)⁷. Demgegenüber sucht eine um die empirische Kirchenkunde bereicherte praktische Theologie die „Einführung in die konkreten Zustände und Verhältnisse ihres religiös-kirchlichen Lebens in der Gegenwart, mit Einschluß der kirchlichen Statistik“, zu geben (ebd. 1724)⁸; Kirchenkunde erscheint hier als die wissenschaftlich angemessene Beschreibungsart einer faktisch gegebenen religiösen Äußerungsvielfalt, die sich durch systematisch-theologische Subsumtionen nicht erschöpfend einfangen läßt. Anstelle der theologischen Lehrdominanz tritt das Primat religiös-kirchlicher Lebenserfahrung, anstelle der Ableitungen aus dem dogmatischen oder enzyklopädischen System die empirische Wirklichkeitsdeskription des kirchlichen Lebens: „Wichtiger als . . . die viel erörterte Frage der Einteilung und Gliederung der Disziplin war mir ihre nahe Fühlung mit den Aufgaben des wirklichen Lebens; die mehr deskriptive als deduktive, die Probleme mehr aus dem Leben aufgreifende als aus der Idee der Kirche und des geistlichen Amtes ableitende Methode entsprach . . . meinem tiefliegenden Mißtrauen gegen den Trug der Idee“ (1929. 98).

Diese epistemologische Wende zur Empirie folgt der durchaus theologisch begründeten Einsicht, daß die gelebte Religion, auch in der Kirche, in sich allemal reicher, differenzierter und mannigfaltiger ausfällt, als ein dogmatischer Begriff von ihr zu vermitteln vermag, und daß eben die darin sich manifestierende „Leiblichkeit, Verleiblichung, die Äußerung in Formen und Sinnbildern, das Ende der Wege Gottes ist“ (1922. 121). Die theologische Wende zur Empirie erscheint als wissenschaftlicher Reflex des christlich-religiösen Indigenisationsgedankens⁹. Die praktisch-theologische Berücksichtigung der „reichen Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens und der Glaubensanschauungen aufgrund der Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrungen“ (1920. 96) hat die grundsätzliche Anerkennung der „Gleichberechtigung verschiedener Grundrichtungen“ ihrer dogmatischen Artikulation zur konsequenten Folge (ebd. 97). Da in dieser Perspektive Kirche keine „ganz geschlossene Überzeugungsgemeinschaft“ mehr darstellen kann, „sondern eine höchst gemischte Vereinigung von verschiedenst entwickelten Elementen, die sich in sehr verschiedenem Grade der Annäherung und des Gehorsams gegenüber der christlichen Wahrheit befanden“ (ebd. 100), muß sie auch „verzichten auf die Auferlegung des Bekenntnisjochs . . . Sie kann nur noch eine Gemeinschaft der Gott und die Wahrheit suchenden,

neuen Offenbarungen und Erkenntnissen, neuen Erfahrungen und Erlebnissen offenen Seelen sein oder sie wird zur Winkelsache“ (ebd. 48). In einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber der Differenziertheit religiös-kirchlicher Glaubensäußerungen, die durch heterogene Motive, Bedürfnisse, Interessen und Fähigkeiten in Sachen Religion mitgeprägt sind, sucht die Praktische Theologie Baumgartens in einer Art empirisch-realistischen Bestandsaufnahme eben diese theologisch legitime wie religiös faktisch gelebte Pluralität kirchlicher Lebensobjektivationen zu erfassen und darin die Struktur und Funktion kirchlich geprägter Religiosität zu durchleuchten.

b) Gelebte Religion im Verflechtungszusammenhang von Kultur und Gesellschaft

Daß dabei „die innere Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenwesens im Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur- und politischen Geschichte“ steht (1929. 109), hat für die Praktische Theologie unter Beibehaltung ihres grundsätzlichen „christlichen Realismus“ (1893. 242) eine weitere Entschränkung ihrer Thematik und methodologische Anreicherung zur Folge: Nicht allein die kirchlichen Zustände, auch nicht in ihrer realen Differenziertheit, bilden ihren Gegenstand, sondern darüber hinaus auch die von Kirchlichkeit emanzipierten religiösen Phänomene in ihren sozial-kulturellen Verflechtungszusammenhängen. Denn es besteht zumindest „auf protestantischer Seite ein gewaltiger Unterschied zwischen dem, was offizielle, in Unterricht und Predigt verkündigte Frömmigkeit ist, und dem, was im Volk, in der Gemeinde wirklich lebt“ (1913. 1739). Dieser Unterschied begründet die Kirchendistanz wie Kirchenabstinenz sowohl in religiös-sittlichen Mentalitätsgehalten als auch in religiös-sittlichen Verhaltensmanifestationen. Dies herauszuarbeiten wird zur Aufgabe einer praktisch-theologisch orientierten „religiösen Volkskunde“, die „frei von kirchenregimentlichen und konfessionellen Interessen“ (ebd.) „Kenntnis und ... Verständnis der wirklichen, konkreten religiösen und sittlichen Volkszustände“ zu vermitteln sucht (P. DREWS 1901. 2)¹⁰. Das Auslösemoment einer solchen thematischen wie methodologischen Erweiterung der Praktischen Theologie bildet die neuzeitliche Erfahrung eines doppelten Emanzipationsschubes, durch den die Palette möglicher Religionsäußerungen „von der bewußten Weiterbildung des Kirchenglaubens“ (1913. 1739) bis zu „völlig unkirchlichen Kreisen“ (1920. 38) ausgedehnt wurde. Es sind vor allem „zwei Kreise, die den Kern des Widerstandes gegen die Volkskirche bilden und deren Wiedergewinnung für die Kirche deshalb das entscheidende Problem ist: die Arbeiterschaft und die gebildete Welt“ (ebd. 58). In dieser kirchlichen Emanzipation des Proletariats und Bürgertums kommt nachhaltig und global zum Ausdruck, „daß bestimmte geistige und soziale Fragen in der Kirche nur mangelnde oder partielle Aufnahme gefunden haben“ (T. RENDTORFF 1966. 39)¹¹. Diese die Aspekte der neuzeitlichen Religionsproblematik überhaupt signalisierenden Fragestellungen aufzunehmen, wird für diejenige Praktische Theologie geradewegs zur

Überlebensfrage, deren Aufgabe darin besteht, „die Gemeinden zusammenzuhalten und in enger Fühlung zu halten mit dem Leben des Volks, damit sie Sammelpunkte des religiösen Bedürfnisses und Quellstuben der Volkserneuerung werden“ (1920. 92).

Es geht dabei also um die Rekonstruktion der intellektuellen wie sozialen Gründe der Unkirchlichkeit, die im Bürgertum wie im Proletariat gleichsam ihre repräsentativen Trägerschichten gefunden haben. So wird in der Emanzipation des Bürgertums die mögliche Entflechtung des Zusammenhangs von Religion und moderner Kultur bzw. Zivilisation ansichtig¹². Denn die Mentalität des historisch gebildeten Bürgertums einerseits ist geprägt von der „kritischen Zersetzung des Historischen“, von derjenigen „Erkenntnis der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der Anschauung und Zielsetzungen“ (1929. 67), deren Erosionswirkungen vor allem auch Christentum und Kirche ausgeliefert sind. Daß dadurch überhaupt Autorität und Tradition in Mißkredit gerieten (ebd. 70), läßt für die Praktische Theologie die zeitgenössische Akkommodation des Christentums, die „Zusammenschau damaliger und heutiger Zustände und Bedürfnisse“, erneut zum Problem werden (ebd. 69): zum Problem der „hochnötigen Einheit von Religion und Kultur, von Volkskirche und höherer Bildung“ (ebd. 37), soll auch weiterhin die Geschichte des Christentums im „Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturgeschichte“ bewahrt bleiben (1913. 1724). In analoger Weise gilt es gegenüber der naturwissenschaftlich-technischen Intelligenz andererseits, die sich aufgrund ihres kausalistischen Weltbildes der Naturerklärung und -beherrschung gegenüber Fragen religiöser Welt- und Lebensanschauung weitgehend agnostizistisch verhält, die praktisch-theologische Aufgabe in der Art zu formulieren, daß „die religiöse und christliche Position als voll vereinbar mit einer geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit . . . zu vertreten“ ist (1929. 52). Auch in dieser Hinsicht wird die „Übung der für die Praxis wesentlichen Kraft des Zusammen- und Gleichnisschauens zwischen den Zeugnissen des urkräftigen, ursprünglichen Auftretens des christlichen Prinzips in der Zeit des Urchristentums und der Reformation und zwischen den Bedürfnissen der kirchlichen Gegenwart“ (1913. 1725) zum Erfordernis einer Zeit, deren Weltbild maßgeblich vom historisch wie naturwissenschaftlich-technisch gebildeten Bürgertum geprägt wird¹³. Schließlich kennzeichnet die kirchliche Emanzipation des Proletariats den drohenden Hiatus zwischen organisierter Religion und moderner Gesellschaft: Die trennende Auseinandersetzung entzündet sich hier hauptsächlich an den Grundfragen der ökonomischen Verwirklichung sozialer Gerechtigkeitspostulate und der politischen Gewährung von Partizipationsrechten überhaupt (vgl. 1929. 63)¹⁴. So warnt denn Baumgarten auch „vor der grundsätzlichen Bescheidung des geistlichen Amtes auf die direkt religiösen Angelegenheiten“ (1891. 43), was nicht nur den „Prediger der passiven Tugenden einfach zum Kapitalistenpastor in den Augen der Notleidenden“ degradieren (ebd. 46), sondern überhaupt ignorieren würde, „daß die Menschen, um deren christliche Haltung sie (sc. die kirchlichen Seelsorger) besorgt sind, in ihren gesamten Lebensverhältnissen und Interessen

teils Produkt, teils wirkende Ursache sozialer und ökonomischer Situationen sind“, die mit „den schwierigsten ethischen Problemen“ der Gegenwart zusammenhängen (ebd. 42)¹⁵. Die thematische Entschränkung der Praktischen Theologie zielt also insgesamt auf die Erfassung, Durchleuchtung und Erklärung der im weitesten Sinne „inneren Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenwesens im Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur- und politischen Geschichte“ (1929. 109).

Der Einsicht in die beschriebenen emanzipativen Entflechtungsprozesse, die zwischen Religion einerseits und moderner Kultur wie Gesellschaft andererseits ablaufen, entstammt das genealogische Interesse an den religiös-sozialen Bedingungsbeziehungen sowie das praktisch-theoretische Interesse an deren Folgen: „Es handelt sich hier um ineinander übergehende und wechselseitig sich bedingende Zusammenhänge“ (1914. 17), deren Auswirkungen sich in unterschiedlichen idealtypischen Kristallisaten von Religiosität beschreiben lassen (vgl. 1922. 5; 1931. 179 u. ö.)¹⁶. Idealtypen der Frömmigkeit stellen gleichsam Konstruktionsmodelle ihrer Kompatibilität mit den sozial-kulturellen Bedingungen der Neuzeit dar; als differenzierte Einstellungs- und Handlungsentwürfe von Religion geben sie Aufschluß darüber, „wie gewisse Schichten für das eine und für das andere prädisponiert sind“ (1914. 18) und wie sie sozusagen als exemplarischer Fall überhaupt „diese gewaltigen Zusammenhänge des religiös-persönlichen und des kirchlichen Lebens mit der gesamten Kulturbewegung ins Auge zu fassen“ verlangen (ebd. 17), um „in das Verständnis der religiösen und kirchlichen Zustände und Entwicklungen auch den sozialen und wirtschaftlichen Faktor als einen ganz wesentlichen einzuschließen“ (ebd. 16)¹⁷. Für Baumgarten markiert die Einführung der religiösen Volkskunde – eine andere Titulatur für Soziologie^{17a} – in die Praktische Theologie deren unabdingbaren Übergang „von der individualistischen zur sozialen Betrachtungsweise“ (1931. 2), die „das Netz der Beziehungen zu beachten (hat), in das der Einzelne mit seinen Anschauungen, Selbstbeurteilungen und Billigungen eingespannt ist“ (ebd. 178). Diese machen geradezu „die Naturbedingungen eines christlichen Volkslebens“ aus (1893. 242)¹⁸; denn: „Christentum, Religion überhaupt, ist nicht rein persönlicher, unmittelbarer Verkehr der Seele mit Gott, sondern schließt notwendig Welt- und Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes ein, ist also bedingt durch das Welt- und Selbstleben, das sich fortgehend entwickelt. Wandelt sich das Weltbild, verändert sich die Selbsterfassung, das psychologische Vermögen der Welt- und Selbstbeherrschung, so werden neue Momente des Lebens in das Verhältnis zu Gott, in den Verkehr mit Gott hineingezogen, neue Interessen und Fragen werden zu Gewissensanliegen, damit zu Faktoren unserer religiösen Lebensanschauung“ (1929. 143. Eigenzitat). Die wissenschaftliche Erkenntnis dieses intrikaten Verflechtungszusammenhangs, die durch „ein frühes Sicheinkapseln ins theologische Fachstudium“ verunmöglicht wird (ebd. 52) und darum methodologisch ihre interdisziplinäre Anlage geradezu verlangt, ist eine wesentliche Voraussetzung der Verwirklichung praktisch-

theologischer Programme, die den globalen Anspruch des Christentums auch in seinen Repräsentationsorganen von Theologie und Kirche zu sichern suchen.

c) Religiöse Sozialisation in der Perspektive neuzeitlicher Subjektivität

Für Baumgarten gestaltet sich eben dieses Programm näherhin als theoretisches Programm des praktischen Aufbaus der Volkskirche, das unter den erkannten Bedingungen der Neuzeit seine Realisation nur finden kann, wenn und insofern es den Filter der allgemein herrschenden Subjektivität zu passieren vermag¹⁹. Denn „hinter dieser ganzen Kirchenscheu nicht religionsloser moderner Menschen steckt eben der starke Individualismus . . . Daß jeder nach seiner eigenen Façon selig werden soll, daß es darum auch keinen rechten Sinn hat, sich von einem anderen seine Façon aufdrängen zu lassen, das ist in die Konstitution des modernen Menschen übergegangen“ (1920. 23 f.), dem eine auf Wirksamkeit durch Wirklichkeitsnähe bedachte Praktische Theologie Rechnung zu tragen hat. Subjektive Erfahrung und individuell geprägte Lebensausdeutung bezeichnen auch auf religiösem Terrain die globalen Möglichkeitsbedingungen einer „Verwirklichung des Christentums in der Welt durch Ämter der Gemeinde“ (1913. 1720). Für die Praktische Theologie hat dieser Umstand zur Konsequenz, daß schließlich auch die psychologische Denkweise zu einer sie konstituierenden Perspektive werden muß, sofern sie auf eine ihrerseits sozial-kulturell bedingte „Pflege innerlich freier und charaktvoller Christlichkeit“ der Persönlichkeiten reflektiert (ebd. 1726)²⁰. Die Aufgabe der Religionspsychologie besteht in der „Darstellung der verschiedenen Individualitäten in ihrer Entwicklung und bleibenden Ausprägung“ (P. DREWS 1898. 146). Und ihre Integration in die Praktische Theologie trägt dem Tatbestand Rechnung, daß die Akzeptanz christlicher Frömmigkeitsentwürfe u. a. auch eine Funktion subjektiver Erfahrung und individuellen Verarbeitungspotentials ist: „Nur die Überzeugung fruchtet ihm (sc. dem modernen Menschen), die unter Kampf und Widerspruch tief in der eigenen Seele reift, als ihre Wahrheit im Unterschied von der Wahrheit anderer, als ihre heutige Wahrheit im Gegensatz zu der, die ihr früher gewiß war. Selbst erlebt, selbst erstritten, immer neu erkämpft will diese innere Wahrheit werden“ (1920. 48). Nicht also die institutionellen Vorgaben der verwalteten Religion, sondern die subjektive Aneignung nach Maßgabe individueller Erfahrungserlebnisse und die entsprechenden Auswahlmechanismen bestimmen vorrangig über Reichweite und Gestalt der gelebten Religiosität; besonders der Protestantismus, die durch ihn repräsentierte Mentalität der Neuzeit, erbaut „sich ihre innere Welt selbst“, sucht sich diese „aus vielerlei Bausteinen“ zusammen (1920. 23), und geht damit grundsätzlich den Weg „aus der festen, objektiven Gewißheit in die freie, subjektive Wahl“ (ebd. 27), die „aufgrund der Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrungen“ erfolgt (ebd. 100). Nicht die traditionellen Muster überkommener Religiosität, „nicht soziales Pflichtgefühl, sondern sozialer Lebens- und Selbsterhaltungsdrang wird die Laienwelt

zur Trägerin der Volkskirche machen“ (ebd. 57). Die Praktische Theologie wird entsprechend ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf die kirchlichen „Selbstdarstellungen und Selbstverständigungen religiösen Besitzes“ beschränken können (ebd. 122), sondern wird sich in verstärktem Maße vor allem auf Sozialisationsanstrengungen der Kirche konzentrieren müssen, um die Bedürfnis- und Interessenslagen des modernen Menschen darin stärker berücksichtigen zu können²¹.

Für die Praktische Theologie selbst bedeutet das Eingehen auf solche Erfordernisse eine auf psychologischer Grundlage erfolgende zunehmende Pädagogisierung ihrer Arbeitsweisen²². So ändert sich beispielsweise nicht nur der Charakter ihrer Predigtlehre, indem sich deren Themenschwerpunkte von Fragen des dogmatischen Lehranspruchs der Predigt auf solche der Erlebniswelt der Predigthörer und der Wahrhaftigkeit des Predigers verlagern (vgl. 1904); darüber hinaus verliert die Homiletik überhaupt ihre Dominanz, die nunmehr auf psychologisch-pädagogische Unterdisziplinen wie Seelsorgelehre, Religionspädagogik oder die Lehre der Volksmission übergeht²³. Auch das enzyklopädische System der Gesamtheologie erfährt dadurch eine charakteristische Wandlung, daß sein immanentes logisches Gefälle nunmehr auf die Wirksamkeit des Christentums in einer umfassend verstandenen Kultur- und Gesellschaftspraxis zielt, der auch die unter der Ägide einer derart erweiterten und neukonzipierten Praktischen Theologie erfolgende „Verarbeitung historischer und systematischer Erkenntnisse für die kirchliche Praxis“ zu dienen hat (1913. 1724). Unter den sozial-kulturellen Bedingungen der Neuzeit ist diese kirchliche Praxis durch die der religiös-sittlichen „Verwirklichung des Christentums in der Welt dienenden praktischen Funktionen“ der Kirche definiert (ebd. 1721); Kirche erscheint hier nicht allein in restriktiven Perspektiven ihrer Tradition oder ihres dogmatischen Anspruchs, sondern in denjenigen allgemeinen Verflechtungszusammenhängen, die zur Abschätzung ihrer faktischen Wirksamkeit zu berücksichtigen sind, um Religion auch in der Neuzeit noch als personprägende Lebensmacht zur Geltung zu bringen, d. h. um „die Radien vom Zentrum des christlichen Lebens nach allen Punkten der Peripherie des Weltlebens zu ziehen und in allen Einzelhandlungen die Grundrichtung zu verwirklichen“ (ebd. 1725), für die christlicher Glaube und christliche Ethik stehen. Formelartig hat Baumgarten entsprechend die Aufgabe des von ihm repräsentierten Verständnisses der Praktischen Theologie so zusammengefaßt: Sie wird „eine lebendige Brücke bilden müssen von der Theorie der Religion zu ihrer kirchlichen Praxis“ (ebd.)²⁴. Die Thematik der Praktischen Theologie ist gerade um ihrer praktischen Wirksamkeit willen grundlegend und konsequent bestimmt durch eine sozialwissenschaftlich-interdisziplinär angelegte Theorie der Religion in der modernen Kultur und Gesellschaft: So weit also wird die Praktische Theologie nach Auffassung Baumgartens den Rahmen ihrer Theorie spannen müssen, um der von ihr thematisierten kirchlichen Praxis, ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit, in ihren ethischen Konsequenzen ansichtig zu werden. Denn darauf läuft der gesamte Aufwand der praktisch-theologischen Neukonzipie-

rung bei Baumgarten hinaus: auf die Durchdringung und Durchsetzung „der Wirklichkeit und Wirkungskraft eines über alle theologischen Spitzfindigkeiten und Streitigkeiten erhabenen Christentums Christi“ (1929. 36 f.), das auch unter den neuzeitlichen Bedingungen von Kultur und Gesellschaft noch seine über die religiösen Subjekte vermittelte Realgestalt zu behaupten vermag.

3. GRUNDZÜGE DER SOZIOLOGISCHEN RELIGIONSTHEMATIK BEI MAX WEBER

Vergleicht man Baumgartens Grundanlage der Praktischen Theologie mit der Soziologie Webers, so sind charakteristische Strukturparallelitäten in den Fragestellungen wie in den Zielsetzungen unübersehbar. Beide teilen das betont praktisch-ethisch geleitete Interesse an der theoretisch-wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis und die damit verbundene skeptische Abneigung gegen alle selbstgenügsame Spekulation und Metaphysik²⁵. Wenn auch beider Stärke nicht gerade auf dem Gebiet empirischer Feldforschung zu finden ist, so gilt diesem doch unverkennbar in gleicher Weise ihre grundsätzliche Sympathie. Webers Vorstellungen von Wissenschaftlichkeit vermitteln zwar den Eindruck höheren Anspruchs und stärkerer Konsequenz als die Baumgartens; andererseits hat Baumgarten von seiner diesbezüglichen Abhängigkeit gegenüber Weber – nicht nur im Gebrauch Weber'scher hermeneutischer Schlüsselbegriffe wie „Idealtypus“, „Wahlverwandtschaft“ u. ä. – keinen Hehl gemacht²⁶. Die auffälligste Übereinstimmung besteht jedoch in deren thematischem Leitinteresse, das gleichermaßen auf die „Religion als Lebensmacht“ im neuzeitlichen Geflecht von Kultur und Gesellschaft gerichtet ist (vgl. GARS I. 566) und hier wie dort in vergleichbarer Art seine entfaltete Behandlung erfährt: Im Mittelpunkt steht auch bei Weber primär die gelebte Religion als prägender Faktor kultureller wie gesellschaftlicher Praxisorientierung, nicht etwa Religion als akademisch-dogmatisch ausformuliertes oder traditionell mit institutionalisiertem Geltungsschutz versehenes Lehr- und Handlungssystem, was auch Weber wie Baumgarten zu ganz bestimmten Positionen der Theologie und Kirchlichkeit in Distanz gebracht hat. Überhaupt galt auch Webers Aufmerksamkeit nicht partikular-distinkten Sozialgebilden oder philosophischen Begriffen von Religion, sondern deren vielfältigen Ausdrucksformen in ihrem jeweiligen Verhältnis zu den kulturell und gesellschaftlich differenzierten Bedingungs- und Beeinflussungskonstellationen der allgemeinen Geschichte und Gegenwart. Dabei konzentrierte sich schließlich auch Webers Erkenntnisinteresse auf die Frage nach dem Schicksal der Person und ihrer sittlichen Freiheit, die auch für ihn nicht unabhängig von der geschichtlichen Religionsentwicklung zu betrachten war. Entscheidend für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Max Weber und Otto Baumgarten ist jedoch der Umstand, daß all diese Aspekte bei Weber so wenig wie bei Baumgarten eine nur marginale Rolle gespielt haben.

a) Die Schlüsselbedeutung der Religion in der Einheit der Weber'schen Soziologie

Tatsächlich ist die jüngste Phase der Max-Weber-Forschung vor allem dadurch charakterisiert, daß parzellierende Interpretationen oder segmentär-instrumentalistische Ausbeutungen seines Werkes zunehmend abgelöst werden durch die Frage nach dessen innerer Einheit. Dabei wird dieses Problem immer weniger wissenschaftstheoretisch-methodologisch angegangen. Ebenso wenig lassen sich gleichsam in einem meristischen Handstreich einzelne Teilstücke seiner Soziologie zu deren Herzstück proklamieren²⁷. Vielmehr rücken Versuche zur Rekonstruktion der systematisch-thematischen Kohärenz seines fragmentarischen Werkes in dem Maße in den Vordergrund, wie diese nicht mehr als unmittelbar gegebene erkannt zu werden vermag. Es zielen diese Unternehmungen hauptsächlich auf eine Rekonstruktion der thematischen Konsistenz aus der Entwicklungsgeschichte seines Werkes heraus, jedoch nicht mehr in der Perspektive seiner Wirkungsgeschichte. Dabei bildet sich ein weitgehender Konsens darüber, daß gerade der Religionssoziologie im Weber'schen Werke eine „zentrale Stellung“ (G. KÜENZLEN 1980. 4), wenn nicht gar „die Priorität“ zukommt (J. WEISS 1975. 103)²⁸. Die religionssoziologischen Fragen bilden nicht nur werkbiographisch einen thematischen Leitfadern, der sich durch das Weber'sche Gesamtwerk zieht: „Die in frühester Jugend begonnene Beschäftigung Max Webers mit der Frage nach der möglichen Auffassung und Funktion der christlichen Religion in der modernen Welt setzt sich bis an sein Lebensende fort“ (ebd. 116). Darüber hinaus stellt auch sachlogisch die Religionsthematik die Verknüpfungen her, durch die nahezu alle Teilstücke der Weber'schen Soziologie einander zuzuordnen sind; R. Bendix konnte in diesem Zusammenhang geradezu von einer bloßen „Fortsetzung der Religionssoziologie“ sprechen (R. BENDIX 1964. 215). Das mag eine einseitige und übertriebene Beurteilung sein; jedenfalls scheint die Religionssoziologie bei Weber gleichsam so etwas wie das Zentralnervensystem seiner Soziologie überhaupt zu bilden – und zwar nicht zuletzt insofern, als die Religionssoziologie vor allem das Thema anschlägt, „das Weber am nachhaltigsten beschäftigt hat und das nahezu kontinuierlich seine gesamte wissenschaftliche Lebenstätigkeit durchzieht“ (G. KÜENZLEN 1980. 5). Die strukturierende Leitthematik besteht demnach in der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Rationalität: die Rationalität, deren Genese und Entwicklung von Weber entscheidend mit Religion in Zusammenhang gebracht wird; und vice versa: die Religion, deren Schicksal und Chance für ihn maßgeblich in Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Entwicklung der Rationalität bestimmt gesehen wird. Die religionssoziologische Grundmelodie des Weber'schen Gesamtwerkes kann also als sukzessive Entfaltung dieser Leitthematik interpretiert werden²⁹.

b) Die sinnstiftende Rationalität der Religion

Durchgängig geht es Weber um die Erhärtung seiner These von der „sinnstiftenden Rationalität der Religion“ in Kultur und Gesellschaft (G. KÜENZLEN 1980. 25): Religiöse Mächte und die durch sie erzeugten Pflichtvorstellungen sind stets und überall maßgeblich mitprägende Faktoren der rationalen Lebensführung gewesen, so daß Weber seine religionssoziologischen Studien als „Beitrag zur Typologie und Soziologie des Rationalismus“ verstehen kann (GARS I. 537). Denn sowohl als verhaltensorientierendes Normkonzentrat der Alltagsethik als auch als weltanschauungsorientierendes Deutungskonzentrat der Lebensansicht stellt religiöse Rationalität einen elementaren Bestimmungs- und Wirkungsfaktor der rationalen Gesinnungs- und Tatenrichtung überhaupt dar. Als transzendierender Symbolisationsmodus einerseits abstrahiert Religion von der Irrationalität unmittelbarer Welt- und Selbsterfahrung zu einem übergreifenden Sinnkosmos; denn durch religiöse Sinnstiftung geht Welt- und Selbsterleben, in denen Dinge bloß sind und geschehen, in Welt- und Selbstbewußtsein über, in denen die Dinge darüber hinaus auch etwas bedeuten³⁰. Das religiöse Weltanschauungspostulat besteht im Kern darin, „daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei“ (GARS I. 564), nicht jedoch ein unentrinnbares Chaos oder ein vollständig determinierender Kausalmechanismus. Als verpflichtender Organisationsmodus andererseits wählt Religion aus heterogenen Handlungsmöglichkeiten und integriert sie zur Konsequenz einer rationalen Lebensführung³¹. Webers Interesse konzentrierte sich zeitlebens gerade „auf die Ermittlung derjenigen durch den religiösen Glauben und die Praxis des religiösen Lebens geschaffenen psychologischen Antriebe, welche der Lebensführung die Richtung wiesen und das Individuum in ihr festhielten“ (PE I. 117): Religiosität also als „eine bestimmte, konstitutive Komponente des Lebensstils“ (PE II. 169), „die existenzielle Umsetzung des religiösen Deutungskosmos in praktische Lebensführung, die reale Entfaltung religiös erzeugter Handlungsenergien“, Religion, nur soweit sie „verhaltensträchtige Antriebskraft freisetzt, Motive begründet, die Auswirkungen provozieren; nur soweit sie bestimmten Handlungen moralische Richtigkeit oder Falschheit attestieren und diese insgesamt als einen Teil ethisch gerichteten Sichverhaltens zur Welt zu erkennen gibt“ (V. DREHSEN 1975. 117), – dieses praktische Verständnis von Religion legt Weber seinen Studien zugrunde: „Nicht die ethische Lehre einer Religion, sondern dasjenige Verhalten, auf welches durch die Art und Bedingtheit ihrer Heilsgüter Prämien gesetzt sind“ (PE I. 297), stand im Mittelpunkt der soziologischen Betrachtungsweise der Religion als maßgeblichem Faktor der praktisch-rationalen Wirklichkeitsbewältigung³².

c) „Protestantische Ethik“ und die Emanzipation des kapitalistischen Geistes –
Exemplarische Perspektiven

Die Pointe der Weber'schen These liegt demnach in der Einsicht, daß sich die allmähliche Rationalisierung der ethischen Daseinsführung als universalgeschichtlicher Prozeß nicht etwa gegen Manifestationsformen religiöser Herrschaft durchgesetzt habe, wie Interpretationsmodelle der aufklärerischen Religionskritik glauben zu machen versuchten, sondern die Rationalität ihren Erfolg ihrerseits religiösen Impulsen verdankt, „daß nicht der Rationalismus einer autonomen Vernunft, sondern die rationale Ethik einer Religion den Weg in die Moderne wesentlich bestimmt hat“ (G. KÜENZLEN 1980. 39). In diesem Zusammenhang steht denn auch Webers berühmte-berühmte These von der Kompatibilität protestantischer Ethik und kapitalistischen Geistes, aus der die universalgesellschaftliche Dominanz neuzeitlicher Rationalität hervorgegangen sei³³. Die Weber'sche Auffassung vom eigenen ethischen Rationalitätscharakter der Religion wird hier an einer bestimmten Geschichtskonstellation nur exemplifiziert: Besonders die calvinistische Berufsethik, die im Laufe des ausgehenden 16. Jahrhunderts und dann im 17. Jahrhundert in ihrem Einfluß- und Wirkungsbereich zum allgemein bestimmenden Bestandteil der Alltagsethik heranwuchs, galt Weber als Prototyp einer religiös prämierten und getragenen Gesinnungs- und Tatenrichtung, die „keine Flucht vor der Welt“ zuließ, sondern „die Mitarbeit an ihrer rationalen Bezwingung als die religiöse Aufgabe jedes Einzelnen“ erachtete (Wirtschaftsgeschichte 1924. 313) und dadurch „gerade das Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken, zu einem rationalen Leben in der Welt und doch nicht von dieser Welt oder für diese Welt umzugestalten“ bestrebt war (PE I. 165). Es war dieser religiös-ethische Idealtyp der calvinistisch-puritanischen Berufsethik³⁴, der zu den objektiven Rationalitätserfordernissen des frühkapitalistischen Wirtschaftssystems die größte Affinität („Wahlverwandtschaft“) aufwies und durch den die Etablierung des modern-okzidentalen Rationalismus in nahezu allen Lebensbereichen global wirksam mitbefördert wurde: „Der Geist des Kapitalismus entsprang in seiner wesentlichen Wurzel dem asketischen Protestantismus, der Rationalismus der Neuzeit in seiner umfassenden Bedeutung und Möglichkeit kann ohne Rückführung auf den Rationalismus der protestantischen Ethik nicht erklärt werden“ (G. KÜENZLEN 1980. 41). Hatte Weber in universalgeschichtlicher Perspektive gleichsam durch ein „evolutionstheoretisches Minimalprogramm“ (C. SEYFARTH) die graduell unterschiedlichen Ausprägungsformen religiös-ethischer Rationalität überhaupt dargestellt, die im Spannungsfeld von weltflüchtiger Mystik und innerweltlicher Askese eine mehr oder weniger große Affinität zu den jeweiligen Gesellschaftsformationen aufwiesen³⁵, so zeigte sich in der rationalen Berufsethik des asketischen Protestantismus der historisch einmalige Fall eines solchen religiös-ethischen Habitus, durch den darüber hinaus ein ursprünglich religiös inauguriertes Rationalitätstyp, der sich dem modern-rationalen Betriebskapitalismus fast nahtlos einpaßte, zur allgemeingesellschaftlichen Dominanz hingeführt wor-

den ist: „Eine derart machtvolle, unbewußt raffinierte Veranstaltung zur Züchtung kapitalistischer Individuen hat es in keiner anderen Kirche oder Religion gegeben“ (Wirtschaftsgeschichte 1924. 314).

Webers grundlegendes Religionsverständnis erhielt sein akut-brisantes Profil nicht zuletzt durch die gegenwärtige Erfahrung, daß mittlerweile „die religiöse Wurzel des modernen ökonomischen Menschentums . . . abgestorben“ ist: „Heute steht der Berufsbegriff als *caput mortuum* in der Welt“ (Wirtschaftsgeschichte 1924. 314); „aber im Ganzen ist allerdings der heutige Kapitalismus . . . von der Bedeutsamkeit solcher Momente im weitestgehenden Maße emanzipiert“ (PE II. 320), und „er bedarf dieser Stütze längst nicht mehr“ (ebd. 319; vgl. PE I. 188), sondern lebt allein aufgrund des „seines religiös-ethischen Sinnes entkleideten Erwerbstrebens“ (PE I. 188). Dadurch ist der ursprünglich eigene Rationalitätscharakter der fortlebenden Religion zu den „inneren Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Sphären“ von Kultur und Gesellschaft in Konflikt geraten (GARS I. 541), der zunehmend als prinzipielle „Spannung des religiösen Postulats gegen die Realitäten der Welt“ zu erkennen ist (WG 448; vgl. 447): „Das bewußt als Inhalt einer Religiosität gepflegte Erlösungsbedürfnis ist stets und überall, nur in sehr verschieden stark festgehaltener Deutlichkeit des Zusammenhangs, entstanden als Konsequenz des Versuchs einer systematischen praktischen Rationalisierung der Realitäten des Lebens“ (GARS I. 567), d. h. aus dem auf alltägliche Verhaltensorientierung Anspruch erhebenden religiös-ethischen Sinnpostulat, das zugleich die anthropologische Bedeutsamkeit von Religiosität überhaupt ausmacht: nämlich „Konstanz der Werthaltungen, Emanzipation von Affekten und Weltabhängigkeit, die Bewußtheit einer methodisch betriebenen rationalen Konsequenz der Lebensführung“ (G. KÜENZLEN 1980. 35). In dem Maße jedoch, in dem sich „die Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Lebenssphären gegenüber dem religiösen Postulat“ emanzipierten (WG 448) und dabei ihren eigenen, relativ unabhängigen Rationalitätstyp ausbildeten, wurde die Religion als „Lebensmacht“ (GARS I. 566) insofern zum bedrängenden Problem religiöser Selbstthematization, als „dadurch die Religion zunehmend aus dem Reich des Rationalen ins Irrationale verdrängt (wurde) und nun erst: *die* irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin“ darstellt (GARS I. 564)³⁶.

Max Weber ist diesen möglicherweise grundsätzlichen Spannungen exemplarisch in den Verhältnissen der Religion zu den Lebenssphären der Familie (GARS I. 542 ff.), Wirtschaft (ebd. 544 ff.), Politik (ebd. 546 ff.), Kunst (ebd. 554 ff.), Erotik (ebd. 556 ff.) und Wissenschaft (ebd. 564 ff.) nachgegangen, um gleichsam über die geschichtliche Entwicklung hinaus auch gegenwartsdiagnostisch die Grenzen und Möglichkeitsbedingungen der sinnstiftenden Rationalität von Religion in ihrem ethischen Weltverhalten – und das hieß für ihn: in den Chancen des Kompromisses zwischen religiös-ethischen Ideen und sozialen Interessen – ausleuchten zu können. Sein vorrangiges Interesse galt dabei den Verhältnissen von Religion einerseits und Wissenschaft als konsequentester Ausdruck des Kulturbewußtseins, Wirtschaft als der am nachhal-

tigsten das Alltagsleben prägende Faktor und Politik als Inbegriff der umfassendsten Lebensgestaltung andererseits. Immer wieder ging es Weber dabei um eine möglichst scharfe Fokussierung und Profilierung des ethisch-praktischen Problems, wie es sich für das „Welt“-Verhalten der Religion darstellt³⁷. So haben gleichermaßen die totale „Entzauberung der Welt“ durch deren rational-empirische Erkenntnis und ihre kausal-mechanisch erklärende Auflösung in der Wissenschaft (GARS I. 564), die unerbittlich-konsequente Versachlichung der Gesellschaftsbezüge durch die unpersönliche Macht der Bürokratie (ebd. 546) und die anonym-abstrakten Beziehungen des Kapitalismus (ebd. 544 ff.) jede Hoffnung auf absolut-allgemeinverbindliche Sinnstiftung durch Religion endgültig zunichte gemacht: „Das Leben des Buddha, Jesus, Franziskus zu führen, scheint unter den technischen und sozialen Bedingungen rationaler Kultur rein äußerlich zum Mißerfolg verurteilt“ (ebd. 571); denn „es tritt der religiösen Ethik eine Welt interpersonaler Beziehungen entgegen, die sich ihren urwüchsigen Normen grundsätzlich gar nicht fügen kann“ (WG 453). Unter den Bedingungen der modernen Kultur und Gesellschaft stellt sich dann um so dringlicher die Frage, wie „irgendwelche Reste einer in irgendeinem Sinne ‚individualistischen‘ Bewegungsfreiheit zu retten“ (PS 321), wie „einen Rest des Menschentums freizuhalten von dieser Parzellierung der Seele“ möglich erscheint (GASSp 414)³⁸. Es ist dies die zentrale Frage, die für Weber untrennbar mit den Zukunftschancen der Religion verbunden bleibt: „Solange das Bewußtsein besteht, daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“ (WL 180), solange bleibt *ein* Thema der Soziologie: Religion und Gesellschaft“ (G. KÜENZLEN 1980. 130).

× 4. MAX WEBER UND OTTO BAUMGARTEN: GEMEINSAMER HORIZONT IN UNTERSCHIEDLICHER AKZENTUIERUNG

Die neuzeitliche Religionsthematik in ihrer betont ethischen Perspektive haben Max Weber ebenso wie Otto Baumgarten jeweils zur Evaluierung eines Wissenschaftstyps geführt, in dem das Problem gelebter Religiosität unter den moderngeschichtlichen Bedingungen von Kultur und Gesellschaft zum zentralen Gegenstand erhoben ist: Die Praktische Theologie Baumgartens verstand sich dabei als derjenige realwissenschaftliche Zweig der Theologie, der vornehmlich die gegenwärtigen Sozialisationsanstrengungen kirchlicher Praxis im weitesten Kontext der allgemeinen Religion zu beleuchten sucht, um auf diese Weise die religiös-sittlichen Wirkungschancen gelebter Christentumsreligion in klarem Bewußtsein abschätzen zu können. Auch Webers Soziologie ist aus ihrem religionssoziologischen Herzstück heraus in der Absicht entwachsen, gleichsam kontrafaktisch zur eigenen Gesellschaftsdiagnose die Möglichkeit wie Notwendigkeit religiöser Lebenswelterfahrung mit Gründen auszustatten,

die auf eine religiös motivierte, jedoch rational vertretbare Lebensführung überhaupt hinzuleiten sucht. Die Konzeption der Weber'schen Soziologie ist ebenso wie die der Praktischen Theologie Baumgartens Resultat beider Bemühungen um „eine wechselseitige Vermittlung von wissenschaftlichen und lebenspraktischen Vollzügen“ (J. WEISS 1975. 16), die in der neuzeitlichen Religionsproblematik ihren gemeinsamen thematischen Nenner finden; hier wie dort geht es darum, „daß eine auf Beschreibung und Erklärung sozialer Realität zielende Wissenschaft mit dem Realitätsbewußtsein der gesellschaftlich Handelnden zu vermitteln ist“ (ebd. 17), dessen problematische Erfahrungen sich für Weber wie für Baumgarten genuin im Kontext der Religion ergeben haben³⁹.

Die Konvergenz der lebensweltlichen Thematik und seiner wissenschaftlichen Entfaltung in der Soziologie Webers und der Praktischen Theologie Baumgartens ist keineswegs von zufälliger Art: Sie stellt vielmehr die Folge und den Ausdruck analoger Aufarbeitungsversuche gegenüber einem familialen Sozialisationshintergrund dar, der Max Weber und Otto Baumgarten gemeinsam war: Beider Mütter – Helene Weber und Ida Baumgarten – waren Schwestern und gleichermaßen Schlüsselfiguren im religiösen Früherlebnis ihrer Söhne. Wie Otto Baumgarten dadurch grundlegend „das praktische, sittlich-soziale Interesse an der Verwirklichung des Evangeliums“ vermittelt bekam (1929. 7), so erfuhr auch Max Weber durch seine Mutter eine Religiosität, die „betont undogmatisch, antiinstitutionell“, andererseits aber auch „durch eine starke Besinnung auf die sozial-ethischen Gehalte des biblischen Christentums und das Bemühen (gekennzeichnet war), denselben unter den gegebenen politisch-sozialen Verhältnissen zur Anerkennung und Wirksamkeit zu verhelfen“ (J. WEISS 1975. 107)⁴⁰. Diese Impulse zum politischen Gestaltungswillen wurden durch die nationalliberale Tradition, die sowohl Webers als auch Baumgartens Vater verkörperten, erheblich verstärkt⁴¹. Beide Familien wiesen also eine solche spezifische Konstellation in der Rollenverteilung der jeweiligen Eltern auf, die sich für das thematische Erkenntnisinteresse von Otto Baumgarten und Max Weber nachhaltig auswirken sollte und die Baumgarten gleich gültig für beide folgendermaßen charakterisiert: „Der Mutter starke und stille Frömmigkeit und des Vaters nur im Großen und Vollen der deutschen Bewegung lebender politischer Charakter kämpften um ihre (sc. der Kinder) von kleinkreisiger Eitelkeit unberührte Seele“ (1929. 1). Baumgarten bestätigt hier auch ausdrücklich die folgenreiche innere Analogie seiner Sozialisationserfahrungen mit denen Max Webers, wie sie später von dessen Ehefrau Marianne geschildert wurden: „Marianne Weber hat durchaus richtig neben der Spannung, die der Gegensatz von Religion und Kultur in diese . . . Familie gebracht, die ungemein reiche Befruchtung jugendlicher, nach Form und Klarheit ringender Seelen geschildert, die neben vielen anderen jungen Männern, Freunden der Söhne, auch Max Weber durch beide Eltern, auch gerade durch ihre sich ergänzenden stark ausgeprägten Persönlichkeiten erfuhr“ (ebd. 9). In der parallelen Elternkonstellation, im jeweils mütterlichen Typ des homo religiosus wie im jeweils väterlichen Typ des homo politicus, war bereits die Grunddisposition angelegt, der sich die Kon-

vergenz der wissenschaftlichen Lebensthematik von Baumgartens Praktischer Theologie und Webers Soziologie verdankt⁴². Nicht nur die Zentralität des Interesses an Religion überhaupt, sondern auch die spezifische Art der Aufnahme und Entfaltung der dadurch bedingten Leitthematik ihres Lebenswerkes sind in diesem gemeinsamen frühen Erfahrungshorizont verankert und bestimmten die sich auch später, wenngleich variiert, durchaus als wirksam erweisende Affinität in dem praktischen Wissenschaftsprogramm, „die Vermittelbarkeit . . . von möglichst exakter Wissenschaft und möglichst unverkürzter Lebenswelt (auf der Wissens- und Handlungsebene) zu sichern“ (J. WEISS 1975. 19).

Die allmählich zunehmende Einsicht in die Grenzen sowohl dieser Vermittelbarkeit als auch der Vermittlung von religiöser Ethik und „Welt“-Verhalten hat dann dafür gesorgt, daß die Konvergenz der wissenschaftlichen Leitthematik bei Weber und Baumgarten auch über die frühen, besonders familialen Umwelterfahrungen hinaus in ihren Grundzügen konstant geblieben ist. Es war dies zum einen die wissenschaftlich rationale Grenze „des noch möglichen Begriffs vom Christentum“ (ebd. 128), die bei Weber im Postulat der „intellektuellen Redlichkeit“, bei Baumgarten im Stichwort der „Wahrhaftigkeit“ und des „geschichtlichen Wahrheitsgewissens“ (1929. 91. 13 u. ö.) entscheidend wurde und beider Neigungen zum liberaltheologischen Erbe des Kulturprotestantismus beeinflußt hat⁴³. Zum anderen sahen beide eine Grenze der Vermittelbarkeit in der Unmöglichkeit, irgendein Verhältnis zwischen Religion und moderner Kultur sowie Gesellschaft weiterhin unmittelbar begründen zu können. Daß sie dabei gleichermaßen einem religiös-sozialen Eskapismus („Akosmismus“) wie einem religiös-sozialen Konformismus zu entgehen suchten, beeinflusste schließlich auch ihre grundsätzliche Übereinstimmung und Annäherung in gesellschaftlich-politischen Fragen, bei denen es beiden vor allem um „eine wertinterpretierende Besinnung auf die Möglichkeit einer . . . Verbindung von Christentum und praktischer Politik“ ging (J. WEISS 1975. 120)⁴⁴. Angesichts der in der Neuzeit sich zunehmend verschärfenden „Spannung des religiösen Postulats gegen die Realitäten der Welt“ (WG 448) erscheint Max Weber wie Otto Baumgarten „nunmehr jeder Versuch, in der modernen Kultur und Gesellschaft unmittelbar religiöse Sinngehalte zu verwirklichen, als inkonsequent und unhaltbar. Dabei wird entweder die fortschreitende Rationalisierung als Grundgesetz der Zeit verkannt, oder aber die Religion ist bis zur Unkenntlichkeit an die Zeitbedürfnisse angepaßt“ (J. WEISS 1975. 129). Um diesen Fehlleistungen gleichermaßen entgegenzutreten, sahen sich Weber wie Baumgarten – jeder auf seine Art und in seinem Wirkungsbereich – veranlaßt, den von ihnen jeweils vertretenen Wissenschaftstyp – der spezifischen Soziologie hier, der spezifischen Praktischen Theologie dort – als vermittelndes Zwischenglied zu begründen, dessen verbindende Thematik die mögliche Ausweitung der gesinnungsethisch fundierten protestantischen Religiosität zu einem solchen die kulturelle Gesamtlage theoretisch integrierenden Deutungskonzentrat war, das angesichts der aktuellen problematischen Gesellschaftskonstellation gleichwohl als Grundlage eines verantwortungsethisch-politischen Normkonzentrats gelten

konnte⁴⁵. Die Soziologie Max Webers und die Praktische Theologie Otto Baumgartens stimmten also in der aus ihren lebensgeschichtlichen Quellen entfalteten Intention überein, die mittlerweile ins Prinzipielle hineinreichende Spannung zwischen den Möglichkeiten einer religiös-sittlich bestimmten Persönlichkeit und den Rationalitätserfordernissen der sozialkulturellen Weltwirklichkeit durch die reflexive Vermittlung der Wissenschaft zu überwinden, um den religiös-ethischen Gestaltungswillen angesichts der zunehmenden rationalen Eigengesetzlichkeiten der Lebenssphären nicht ins Leere laufen zu lassen. Die in dieser praktischen Grundintention zusammenlaufenden Wissenschaftsdisziplinen der Soziologie und Praktischen Theologie haben zumindest bei Max Weber und Otto Baumgarten in der Thematik „einer rationalen Erwägung der unter den bestehenden Bedingungen (den theologisch-wissenschaftlichen wie den allgemein kulturellen, politischen und gesellschaftlichen) denkbaren und vertretbaren Möglichkeiten christlichen Lebens“ (J. WEISS 1975. 115) ihren gemeinsamen Entstehungszusammenhang und Erfahrungshintergrund, dem Weber mit seiner Soziologie wie Baumgarten mit seiner Praktischen Theologie in der Frage nach der praktischen Realität wie Realisierbarkeit menschlicher Gestaltungs- und Lebensfreiheit im klaren Bewußtsein der Bedingungen und Folgen ihrer systematischen Bedrohung eine für die neuzeitliche Religionsproblematik symptomatische, disziplin- und fächerübergreifende, sowie nach wie vor ethisch zentral bedeutsame Pointe aufgesetzt haben.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. D. Rössler, Die interdisziplinäre Forschung als theologisches Programm, in: J. B. Metz/T. Rendtorff (Hg.), Die Theologie in der interdisziplinären Forschung. Düsseldorf 1971. 73 ff. – Zur Aschenbrödel-Metapher in der Praktischen Theologie vgl. W. Steck, Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft. München 1974. 22.
- 2 Daß die Überbietung der Pastoraltheologie und ihrer Einzelaspekte stets auch damit verbunden war, für die Praktische Theologie nicht nur ein wissenschaftliches Niveau, sondern auch ein breiteres Themenspektrum zu gewinnen, zeigen: Ch. Bäuml, Probleme der Theoriebildung Praktischer Theologie, in: R. Zerfaß/N. Greinacher (Hg.), Einführung in die Praktische Theologie. München/Mainz 1976. 77 ff.; W. Pannenberg, Theologie und Wissenschaftstheorie. Frankfurt 1973. 426 ff.; W. Steck, Die wissenschaftliche Situation der Praktischen Theologie, in: WPKG 64/1975. 65 ff.
- 3 Dieser von Soziologen in der Regel hartnäckig geleugnete Umstand wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welch eine eminente Rolle die Religionsthematik nicht nur bei Max Weber, sondern ebenso etwa auch bei G. Simmel, W. Dilthey, E. Troeltsch, W. Sombart oder E. Durkheim gespielt hat. Daß hierbei ein in seinem Grundverständnis auch für die neuzeitliche Theologie bestimmender Religionsbegriff maßgeblich war, zeigt H. J. Birkner, Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie, in: D. Rössler u. a. (Hg.), Fi-

des et communicatio. Göttingen 1970. 9 ff. – Vgl. hierzu insgesamt ausführlich: V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur soziokulturellen Lebenswelt christlicher Religion*. 1. Bd.: Diss. Tübingen 1984; 2. Bd. Habil.-Schrift Tübingen 1985.

4 Typisch hierfür sind die Versuche, den Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie vermeintlich historisch innerhalb des Koordinatensystems des sog. Positivismus-Streits (vgl. T. W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied/Berlin 1969) einzuordnen, wie es jüngst G. Lämmermann (*Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?* München 1981) bzw. breitflächiger N. Mette (*Theorie der Praxis*. Düsseldorf 1978) versucht haben.

5 Baumgarten selbst verstand sich nur als Repräsentant einer praktisch-theologischen Richtung, die in ähnlicher Weise vor allem P. Drews und F. Niebergall programmatisch vertreten hatten und in deren Zentrum die sachliche wie methodische Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Perspektiven in die Praktische Theologie stand; vgl. *Protestantische Seelsorge*, a. a. O. 3.; W. Rudolph, Paul Drews – der „Vater der evangelischen Kirchenkunde und religiösen Volkskunde“. Diss. Leipzig 1967; J. V. Sandberger, *Pädagogische Theologie. Friedrich Niebergalls Praktische Theologie als Erziehungslehre*. Göttingen 1972. – W. Steck, *Das homiletische Verfahren*. Göttingen 1974.

6 Im breiteren Kontext erscheint die Praktische Theologie hier lediglich als theologischer Reflex eines „allgemeinen Strukturwandels der Wissenschaft, der von der propositional definierten Systemwissenschaft zur prozedural definierten Forschungswissenschaft führt“ (H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt 1983). Der leitende Gesichtspunkt – die wissenschaftliche Wende zum „Primat der Erfahrung vor der Theorie“ (ebd. 114) – erschließt sich für Baumgarten zunächst und vor allem am Werk Herders (Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart. Tübingen 1905): Mit Herder teilt Baumgarten die „Abneigung gegen Konstruktionen“ (29), den „kräftigen realistischen Zug“, der die „Erfassung der vielverwobenen Fäden des Lebens“ bedeutet (31) und damit das aufklärerische Interesse an der „völligen Umkehr der idealistisch-deduktiven Betrachtung in eine rein anthropologisch-induktive“ aufnimmt (34); d. h.: „Herabführung der Philosophie aus den metaphysischen Abstraktionen zu der Wirklichkeit menschlicher Erfahrungen, . . . Verdrängung der deduktiv-synthetischen durch die analytisch-empirische Methode“ (35). Mit Herder hatte zumindest im Prinzip „eine ganz neue Wertschätzung des empirischen, in der raumzeitlichen Erfahrungswelt eingeschlossenen Weltbildes“ ihren Durchbruch: „Die Psychologie und Anthropologie fingen an, naturwissenschaftlich betrieben zu werden“ (35 f.), was sie „völlig gleichgültig gegen ein System (machte), das, von obersten Begriffen deduziert, alle Kategorien des Denkens umfaßte“ (45).

7 Diese Einsicht verband die Neukonzipierungsprogramme der Praktischen Theologie auf engste mit gesamttheologischen Studienreformprogrammen, die seinerzeit durch W. Bornemanns zunächst anonym erschienene Schrift „Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart“ (Leipzig 1886) ihren Auftakt erfuhren. Wie sehr sich in der Praktischen Theologie die nur exemplarische Reflexion eines allgemeinen Zusammenhangs widerspiegelte, ist an der Schrift des Weber-Schülers Th. Litt (*Berufsstudium und ‚Allgemeinbildung‘ auf der Universität*. Leipzig 1920) abzulesen. Zur Geschichte der theologischen Studienreformprogramme vgl.: W. Herrmann, *Theologische Ausbildung und ihre Reform*. Münster 1976. – M. Braun, *Reformation des Theologie-Studiums*. Hamburg 1966.

- 8 Vgl. Witte, Art.: „Statistik, kirchliche“, in: RGG¹ V. 1913. 843 ff.; M. Schian, Art.: „Kirchenkunde“, in: RE₂ XXIII/1913. 756 ff.; J. Schneider, Art.: „Statistik, kirchliche“, in: RGG² V. 1931. 764 ff.
- 9 Mit dem Diktum „Das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit“ nimmt Baumgarten einen Zentralsatz Oetingers auf (1931, 59; vgl. F. C. Oetinger, Art.: „Leib, soma,“ in: Ders., *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*. 1776. 407). Es ist bemerkenswert, daß derselbe Gedanke, den Baumgarten hier aus dem angelsächsisch-theologischen Fundus eines „nach Verleiblichung verlangenden Christentums“ reimportiert (1893. 243), in jüngster Zeit (1972) von E. Lange ebenfalls aus der angloamerikanischen Missionswissenschaft herangezogen wurde: „In der grenzüberschreitenden Bewegung der Mission muß das Christentum sich in immer neuen soziokulturellen Zusammenhängen einkörpern, verleiblichen, gesellschaftlich verwurzeln. Indigenisation ist mehr als ‚Anpassung‘. Sie entspricht dem Vorgang der Inkarnation, wie die Christologie ihn verwendet“ (E. Lange, *Kirche für die Welt*. München 1981. 214; vgl. 199 ff.).
- 10 Die Verwendung der Bezeichnung „religiöse Volkskunde“ ist bei Baumgarten wie bei seinen gleichgesinnten Fachgenossen schillernd: Einerseits soll dadurch gleichsam programmatisch in gewisser Gegenläufigkeit zur statistischen Mediatisierung der Kirchenkunde der idiographische Gesichtspunkt bewahrt werden und bedeutet dann „eine stete Berücksichtigung des Nationalen, zeitlich, örtlich, klimatisch, kulturell Bedingungen“ (Herders Lebenswerk . . . , a. a. O. 49); andererseits verwendet Baumgarten den Begriff als Abbeviatur für das, was dann Max Weber „Kulturwissenschaft“ nennt (WL 146 ff.), und wird von Baumgarten in diesem weiteren Verständnis wiederum auf eine Art religionssoziologische Stratifikationstheorie eingeschränkt (Protestantische Seelsorge, a. a. O. 179 ff.). – In der schillernden Verwendung der Abbeviatur „Religiöse Volkskunde“ spiegeln sich die Spannungen des Selbstverständnisses der Volkskunde überhaupt wider; vgl. dazu: I. Weber-Kellermann, *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften*. Stuttgart 1969.
- 11 Es ist bezeichnend für die gesamte Richtung der von Baumgarten vertretenen Praktischen Theologie, daß sie partielle Entkirchlicherfahrungen gerade ihrer Unausweichlichkeit wegen nicht zu einer lamentierenden Sicht globaler Säkularisierungsprozesse prolongiert, sondern an deren Symptomen so etwas wie eine theoretische Bringschuld der Theologie entdeckt, die M. Rade lapidar charakterisiert: „Die theologische Wissenschaft auf den Kathedern soll ihrerseits den Forderungen der Gegenwart gerecht werden: in der Ethik, in der Praktischen Theologie, auch in den anderen Disziplinen“ (CW 4/1890. 581). Dieser Gegenwartsanspruch wird von Baumgarten für die Theologie dahin präzisiert, sie habe „in sich die Einheit von Wahrheit und Tat, von klassischer Bildung und christlicher Selbst- und Weltbeurteilung zu erreichen“ (Herders Lebenswerk . . . , a. a. O. 105).
- 12 W. Elert (*Der Kampf um das Christentum*. München 1921. 258 f.) charakterisiert die Gesamtsituation: Seit den siebziger Jahren bestand eine „tiefe Diastase zwischen Christentum und allgemeiner Kultur . . . , die keineswegs das Ergebnis einer einseitigen Emanzipation der nichtchristlichen Kulturgrößen“ war, sondern auch durch „die Isolierung des Christentums in der Erweckungsbewegung und in der sich anschließenden konfessionellen und biblizistischen Theologie“ verursacht wurde. Baumgarten konnte sich also im Einklang mit breiten Strömungen der protestantischen Theologie fühlen, wenn er – wie Herder – die „innere Versöhnung von Bildung und Christentum“ als das Programm seines Lebenswerkes bezeichnete (Herders Lebenswerk . . . a. a. O. III).

- 13 Die Problemanzeigen, die der Theologie durch die kirchliche Emanzipation des Bürgertums aufgegeben waren, wurden dann vor allem auch von E. Troeltsch unter den Stichworten „Historismus“ und „Naturalismus“ systematisch aufgenommen (vgl. „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“, in: Gesammelte Schriften. Bd. II. Aalen 1972. 227 ff.) und spielten nicht zuletzt in Webers Soziologie als Probleme des ethischen Relativismus und der prinzipiellen Berechenbarkeit aller Dinge eine zentrale Rolle (WL 582 ff.). In praktisch-theologischer Perspektive hebt Baumgarten darüber hinaus auf die realgesellschaftlichen Gründe derjenigen schichtspezifischen Emanzipation von Kirche ab, die er vor allem in der allmählichen Autonomisierung aller Bildungsinstitutionen und in den Folgen der Technik ausmacht: „Dazu kommt die im Zeitalter der Eisenbahnen unaufhaltsame Freizügigkeit, der Zug nach der Großstadt, ihren Kulturgenüssen und Versuchungen, die Atomisierung der Gesellschaft, die Lockerung der festen Erziehungseinflüsse der höheren auf die niederen Stände, der Meister auf die Lehrlinge, der Herrschaften auf die Dienstboten: so gibt es Scharen von isolierten Leuten“ (Protestantische Seelsorge, a. a. O. 56).
- 14 Gerade in der sozialen Frage unterstreicht Baumgarten, wenn auch in einer durch karitative Gesinnung abgemilderten Form, die praktisch-theologische Bringschuld der Kirche, die bis dahin weithin parteiisch war, wenn auch „aus echter preußischer Loyalitäts- und Militärförmigkeit“ (Der Aufbau der Volkskirche, a. a. O. 12). Zu Recht hingegen „empfanden Tausende mit dem Evangelisch-sozialen Kongreß das Unhaltbare des Herrenstandpunktes im Arbeitsverhältnis, der Entpersönlichung und Vorenthaltung der Selbst- und Mitbestimmungsrechte an die Arbeiter“ (ebd. 14): „Die christliche Kirche hat sich versündigt an dem arbeitenden Volk nicht bloß durch die Anpassung der Predigt an die weltlichen Doktrinen des Staates; . . . sie hat sich auch dadurch an dem arbeitenden Volk versündigt, daß sie die Frohbotschaft des Evangeliums von der Königsherrschaft Gottes über die Menschheit einschränkte auf die stille Innerlichkeit einzelner Seelen, statt sie hineinzutragen in die realen Verhältnisse der Masse, des ganzen Volkes, daß sie sich fesseln ließ durch die Rücksichten auf einen Opportunismus der privilegierten Gewalten, statt ihnen rücksichtslos entgegenzutreten mit dem Prophetismus der Volksgerechtigkeit“ (ebd. 63). Der Unterschied zu Weber ist hier deutlich, der die Pointe schärfer setzt: Die Arbeiter verlangen auch von der Kirche keineswegs „Nachsicht und würden sie zurückweisen, sondern sie fordern Anerkennung ihres Rechtes, über diejenigen Dinge und so zu denken, über die und wie die sogenannten ‚gebildeten Stände‘ denken. Nicht nur verstehen und nachsichtig beurteilen, sondern berücksichtigen und als berechtigt anerkennen sollten wir es, daß sich ihr Intellekt von der Gebundenheit an die Tradition emanzipiert hat . . . Nicht Almosen und nicht Abhilfe im Wege der Wohltätigkeit verlangt der Arbeiter für seine wirtschaftliche Notlage, sondern er beansprucht das Recht auf ein größeres Maß des Anteils dieser Erde“. Auch seine geistige Emanzipation erheischt Respekt „nicht durch ‚nachsichtiges‘ Hinnehmen der gegebenen Thatsache, sondern durch positives energisches Anerkenntnis der intellektuellen Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit“ (Zur Rechtfertigung Göhres, in: CW 6/1892. 1104 ff. Zitat: 1107). Nach Webers Ansicht schloß dieser Umstand konsequenterweise jede Chance eines kirchlichen Reintegrationsprogrammes aus, von dem Baumgarten vielleicht noch heimlich, Stöcker jedoch ganz offen geträumt hatten; tatsächlich bekannte Baumgarten, von der progressiven sozialpolitischen Betätigung „eine Wiedergewinnung der Arbeiterschaft für den Staat und die Kirche“ erwartet zu haben (Meine Lebensgeschichte, a. a. O.

215; vgl. zur sozialen Frage insgesamt: ebd. 315 ff.; Protestantische Seelsorge, a. a. O. 57 ff.; Der Seelsorger unserer Tage. Leipzig 1891. – Zu Webers Stellung: Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild. Tübingen 1926. 132 ff.).

15 Hierin sieht Baumgarten die Motive und Wurzeln der Inneren Mission gegeben, denen er sich nach wie vor verbunden fühlt: „Die Gesichtspunkte der Inneren Mission sind zu allgemeiner Geltung gekommen . . . durch die soziale Not . . . : daß nämlich das massenhafte Auftreten der Not und des Abfalls vom Christentum zum regelmäßigen Bestand unseres modernen Volkslebens gehört“ (Protestantische Seelsorge, a. a. O. 55 ff.; vgl. auch: Zur Rechtfertigung „modern-christlichen Wesens“ in der praktischen Theologie, in: ZprTh 14/1892. 50 ff.). – In der Natur der Sache liegt für Baumgarten wie für Weber das Gebot begründet, unter den Geistlichen „auch solche nicht unmittelbar dem kirchlichen Leben als solchem angehörende Fragen zur Diskussion zu stellen, welche einer fördernden Einwirkung seitens der kirchlichen Kreise . . . zugänglich sind“ (Der Seelsorger unserer Tage, a. a. O. 42). Voraussetzung dazu ist jedoch, die Pfarrer und Theologen vor „sozialpolitischem Dilettantismus“ oder „dilettantischem Naschen auf diesem Gebiet“ – soweit es geht – zu schützen (ebd. 43). Aus den gleichen Motiven heraus begründete Max Weber seine Mitarbeit an der eben zu diesem Zwecke von Baumgarten herausgegebenen Schriftenreihe „Evangelisch-soziale Zeitfragen“: „Ich halte das Unternehmen für ein immerhin nützlich, gleichgültig, was dabei herauskommt, schon deswegen, weil es eine Kooperation von Theologen und anderen Kategorien einschließt. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß gerade die tatkräftigeren und idealistischen jüngeren Geistlichen dem Zuge der Zeit, auf sozialem Gebiete, auch in anderer Weise als durch Belehrung und spezifische Seelsorge zu wirken, definitiv anheimgefallen sind . . . Ferner: dem Theologen ist es sicher heilsam und der Achtung vor ihrem Stande förderlich, wenn sie, wie hier, genötigt werden, relativ nüchtern die Sprache anderer Sterblicher zu sprechen“ (Brief an H. Baumgarten 1891, zit. n. E. Baumgarten, Max Weber. Werk und Person. Tübingen 1964. 74). Es besteht also gerade auf diesem sozialpolitischen Gebiet eine erhöhte Kompetenzerwartung an die Geistlichen, der Baumgarten nicht zuletzt durch seine praktisch-theologische Neukonzeption zu entsprechen sucht: „Voraussetzung solcher seelsorgerischen Wirksamkeit . . . ist liebeswarmes und fachgerechtes Studium der sozialen Situation, die die Zeit beherrscht“ (Der Seelsorger unserer Tage, a. a. O. 41). Weber verdeutlicht diese Motivation, indem er darauf hinweist, „daß, wenn unter den heutigen sozialen Spannungsverhältnissen ein Geistlicher sozialpolitisch ‚dilettiert‘, er dies nicht aus Neigung zum Dilettantismus, sondern dem Zwang der Not gehorchend thut, weil es schon jetzt und in zunehmendem Maße unmöglich wird, den Einfluß der materiellen Interessenkonflikte auf die sittlichen Grundlagen des Volkslebens zu ignorieren oder eine ‚reinliche Scheidung‘ durchzuführen . . . Aber eben deshalb ist vielleicht keine Eigenschaft zur Zeit den Geistlichen mehr vonnöten, als die volle Nüchternheit des Urteils, wie sie nur die Erkenntnis der wirtschaftlichen Voraussetzungen einer sozialen Erscheinung und der Schwierigkeiten, die sich der sozialpolitisch erwünscht erscheinenden Lösung entgegenstellt, mit sich bringt. Die Beförderung dieser Einsicht in die realen Machtfaktoren und nicht der fruchtlose Versuch einer Unterdrückung des Strebens nach sozialer Bethätigung ist zugleich das schlechterdings einzige Mittel, von wirklich bedenklichem Dilettantismus, d. h. dem aus der Unkenntnis der wirtschaftlichen Ursachen einer Krankheitserscheinung hervorgehenden Versuch, an ihren Symptomen herumzuquacksalben, abzuhalten“; darum ist es Webers Bestreben, daß die Geistlichen „den vollen Umfang der wirtschaftlichen

- Schwierigkeiten zur Anschauung zu bringen und darauf hinzuwirken suchen, daß die Probleme überhaupt in ihrer Tragweite richtig erkannt und die praktischen Fragen richtig gestellt werden“ (Die Evangelisch-sozialen Kurse . . . , in: CW 7/1893. 767). Wo dies nicht erreicht werde, so prognostiziert Weber, verfestige sich das bedauerliche Desiderat, „daß heute junge Theologen mit Angehörigen anderer akademischer Berufe nicht ohne eine stillschweigende Reserve sich zusammenfinden können, und daß ein unbefangenes Zusammenarbeiten an sozialen Aufgaben annähernd unmöglich zu werden drohte“ (Zur Rechtfertigung Göhres, in: CW 6/1892. 1109): Für Baumgarten eine Schreckensvision!
- 16 Weber hatte formuliert: „Von meinem Laienstandpunkt aus erschiene es mir als ein gewaltiger Fortschritt, wenn es gelänge, die überaus verschiedenen Ansprüche, mit denen die verschiedenen Klassen der Bevölkerung dem geistlichen Amt entgegentreten und entgetreten müssen, in psychologische Beziehung zu ihrer wirtschaftlichen und sozialen Interessenposition zu setzen“ (Zur Rechtfertigung Göhres, in: CW 6/1892. 1108). Eben diese verschiedenen Erwartungen und Interessen in „Idealtypen“ einzufangen und untereinander sowie insgesamt im Rahmen der geschichtlich-gesellschaftlichen Gesamtzusammenhänge in wechselseitige Beziehungen zu setzen, wird der Praktischen Theologie, d. h. ihrer religiös-volkskundlichen Arbeitsweise, von Baumgarten zur methodischen Aufgabe gemacht. Für den Praktischen Theologen ist ein Verständnis dafür unumgänglich, „wie die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse der verschiedenen Gegenden auf die Gestaltung ihres religiösen Einzel- und Gemeinschaftslebens eingewirkt haben“ (Der Einfluß der sozialen Verhältnisse . . . , a. a. O. 19).
- 17 Einerseits ist dieses umfassende Verständnis notwendig, um „die Hemmungen der Christlichkeit durch Kultur, Unkultur, Hyperkultur, durch soziale und wirtschaftliche Situationen“ zu erkennen (Zur Rechtfertigung „modern-christlichen Wesens“ . . . , a. a. O. 61); andererseits ist die Kenntnis der Bedingungsverhältnisse die Voraussetzung für die Einsicht, daß verschiedene Frömmigkeitstypen, „um zu einer weltgeschichtlichen Größe zu werden, es nötig haben, daß die Bewegungen im innersten, auf Gott und die Überwelt bezogenen Seelen sich treffen mit gleichgerichteten Bewegungen in sozialen und innerweltlichen Gebieten“ (Der Einfluß der sozialen Verhältnisse . . . , a. a. O. 19); eben dies sind im Weber'schen Sinne die „Wahlverwandtschaften“, die „zwischen gewissen sozialen Situationen und gewissen religiösen Gemeinschafts- und Nichtgemeinschaftstrieben“ bestehen (ebd. 21).
- 17a Vgl. F. Niebergall, Zwei Stimmen zur Reform der Praktischen Theologie, in: EvFr 13/1913. 305 ff., bes. 311.
- 18 Es gilt – und hier folgt Baumgarten hauptsächlich den Einsichten Troeltschs und Webers – in diesem Zusammenhang, den Notwendigkeitscharakter des Sozialen und Kulturellen zu sehen, um dessen Gestaltungsmöglichkeit auszuloten. Daß „die Industrialisierung unseres Volkes, die fortschreitende Zurückdrängung des Landes gegenüber der Stadtkultur, die fortschreitende Zurückdrängung der ackertreibenden zugunsten der industriell tätigen Bevölkerung“ Entwicklungen als etwas darstellen, „was wir nicht aufhalten können . . . , was durchaus wie ein Naturgesetz sich vor unseren Augen vollzieht“ (Der Einfluß der sozialen Verhältnisse . . . , a. a. O. 22), verlangt auch im religiösen Weltverhalten Anerkenntnis der besonders von Troeltsch hervorgehobenen Tatsache, daß „auf diesem sozialen und wirtschaftlichen Gebiet sich gewisse Gesetze unausweichlich vollziehen“ (ebd. 23). Auch Weber hatte bestätigt: „Das soziale Leben, das eine so starke Wirkung auf unser religiöses und insbesondere unser

- kirchliches Leben hat, entzieht sich in den wichtigsten, entscheidendsten Beziehungen unserer wenigstens einzelnen Beeinflussung“ (ebd. 25). Die rückhaltlose Anerkennung dieses Umstandes mußte Baumgarten wie Weber „gegenüber manchen Illusionen kirchlicher Sozialpolitiker (als) ein Fortschritt zum Realismus“ erscheinen (M. Weber, Was heißt Christlich-Sozial? in: CW 8/1894. 473).
- 19 Subjektivität als Neuzeitsignatur bezeichnet für Baumgarten durchaus unterschiedlich akzentuierte Momente (vgl. auch Anm. 21): Sie ist zunächst angesichts der positionell sich pluralistisch anbietenden Möglichkeitsvielfalt religiöser Sinndeutungen der zunehmend wahrscheinlicher werdende Aneignungsmodus von Religion überhaupt: „die Verlegung des Ausgangspunktes aus den Objekten in den Menschen, der sie empfindet und denkt“ (Herders Lebenswerk . . . , a. a. O. 26). Andererseits weist eben dieser subjektive Aneignungsmodus insofern bestimmte Regelmäßigkeiten auf, als durch ihn nunmehr bestimmte Persönlichkeitsmerkmale wie Geschlecht, Rasse, Region, Alter, Temperament, psychische Dispositionen, die Art und Weise des adaptierten Frömmigkeitstypus wesentlich mitprägen (vgl. dazu F. Niebergall, Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule, in: ZThK 19/1909. 411 ff., bes. 430 ff.). Auf diesem Sachverhalt beruht die Psychologie als Seelenkunde.
- 20 Die theologische Bejahung des Individualismus kann sich zumindest teilweise auf die christliche „Überzeugung von dem unendlichen und einzigen Wert des Individuums“ und seiner Seele berufen (Herders Lebenswerk . . . , a. a. O. 2). Im Lichte dieser Überzeugung erscheint Religionspsychologie als „Anatomie der subjektiven Religion“ und ist damit zugleich die „Voraussetzung der Pathologie und Therapie“ der Seelenführung (so F. Niebergall, a. a. O. 413; vgl. Baumgarten, Protestantische Seelsorge, a. a. O. 114 ff., 125 ff., 211 ff.). Denn nach Baumgarten ist Religion „nicht eins mit Sittlichkeit noch mit Tüchtigkeit; sie ist eine Form, eine Beziehung und Richtung unseres Bewußtseins, die bei den verschiedenen Individuen verschieden stark angelegt ist“ (Herders Lebenswerk . . . a. a. O. 53). Die Praktische Theologie zielt in dieser Hinsicht wie die Sittenlehre auf die subjektive „Abrundung, die möglichste Erhebung des konkreten Einzelnen zur charaktervollen Einheit der Anschauung“ (ebd. 11), zur Einheitlichkeit, Stärke und Bestimmtheit „seiner religiös-sittlichen Welt- und Selbstbeurteilung“ (ebd. 57). Gerade im affirmativen Eingehen auf dieses subjektiv-ethische Kristalliat von Religiosität liegen zudem für Baumgarten die indirekten – wenngleich nahezu einzig wahrnehmbaren – Wirksamkeitschancen eines objektiv subjektivierten Christentums beschlossen, dessen paradigmatisch gelebte Gestalt er u. a. in der Frömmigkeit Bismarcks erblicken kann: in dessen „auf das Ethische, Tätige, Wirkliche gerichteten Natur“, die ein „durchweg willensmäßiges Christentum“ – ein Schlüsselbegriff in der Baumgartenschen Christentumsauffassung! – repräsentiert (Art.: „Bismarck“, in: RGG¹ I. 1909. 1265).
- 21 Baumgartens praktisch-theologischer Standpunkt des „christlichen Realismus“ sucht durchweg einem Illusionismus entgegenzuwirken, nicht aber einem sozialkulturellen Konformismus das Wort zu reden: Die Kirche soll agieren „mit Verständnis und Entgegenkommen für jede Form menschlicher Entwicklung, Schwachheit, Not, ohne doch darin aufzugehen und die höhere Zielbestimmung zu verlieren: die himmlische Berufung in Christo!“ (Zur Rechtfertigung . . . a. a. O. 62); eben darum aber muß der Seelsorger „doch jene Welt kennen, aus deren verschieden abgestuften Umarmungen er das innere Leben der ihm Befohlenen befreien soll“ (ebd. 55): „Der Seelsorger muß die normalen Reaktionsweisen des Durchschnitts kennen, um die Art und den Grad

der Beeinflussung richtig zu wählen“ (Protestantische Seelsorge, a. a. O. 178). Die Richtung der Beeinflussung folgt der Grundüberzeugung, „daß das Christentum doch im letzten Grunde transzendent und individuell ist“ (ebd. 60): Sie zielt auf „Individualität“, insofern es „die Hauptaufgabe des Seelsorgers ist, die Seelen besonders zu nehmen und die Gelegenheit auszunützen, wo Gott sie besonders nimmt“ (ebd. 193), und bewahrt damit vor „Massenanbetung“ (ebd. 192). Sie zielt andererseits aber ebenso auf „Transzendenz“; denn „nicht um Ausbildung der Seelen zur vollen Auswirkung aller Anlagen in Harmonie, sondern um Rettung der fern von Christus, fern von Gott verlorenen Seele handelt es sich. Dieser religiöse Absolutismus, der auf der negativen Beurteilung des Welt-, des Natur- und Kulturwesens beruht, trägt im Neuen Testament alle Seelsorge“ (ebd. 5) und schiebt darin „aller Kulturseligkeit“ von vornherein einen Riegel vor (ebd. 192), um der realen Bedingungen religiöser Freiheit ansichtig werden zu können. Denn letztlich geht es bei der realwissenschaftlichen Auffassung von Praktischer Theologie für Baumgarten um die entscheidende Frage, „ob die sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Verhältnisse derartig sind, daß es den Leuten leicht oder schwer wird, aus diesen Weltbeziehungen sich zu erheben zu der Beziehung zum ewigen Grund, ob sie eine größere oder geringere Leichtigkeit haben, sich diesen Zusammenhängen zu entziehen und zu dem letzten Grund der Dinge zu stehen . . .“ (Der Einfluß der sozialen Verhältnisse . . . a. a. O. 20).

22 Die Pädagogisierungstendenz der Praktischen Theologie ist für die von Baumgarten vertretene Richtung Ausdruck ihrer enzyklopädischen Mittelstellung: „Der Erziehungsgedanke bezeichnet den Mittelweg zwischen Gelehrsamkeit und Handreichung“ (J. V. Sandberger, a. a. O. 114) und setzt als solcher die gleichmäßige Berücksichtigung der Wirkungsabsichten wie der realen Wirkungschancen im eigenen akademischen ebenso wie in dem von ihr thematisierten religiös-kirchlichen Wirkungskontext voraus. So hält Baumgarten der deutschen Theologie den „inneren Trieb zur Popularität“ der angelsächsischen Theologie als vorbildliches Spiegelbild vor Augen: Diese ist „populär-pädagogisch gewandt, statt, wie so oft bei uns, vom Volksleben getrennt durch Selbstverbannung in die Studierstube und Fachzeitschrift“ (Die Bedeutung des englischen Einflusses . . . a. a. O. 245).

23 Vgl. Der Seelsorger unserer Tage, a. a. O. 41: „Es muß mit dem Vorurteil gebrochen werden, als sei die Predigt die einzige Verkündigungsform des Wortes Gottes . . . Nur der Seelsorger seiner Gemeinde kann so der Wahrheit der Situation gemäß reden, weil er sie kennt, darin lebt . . . Dann wird aus der Predigt, dieser vornehm stolzen, geschmückten Herrscherin auf dem theologischen Büchermarkt, eine schlichte, dienende Magd der Seelsorge an dieser Gemeinde und für diese Zeit“. – Zu Baumgartens Homiletik vgl. auch F. Wintzer, Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der „dialektischen Theologie“ in Grundzügen. Göttingen 1969. 167 ff.

24 Baumgartens Praktische Theologie ist insgesamt dem Anspruch nach eine realistisch orientierte Ekklesiologie, in der die Selbstgestaltung der Kirche aus ihrem transitorischen Zweck heraus begründet wird, den sie für den übergreifenden Lebenszusammenhang zu erfüllen sucht, in dem sie faktisch, doch nicht immer begriffen, eingebunden ist; d. i. ein Aufbauprogramm der evangelischen Volkskirche, die einerseits ihre Universalität als die eines universalen Angebots bewahrt, indem sie in ihrer Selbsterbauung jener Skepsis entgegenzuwirken sucht, „als ob die evangelische Kirche wesentlich ein Herrschaftsgebiet gewisser in sich abgeschlossener, mit ihrem Besitz an religiösen Gütern gesättigter, fertiger und sich überschätzender Christen statt eine Erziehungs- und Sammelanstalt für alle Gott und ihr Seelenheil suchenden, in

der Zeit und Welt und mit sich selbst unbefriedigten, ehrlich ringenden Geister sei“ (Der Aufbau der Volkskirche. Tübingen 1920. 38 f.). Andererseits versucht der von Baumgarten umrissene Typ Praktischer Theologie, die Kirche vor faktischen Totalitätsansprüchen zu schützen, ohne daß sie dabei unter den Bedingungen der Neuzeit zugleich auf ihren „volksmissionarischen“ Impetus resignativ verzichten müßte: „Vielleicht müssen wir bei Volk und Volkskirche aufhören, einen Massenbegriff vor Augen zu haben . . . Genug, wenn die Volkskirche, die wir erstreben, in dem Sinne dem ganzen Volk zugewandt ist, daß es aus allen Schichten des Volkes die lebendigen, treibenden, führenden Kräfte an sich zieht, die dann das gesamte Leben des Volkes durchsäuern mit den Kräften und Forderungen des Evangeliums“ (ebd. 29). Diesem Globalziel eines integrierten opinion-leadership-Konzepts ist eine von der Praktischen Theologie her intonierte Theologie insgesamt zuzuordnen, deren weitere Bestimmung besteht „in der Überwindung der theologischen Enge durch eine populäre und soziale Auffassung des religiösen und kirchlichen in seiner Wechselbeziehung mit dem gesamten, psychologisch-menschlich erfaßten Bildungs- und Gesellschafts-Leben der gebildeten wie der arbeitenden Nation, und damit zusammenhängend in der Erweckung eines neuen Triebes, das weit gefaßte Christentum als das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit mitten hineinzutragen ins wogende Volks- und Wirtschaftsleben der Gegenwart“ (Die Bedeutung des englischen Einflusses . . ., a. a. O. 249). Vgl. hierzu auch Baumgartens von ihm selbst als „die Quintessenz meiner Gedanken und Erfahrungen auf kirchlichem Gebiet“ bezeichnete Schrift „Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche“ (Gotha/Stuttgart 1925; Zitat: Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 113), die K. Barth mit dem zweifelhaften Kompliment bedachte: „die gräßlich liberale Broschüre von Baumgarten“ (Ch. Schwöbel [Hg.], Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel. Gütersloh 1981. 211).

25 Die gesamte Anlage der Praktischen Theologie legt bei Baumgarten offen, daß ihn „kein intensives gelehrtes Bedürfnis und Interesse“ zum „Übergang vom geistlichen zum akademischen Beruf“ trieb (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 81), sondern Baumgarten wie Weber von dem Wunsch beseelt war, „dem gesellschaftlichen Handeln in einer konkreten historischen Epoche Möglichkeiten einer dezidiert wissenschaftlichen Orientierung an die Hand zu geben“ (J. Weiß, a. a. O. 19). Motive und Erwartungen hinsichtlich der akademischen Tätigkeit fallen bei beiden recht ähnlich aus. So schrieb Weber, nachdem er „eine ganz außerordentliche Sehnsucht nach einer praktischen Tätigkeit“ bekannt hatte (E. Baumgarten, a. a. O. 75): „wissenschaftliche Tätigkeit ist für mich zu fest mit dem Begriff einer Ausfüllung der Mußstunden verknüpft, so sehr ich einsehe, daß die Teilung der Arbeit es mit sich bringt, daß man sie erfolgreich nur bei Hingabe der ganzen Persönlichkeit betreiben kann. – Ich hoffe, daß mir die pädagogische Seite des Dozentenberufs, das mir unentbehrliche Gefühl praktisch tätig zu sein und damit Befriedigung geben wird“ (ebd. 79 f.). Auch Marianne Weber bestätigt dieses betont praktische Interesse bei Weber (a. a. O. 173 f.): „Seine Neigung richtet sich eindeutig ins handelnde als ins kontemplative Leben . . . Die Erkenntnis der Wirklichkeit, ihre Beherrschung durch den Verstand kann für diesen Mann nur die Vorstufe sein für ihre unmittelbare Gestaltung durch Handeln.“

26 Marianne Weber schildert Max Webers Verhältnis zu Otto Baumgarten folgendermaßen: „Dieser junge Mann gehört der dogmatisch-freien theologischen Richtung an, ist geistig sehr bewegt, fein organisiert, menschlich reif und zieht den jüngeren Vetter sogleich stark in den Kreis seiner religiösen Interessen. Weber begibt sich zum zweiten- und letztenmal in die Einflußsphäre eines älteren, überlegenen Freundes“ (Max

Weber. Ein Lebensbild. Tübingen 1926. 71). Marianne Weber bezieht sich hier vor allem auf das 1882 gemeinsam in Heidelberg verbrachte Semester, als Otto Baumgarten in der Tat eine nicht unbedeutende Rolle bei der Erweiterung des theologischen Horizonts Webers durch theologische Lektüre und deren ausführliche Diskussion gespielt hat (vgl. Anm. 43). Andererseits pflegte Baumgarten zeit seines Lebens die geistige Überlegenheit Webers anzuerkennen: „Der nahe Umgang mit meinem Vater, der durch und durch, aber im weitesten Sinne, Gelehrter, Forscher und Theoretiker war, und mit Vetter Max Weber, der mich immer wieder durch sein philosophisches, konstruktives und Massen von Literatur bewältigendes Genie frappiert, konnte mir keine Selbsttäuschung aufkommen lassen über die Grenzen meiner theoretischen Begabung“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 79). In diesem Zusammenhang ist auch eine Anekdote für das intellektuelle Verhältnis der beiden zueinander aufschlußreich, in der Baumgarten von Webers Reaktion auf seine Schrift „Über Kindererziehung“ (1905) berichtet: Weber hat „mir seinen Ärger nicht vorenthalten über die Mittelmäßigkeit und Geringfügigkeit der Ansprüche, die ich an die Intelligenz und Selbständigkeit der Jugend stellte“. Baumgarten suchte sich tatsächlich mit seiner Schrift eher an den „besseren Durchschnitt“ zu wenden: „So erwiderte ich ihm: „Es müssen auch solche bedacht werden, die bei Deinen übermäßigen Ansprüchen unter den Schlitten kommen““ (ebd. 129 f.).

27 Vgl. D. Henrich, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen 1952. 1: Webers Werke „gedrängter Inhalt und ihr unsystematischer Aufbau machen es schwer, sie in der Einheit eines konsequenten Gedankens zu sehen“, was jedoch versucht werden muß, wenn „ein begründetes Urteil über die universale Bedeutung seines Werkes, auch für die Philosophie, gewonnen werden soll“. Henrich hat mit seiner frühen Arbeit weitgehend die Richtung vorgegeben, an der sich auch die späteren Rekonstruktionsbemühungen noch orientierten, wenn Henrich auf A. v. Schelting (Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen 1934) zurückgehend konstatiert: „Das Prinzip der Wissenschaftslehre Max Webers aber ist zugleich das Prinzip einer Anthropologie. Es ist ein bestimmter Begriff des Menschen als eines vernünftigen Wesens“ (ebd. 3). J. Weiß (a. a. O. 15) faßt einen – bewußten oder unbewußten – Konsens zusammen, wenn er hier anmerkt: „D. Henrich hat es – erfolgreich – unternommen, die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers durch den Rückgang auf dessen ethische Prinzipien zu erweisen“. In diesem Interesse an der Einheit des Weber'schen Werkes macht sich durchaus eine polemische Spitze gegen die Geschichte der üblichen Weberrezeption geltend: „Die kontroverse Beanspruchung Webers scheint . . . im wesentlichen darauf zurückzugehen, daß die mannigfachen Elemente, die Weber in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen bemüht war, im Zuge der Rezeption wieder isoliert, in neue Zusammenhänge versetzt oder – zumindest – mit je verschiedenem relativen Gewicht versehen werden“ (J. Weiß, a. a. O. 9). Vgl. hierzu auch etwa D. Käsler, Einführung in das Studium Max Webers. München 1979. – A. Zingler, Max Webers historische Soziologie. Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte. Darmstadt 1981.

28 Die Präferenz der Religionssoziologie im Weber'schen Gesamtwerk arbeiten vor allem heraus die Interpretationen etwa von R. Bendix, Max Weber. München 1964. – V. Drehsen, a. a. O. – G. Küenzlen, a. a. O. – W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber, in: HZ 201/1965. 557 f.; wieder in: Ders., Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte. Frankfurt 1974. 97 ff. – B. Meurer, Mensch und Kapitalismus bei Max Weber. Berlin 1974. – J. A. Prades, La Sociologie de

- la Religion chez Max Weber. Louvain/Paris 1969. – J. Séguy, Max Weber et la sociologie historique des religions, in: ASR 17/1972. 71 ff. – F. H. Tenbruck, Die Genesis der Methodologie Max Webers, in: KZSS 11/1959. 573 ff. – Ders., Das Werk Max Webers, in: KZSS 27/1975. 663 ff. – J. Weiß, a. a. O. – Vgl. insgesamt den Diskussionsüberblick bei C. Seyfarth, Zur westdeutschen Diskussion der Religionssoziologie Max Webers seit den sechziger Jahren, in: K. F. Daiber/T. Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München 1983. 18 ff.
- 29 Vgl. G. Küenzlen, a. a. O. 4: Das Thema „Religion und Rationalität“ stellt bei Weber „keine unmittelbare innere, systematische Einheit“ dar, sondern „ein allmählich sich entfaltender und zunehmend sich präzisierender Problemzusammenhang“; vgl. zu dieser von Küenzlen ausführlich dargestellten und begründeten Grundthese: V. Drehsen, in: ZEE 28/1984. 233 ff. – Das Thema der ethischen Rationalität ist bei Max Weber schon früh aufzuspüren, vgl. dazu etwa die Bemerkung E. Baumgartens (a. a. O. 310): „Es weiß auch jeder Kenner, daß die frühen Illustrationen idealtypischer Konstruktion: Richtigkeitsrationalität, Zweck- und Wertrationalität, Gesinnungs- gegen Erfolgsethik, bleibende Leitthemen der Weberschen Forschung sind“. Im Zusammenhang mit der Religionsproblematik wird dieses Thema in den Vordergrund gestellt etwa bei G. Abramowski, Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses. Stuttgart 1966. – M. Hennen, Krise der Rationalität – Dilemma der Soziologie. Stuttgart 1976. – M. M. W. Lemmen, De godsdienstsociologie van Max Weber. Haar methode en inhoud aan de hand van het rationaliteitsbegrip. Nijmegen 1977. – W. Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen 1979. – Ders., Rationalismus der Weltbeherrschung. Frankfurt 1980. – C. Seyfarth/W. M. Sprondel (Hg.), Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973. – W. M. Sprondel/C. Seyfarth (Hg.), Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Stuttgart 1981. – U. Vogel, Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber, in: KZSS 25/1973. 532 ff. Vgl. auch die in Anm. 28 genannte Literatur.
- 30 Vgl. hierzu WG 320 f.: „Nicht die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit ‚übersinnlicher‘ Mächte ist das zunächst Spezifische dieser ganzen Entwicklung, sondern: daß jetzt nicht nur Dinge und Vorgänge eine Rolle im Leben spielen, die da sind und geschehen, sondern außerdem solche, welche und weil sie etwas ‚bedeuten‘ . . . Eine Flutwelle symbolischen Handelns begräbt den urwüchsigen Naturalismus unter sich“. Es ist nicht auszuschließen, daß bei diesem Verständnis hermeneutisch auch die zeitgenössische Erfahrung der „Magie“ eines naturwissenschaftlichen Positivismus für Weber eine Rolle gespielt hat.
- 31 Vgl. hierzu WG 322: „Die erste und grundlegende Einwirkung ‚religiöser‘ Vorstellungskreise auf die Lebensführung und die Wirtschaft ist also generell stereotypierend“. Webers genuines Interesse gilt mithin der Frömmigkeit „als eine kontinuierlich, als konstantes Motiv wirkende Grundlage einer spezifischen Lebensführung“. Es ist dieses Grundverständnis, das sich bei Weber unter den diagnostizierten Bedingungen der Entflechtung der Lebenssphären in der Neuzeit dann zum durchgängigen Problem der Verhältnisbestimmung von Religion und Rationalität und darin vorrangig etwa als „das Verhältnis von Religion und gesellschaftlich-politischem Handeln“ ausweitete (J. Weiß, a. a. O. 120).
- 32 Religiosität galt Weber also grundsätzlich als Möglichkeitsbedingung der Irrationalitätsübersteigung – und zwar in denjenigen unterschiedlichen Kontexten, in denen Ir-

- rationalitätserfahrung stattfand: sei es nun in der Abhängigkeit von der äußeren Natur, von inneren Affekten oder von versklavenden Kultur- und Gesellschaftsmächten. – Weber versteht das durch Religion inaugurierte „Entlassensein aus der Irrationalität des Gegebenen“ schlechthin als „Freiheit“ (D. Henrich, a. a. O. 44), so daß die anthropologische Pointe der Weber'schen Wissenschaftslehre dahin gesetzt wird, daß „verstehende Wissenschaft“ „die Wissenschaft von möglicher Freiheit“ darstellt (ebd. 49); vgl. hierzu insbes. H. Lübke, *Die Freiheit der Theorie. Max Weber über Wissenschaft als Beruf*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 58/1962. 343 ff. In diesem Grundverständnis ist auch die ambivalente Bedeutung der von Weber zentral in den Mittelpunkt seiner Hermeneutik gestellten „Idealtypen“ begründet: Es „zeigen die brieflichen Erörterungen des jungen Weber, daß es sich auch im ausgereiften Forscher beim Begriffsmittel des Idealtypus . . . immer und prinzipiell um mehr gehandelt hat als um ‚utopische‘, d. h. rein gedankliche, unverbindliche Konstruktionen, die lediglich dazu dienten, möglichst scharfe Begriffe (Begriffe extremer Möglichkeiten) zu gewinnen zwecks Ordnung und Beschreibung der Realität“; vielmehr steht neben diesem analytischen Erklärungsinteresse immer auch das Interesse, „daß bei idealtypischen, der Absicht nach nur theoretisch gedachten ‚klaren Möglichkeiten‘ doch auch praktische Vorbildlichkeit anklingt“ (E. Baumgarten, a. a. O. 309): „Sie präsentieren Entwürfe möglichen sozialen Handelns. Durch sie werden Wertideen, Motive, Antriebe und Sinnorientierungen des menschlichen Tuns erkennbar . . . Die Konstruktion reiner Typen ist von der Absicht geleitet, das Individuum als einzig realen Handlungsträger aus dem dumpfen Erlebnis der Irrationalität des bloß Gegebenen zu emanzipieren; ihm die Chancen sinnhaften Verhaltens aufzuzeigen und so das Bewußtsein von möglicher Freiheit zu vermitteln“ (V. Drehse, a. a. O. 107 f.). Es ist darum nicht verwunderlich, daß „Idealtypen“ in der von Baumgarten u. a. vertretenen Richtung der Praktischen Theologie fundierend in deren Arbeitsweise eingehen konnten; vgl. hierzu besonders F. Niebergall, *Die Bedeutung der Religionspsychologie . . .*, a. a. O. 424 ff.; – sowie dazu J. V. Sandberger, a. a. O. 120 ff.
- 33 Die Studien Webers zur „protestantischen Ethik“ sind also – entgegen späterer Überschätzungen – von vornherein beschränkt „auf die Auswirkungen, welche eine bestimmte, nicht repräsentative Ausformung protestantischer Religiosität und Sittlichkeit in einer bestimmten geschichtlichen Epoche und in bestimmten Ländern auf die vorherrschende neuzeitliche Wirtschaftsgesinnung hatte“ (J. Weiß, a. a. O. 113). Weber selbst hatte gleich zu Beginn seiner Studien den exemplarischen und „provisorischen Charakter dieser Aufsätze“ klargestellt (PE I. 22): Es ging ihm begrenzt durch einen umfassenderen Problemhorizont hier lediglich um die „Bedingtheit der Entstehung einer ‚Wirtschaftsgesinnung‘: des ‚Ethos‘ einer Wirtschaftsform, durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte, und zwar an dem Beispiel der Zusammenhänge des modernen Wirtschaftsethos mit der rationalen Ethik des asketischen Protestantismus. Hier wird also nur der einen Seite der Kausalbeziehung nachgegangen“ (ebd. 21).
- 34 Der reformatorische Berufsgedanke spielt – im ähnlichen Sinne wie in der zeitgenössischen Theologie A. Ritschls (Vgl. H. Timm, *Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und W. Herrmanns*. Tübingen 1967. 73 u. ö.) – für Weber eine entscheidende Rolle durch „die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhaltes, dem die sittliche Selbstbetätigung überhaupt annehmen könne“ (PE I. 67): „Die Leistung der Reformation als solcher war zunächst nur, daß . . . der sittliche Akzent und die religiöse Prämie für die innerweltliche, berufliche

- geordnete Arbeit mächtig schwoll“ (ebd. 69 f.), im Calvinismus dann aber mehr noch überhaupt den Akzent „eines Dienstes an der rationalen Gestaltung des uns umgebenden gesellschaftlichen Kosmos“ erhielt (ebd. 126). – Es war eben dieser Grundgedanke, der in vergleichbarer Weise Baumgarten dazu gebracht hat, das Vorbildliche an der Frömmigkeit Bismarcks in der „in Gott ruhenden Kraft, unendliche Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen“, zu sehen (Bismarcks Religion. Göttingen 1922. 5). In dieser Glaubensausrichtung sieht Baumgarten bei Bismarck den „dem großen Staatsmanne, dem Realpolitiker wesentliche sittliche Grundzug der Willensherrschaft“ verankert, nämlich: „Mut, Verantwortung auf sich zu nehmen . . ., einen starken, festen Glauben an seinen göttlichen Beruf“ (ebd. 10). Auch wenn Baumgarten dieses Urteil über Bismarck „nach Auseinandersetzung mit der Skepsis Max Webers“ gefällt haben will (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 280), dann doch sicher nicht im Weber'schen Sinne; vgl. zu Webers Bismarck-Beurteilung: PS 311 ff.; 112 ff.; 241 ff. u. ö.
- 35 Vgl. hierzu besonders W. Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Tübingen 1974, sowie die hinter den suggerierten Ansprüchen enttäuschend zurückbleibende Darstellung bei J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt 1981. 225 ff. – Vgl. V. Drehsen, a. a. O. 147 ff.
- 36 Zu den Grenzen, die es verbieten, aufgrund dieses Diktums Weber eine globale Säkularisierungsthese zu imputieren vgl. H. Lübke, Säkularisierung. München 2. Aufl. 1975. 68 ff. – K. Löwith, Die Entzauberung der Welt und Wissenschaft, in: Merkur 18/1964. 501 ff. – T. Rendtorff, Die Säkularisierungsthese bei Max Weber, in: O. Stammer (Hg.), Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen 1965. 241 ff. – Ders., Zur Säkularisierungsproblematik, in: IJRS 2/1966. 51 ff. – V. Drehsen, a. a. O. 147 ff.
- 37 So gilt für Weber auch im Bereich der Religion wie überhaupt: „Wir sind Epigonen einer großen Zeit, und es ist uns nicht möglich, auf dem Wege der altklugen Reflexion dem ungestümen Drang des Idealismus wieder zu erwecken, der Illusionen bedarf, die durch die klarere Erkenntnis der nüchternen Gesetze des sozialen Lebens in uns zerstört sind“ (Zur Rechtfertigung Göhres, a. a. O. 1109). Diese klare Erkenntnis ist zum einen durch die Unmöglichkeit allgemeingültiger Wertherrschaft bestimmt, die endgültig durch die „Entzauberung“ der Wissenschaft unterhöhlt erscheint: „Wissenschaft lehrt nicht nur nichts über den Sinn der Welt, sie erschüttert auch den Glauben, daß es so etwas gibt“ (K. Löwith, a. a. O. 508). Zum anderen bringt die Erkenntnis die ethische Unzulänglichkeit überpersönlicher und sachgesetzlicher Machtstrukturen in Staat und Gesellschaft zutage, wofür der moderne rationale Betriebskapitalismus nur ein besonders ungeschminktes Beispiel liefert: „Das Charakteristikum der modernen Entwicklung ist der Wegfall der persönlichen Herrschaftsverhältnisse als Grundlage der Arbeitsverfassung und damit der subjektiven, psychologischen, einer religiös-ethischen Deutung und Ausprägung zugänglichen Voraussetzungen der Abhängigkeit der beherrschten Klasse. . . Die moderne Entwicklung . . . setzt an die Stelle dessen zunehmend die unpersönliche Herrschaft der Klasse der Besitzenden, rein geschäftliche an die Stelle der persönlichen Beziehungen, Tributpflichten an eine unbekannte, nicht sichtbare und greifbare Macht an die Stelle der persönlichen Unterordnung und beseitigt damit die Möglichkeit, das Verhältnis der Herrschenden zu den Beherrschten ethisch und religiös zu erfassen . . . Dies, und nicht irgendwelche wirtschaftlichen und sozialen Schäden der Besitzverteilung, ist vom religiösen Stand-

- punkt aus das Problem . . . : Es stehen sich nicht mehr einzelne Personen mit individuellen psychologischen Beziehungen, sondern kampfbereite Klassen gegenüber, bei denen die sittlich-religiöse Einwirkung auf das Individuum vorerst versagt“ (Was heißt Christlich-Sozial? a. a. O. 475). Im Lichte einer solchen Diagnose mußten Weber die theologischen Bemühungen, die Schärfe des Klassenkampfes durch „eine Agitation der Liebe“ abzufedern (vgl. P. Drews, *Mehr Herz fürs Volk!* Leipzig 1891. 6), als ein rührender, doch völlig wirkungsloser Versuch erscheinen.
- 38 Webers Verfolgung dieses religiös-ethischen Interesses stand stets unter dem Damoklesschwert, seine Einlösung um den Preis der akosmistischen Weltflucht bezahlen zu müssen. Bezeichnend hierfür ist etwa auch seine persönliche Auseinandersetzung mit den Schriften M. W. Channings, dessen Pazifismus er schroff als „Denkfehler“ ablehnt (so in einem Brief an die Mutter 1885, zit. in: E. Baumgarten, a. a. O., 36 ff.), von dessen ursprünglicher Religiosität er sich dennoch faszinieren ließ. Channings Grundrichtung – „Herr sein über die Sinne, Herr sein über die Materie, Herr sein über das Schicksal, über alle Furcht, über die Gewohnheit, unabhängig von jeder Autorität“ (Marianne Weber, a. a. O. 93) – spiegelt durchaus Webers eigene Überzeugung wider, „daß der Zweck staatlicher und gesellschaftlicher Einrichtungen die Entfaltung der autonomen Persönlichkeit sei“ (ebd. 94): „Der Standpunkt, auf welchem diese (sc. Channings) theoretische Partien stehen, ist ein ziemlich naiver, vielleicht kindlich zu nennender, aber die praktischen Resultate, die er daraus zieht, sind teilweise so direkt einleuchtend, und der klare und ruhige Idealismus, der sich ihm aus der Betrachtung, wie er sich ausdrückt, ‚des unendlichen Wertes der einzelnen Menschenseele‘ ergibt, ist so erfrischend und jedem, auch dem der Auffassung Fernstehenden, so verständlich, daß an der Universalität der Auffassung und an ihrem Begründetsein auf wirklichen Bedürfnissen des menschlichen Seelenlebens kein Zweifel bestehen kann“ (zit. n. E. Baumgarten, a. a. O. 29 f.). Es war vielleicht diese persönlich, religiöse Grundgestimmtheit, die Webers Blick für die freiheitsbedrohenden Entwicklungen der kapitalistisch-bürokratischen Gesellschaft schärfte, mit denen Weber ja geradezu kalt-schnäuzig umzugehen pflegte: „Armee und Beamtentum waren in Deutschland die beiden Institutionen, mit deren Hilfe der Staat das Leben des einzelnen in einem bis dahin nie dagewesenen Maß regelten“ (D. G. MacRae, *Max Weber*. München 1975. 45); für Weber galt jedoch, daß er „den geregelten, zur Routine gewordenen Ablauf der Dinge in einer säkularisierten Welt als bedrückend und einengend empfand, ihre mechanisierte Ordnung schien ihm unerträglich . . . Er liebte die Freiheit . . . Im Grunde sei ein Fortbestehen dieser Freiheit in einem Zeitalter der Rationalität, der Bürokratie und Massendemokratie kaum zu erwarten“ (ebd. 111 f.). Gleichwohl ihren Spuren nachzugehen, war für Weber so etwas wie die persönliche Rechtfertigung des gewaltigen Aufwands, den er in seine wissenschaftliche Tätigkeit investierte.
- 39 J. Weiß (a. a. O. 103) hat für Weber festgestellt: „Die religionssoziologische Fragestellung Webers, um welche sein Gesamtwerk zentriert ist, gründet ihrerseits in konkreten vorwissenschaftlichen („lebensweltlichen“) Erfahrungen. Die Bedeutung seiner prinzipiellen Reflexionen über die Voraussetzungen und Möglichkeiten empirischer Kultur- und Sozialwissenschaft liegt in diesem Zusammenhang darin, eine solche Fundierung zu rechtfertigen, ja: als notwendig zu erweisen.“ Mit ähnlichen Gründen stattete auch Baumgarten seinen Übergang aus der pastoralen Praxis ins theologische Lehramt aus, wenn er dabei hoffte, „durch die Vertretung einer wirklichen praktischen Theologie gegenüber zukünftigen Praktikern der kirchlichen und seelsorgerli-

- chen Praxis dienen zu können zu einer klareren und bewußteren Erfassung ihrer Aufgaben im Zusammenhang mit einem vollen Überblick über das Gesamtgebiet des deutschen Volks- und Geschichtslebens“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 80). In dieser gemeinsamen Motivlage war wohl auch dieselbe Kompetenzerwartung verwurzelt, die sowohl Weber als auch Baumgarten den zeitgenössischen Theologen und Pastoren entgegenbrachten. Zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern konstataren beide „gerade in der jüngeren Generation ein vollkommen verständnisloses Aneinandervorübergehen“: die Tatsache also – so Weber –, „daß unsere theologischen Altersgenossen in einer geistigen Welt leben, zu der für uns jede Brücke fehlt“ (Zur Rechtfertigung Göhres, a. a. O. 1109). Er wird nicht zuletzt seinen Vetter Otto Baumgarten vor Augen gehabt haben, wenn er dennoch „Ausnahmen, aber eben Ausnahmen“ erblickt: „Verwandtschaftliche Bande und solche persönlicher Freundschaft führen auch die jüngere Generation der Theologen hin und wieder mit dem einen oder anderen von uns zusammen“ (ebd.).
- 40 Sowohl Baumgarten als auch Weber haben den nachhaltigen Einfluß des elterlichen Sozialisationsklimas gerade auf ihre religiöse Entwicklung anerkannt und daraus auch später für ihre jeweiligen Religionsverständnisse entscheidende Prägungen erfahren. So schrieb Otto Baumgarten: „Man unterschätze nicht die suggestive Wirkung einer starken phantasie- und gefühlvollen Verkündigung, eines eng geschlossenen, durch Erbschaft und Verwandtschaft nahetretenden, ins ganze Familienleben verketeteten Frömmigkeitslebens“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 32). In ähnlicher Weise finden sich bei Weber in der Charakterisierung der Träger protestantischer Ethik durchaus Züge der eigenen Sozialisationserfahrung: „In diesen Fällen liegt zweifellos das Kausalverhältnis so, daß die anezogene 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“ (PE II. 32) – freilich nicht so, daß dies „in so voller Durchreflektiertheit dieses Zusammenhangs, ganz gewiß nicht als ein bewußter Besitz in jedem einzelnen lebte, welcher in der Luft, die diese religiösen Mächte erzeugten, aufwuchs“ (ebd. 307), aber doch meist unbewußt „aus ihrem eigenen religiösen Leben, aus ihrer religiös bedingten Familientradition, aus dem religiös beeinflussten Lebensstil ihrer Umwelt heraus“ (ebd. 318). – In diesem Sinne vermutete Marianne Weber: „Vielleicht ist diese Richtung seines Erkenntnistriebes: die dauernde Auseinandersetzung mit dem Religiösen – diejenige Form, in der die genuine Religiosität seiner mütterlichen Familie in ihm fortlebt“ (a. a. O. 350). Für Weber kommt hinzu, daß die Erfahrung der elterlichen Eigenarten durch die in Distanz erfahrene Parallelität im Hause Baumgarten noch verstärkt wird, mit dessen Mitgliedern Weber jeweils eine weitgehend selbständige und intensive Beziehung unterhielt: mit Ottos Bruder Fritz die Jugendfreundschaft (vgl. Die Briefe bei E. Baumgarten, a. a. O. ab S. 6 passim), mit Ottos Schwester Emmy die erste platonisch-erotische Begegnung (vgl. ebd. 99 f.), zu Ottos Vater Hermann die politischen Affinitäten (vgl. Marianne Weber, a. a. O. 85 ff.; vgl. hierzu ausführlich auch W. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik. Tübingen 1959. 1 ff.) sowie zu Ottos Mutter Ida eine gerade für die Religiosität Webers andauernde und bedeutungsvolle Beziehung (Marianne Weber, a. a. O. 88 ff.; vgl. 90: „Ohne daß es ihm (sc. Max Weber) deutlich zu Bewußtsein kommt, nimmt Idas Gewicht für seine innere Entwicklung zu. Er dankt ihr später dauernd das Erkennen seiner Mutter . . . So erschließt ihm jetzt die Berührung mit Ida und das Verständnis ihrer Eigenart auch Helenes Wesen“. Deren Tochter schreibt Weber später zum Tode der Mutter Ida: „Wenn ich

sage, daß Deine Mutter auch mir eine zweite Mutter gewesen ist, so weißt Du, liebste Freundin, ja mehr als sonst jemand, wie tief innerlich wahr das ist. Ich vermöchte heut überhaupt die unauslöschlich tiefen Eindrücke und persönlichkeitsbildenden sittlichen Einflüsse, die ich in Eurem Straßburger Hause empfangen habe, mit allen ihren Nachwirkungen gar nicht wegzudenken aus meinem Leben, ohne daß alles, was mir heut im Leben teuer ist und hoch steht, in's Wanken geriete"; (ebd. 91). – Auf diesem Hintergrund konnte Weber schon früher immer wieder feststellen: „Ich selbst fühle mich im Baumgartenschen Haus wohl und heimatlich und bin, wie ich schon sagte, überzeugt, daß ich sehr viel daraus mitnehmen werde“ (E. Baumgarten a. a. O. 20); „Mein Verkehr im Baumgartenschen Hause wird wirklich für mich immer angenehmer und wertvoller. Namentlich da mir von allen Seiten großes Vertrauen gezeigt wird“ (ebd. 30). Durch solche und ähnliche Äußerungen sieht sich E. Baumgarten (a. a. O. 316) zu der Bemerkung veranlaßt: „Im Kreis der Familie (sc. Webers und Baumgartens) hat er (sc. Weber) seine Menschenkenntnis entwickelt, sein beobachtendes Auge für typische menschliche Handlungsweisen trainiert; eigene menschliche Handlungen – in Nachahmung und Gegensatz – geformt.“ Hierin ist schließlich nicht zuletzt auch die freundschaftliche Affinität zwischen Max Weber und Otto Baumgarten verwurzelt, deren Grund der Letztere folgendermaßen charakterisiert: „Wer Marianne Webers Lebensgeschichte von Max Weber gelesen hat, besitzt eine voll zutreffende Anschauung von diesem beglückenden Zusammenhang der weiteren Familie. Natürlich bildeten sich innerhalb der weiteren Verwandtschaft noch intimere Freundschaftsbande, in denen die Blutbeziehungen weit durch die geistigen Auseinandersetzungen überboten wurden“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 458).

41 Otto Baumgarten hat einmal die politische Kulturauffassung seines Vaters folgendermaßen charakterisiert: „Die große Linie seiner Geschichtsperspektive führte von der im Individualgewissen wurzelnden Reformation und dem in der Individualbildung wurzelnden Humanismus über die Renaissance der Antike im Zeitalter unserer Klassiker und des Verpflichtungsgefühls der Gebildeten gegen das zur Selbstverwaltung zu erziehende Volk im Zeitalter des Freiherrn von Stein und Dahlmann hin zu der konstitutionellen Monarchie und einer ebenso nationalen wie freiheitlichen Bildung der deutschen Nation in allen ihren Schichten, aber unter bestimmender Führung der Intellektuellen und in ihrem Verantwortungsgefühl gebildeten Schichten“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 15). Vgl. zu Hermann Baumgarten: G. G. Iggers, Deutsche Geschichtswissenschaft. München 1971. 161 f. – E. Marcks, Biographische Einleitung zu H. Baumgarten, Historische und politische Aufsätze und Reden. Straßburg 1883. V ff. – W. Wiegand, Hermann Baumgarten, in: ADB Bd. 55. Leipzig 1910. 437 ff. – Otto Baumgarten vergegenwärtigt sich die elterlichen Einflüsse als „die verschiedenen Linien, obenan die von dem absolut-religiösen und dem historisch-politischen Pol ausgehenden“, die sein ganzes Leben durchzogen (ebd. 19) – und zwar so, daß sie trotz ihrer spannungsreichen und jeweils anerkannten Eigenständigkeit zu vermitteln waren: „Wer der bisherigen Entwicklung meines Lebens gefolgt ist, wird in diesem Entschluß (sc. Pfarrer zu werden) . . . das Schlußglied jener Kette der inneren Dialektik der beiden Strömungen erkennen, die in mir zusammentrafen: der religiösen und der historisch-politischen: Führer zu werden zu der unserem Volke so hochnötigen Einheit von Religion und Kultur, von Volkskirche und höherer Bildung . . .“ (ebd. 37). In der Weber'schen Erziehung ergaben sich ähnliche Spannungen: „Man kann . . . sagen, daß eine ähnliche Rolle, wie sie der Vater bei der Einführung Max Webers in die politische Problematik hatte, die Mutter hinsichtlich der Fragen der Religion besaß“

(J. Weiß, a. a. O. 106). Aber gerade die distanziert sich wiederholende Erfahrung der parallelen Elternkonstellation im Hause Baumgarten hat Weber dazu gebracht, die darin angelegte Spannung sehr viel konfliktuöser zu erleben als Otto Baumgarten: „Dem Sohn wurde erst auf dem Umweg über das Straßburger Haus: (am schärfsten herausgearbeiteten Typus der Tante) ein Gegensatz und Konflikt durchsichtig, der zwischen seinem Vater und seiner Mutter und zudem in seiner eigenen Natur lebte . . . Unter diesem Aspekt erschien ihm jetzt der Gegensatz des Lebens seines Vaters und des Lebens seiner Mutter“ (E. Baumgarten, a. a. O. 307 f.). Ähnlich urteilt D. G. MacRae: Der Eltern „politische und religiöse Ansichten gehörten damals zu den Widersprüchen, die das Denken des jungen Mannes bestimmten.“ In diesem „Milieu (waren) genügend Faktoren wirksam, um aus ihm einen Menschen zu machen, der ein Leben lang in einem Netz von teils ererbten, teils durch die Zeit bedingten Widersprüchen verfangen blieb. Webers Soziologie ist unter anderem ein Dokument seiner Versuche, sich aus diesem Netz zu befreien“ (a. a. O. 25 f.).

- 42 Für das Verständnis der Weber'schen Lebensthematik „Religion und Rationalität“ erscheint – nicht zuletzt im Vergleich zu der Otto Baumgartens – die versuchte Aufarbeitung seiner durch Sozialisationsklima und Wechselbeeinflussungen in den Häusern Baumgarten und Weber vermittelten Erfahrungen weit ergiebiger, als die Zentralität und spezifische Entfaltung der Religionsthematik aus seiner persönlichen Frömmigkeit heraus abzuleiten. Im Blick auf Webers eigene Religiosität gibt es eine Unmenge an Spekulationen und Vermutungen, die sich überdies auf eine nur spärliche und obendrein noch widersprüchliche Materialbasis beziehen können (vgl. hierzu etwa die Zusammenstellung bei J. Weiß, a. a. O. 103 f.). Webers Selbsteinschätzung kommt vor allem in zwei berühmt gewordenen Äußerungen zum Ausdruck. Nach der Lektüre der Channing'schen Schriften bekennt er: „Seit verschiedenen Jahren, die ich zurückdenken kann, ist es das erste Mal, daß etwas Religiöses für mich ein mehr als objektives Interesse gewonnen hat, und ich glaube, meine Zeit doch nicht nutzlos verbracht zu haben, indem ich die Bekanntschaft dieser großen religiösen Erscheinung machte“ (1884, zit. n. E. Baumgarten, a. a. O. 30; er fügt dann aufschlußreich hinzu: „Jedenfalls bin ich Baumgartens (sic!) zu großem Dank verpflichtet, welche mir diese anregende Lektüre verschafft haben. Der Tante Ida scheint es große Freude zu machen, daß dieser, ihr Liebling, mir so imponiert, der anscheinend sonst bei wenigen ihrer Bekanntschaft rechten Anklang findet. Offenbar entspricht seine Weltanschauung der ihrigen am meisten . . .“). Viele Jahre später (1908) schreibt er dem Fachkollegen F. Tönnies: „Ich bin zwar religiös absolut unmusikalisch und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit, irgendwelche seelischen ‚Bauwerke‘ religiösen Charakters in mir zu errichten . . ., aber ich bin nach genauer Prüfung weder antireligiös noch irreligiös“ (ebd. 670). Zweifellos war Weber stets eine solche Religiosität suspekt und mit den neuzeitlichen Bedingungen der Gesellschaft inkompatibel, die von vornherein in der einen oder anderen Weise auf ihre Rationalitätskomponente Verzicht leistet. Zukunftsträchtige Religiosität sah er vielmehr im rationalen Prophetentum. Denn nur „prophetische Religion erhebt sich auf dem Grunde einer intensiven Besinnung des Menschen über die Welt und seine Stellung darin. Sie ist die Religion des in höchster geistiger Wachheit . . . auf seine Lage in der Welt reflektierenden Menschen . . . Prophetische Religion ist so durch ein Höchstmaß an Rationalität gekennzeichnet in dem doppelten Sinne, daß 1. die Welt als durchaus ‚weltliche‘ aufgefaßt wird und 2. die Lebensführung der hochbewußten und also verantwortlichen Kontrolle durch das Individuum unterstellt ist“ (J. Weiß, a. a. O. 132): „Eine echte Prophetie schafft eine sys-

tematische Orientierung der Lebensführung an einen Wertmaßstab von innen heraus, dergegenüber die Welt als das nach der Norm ethisch zu formende Material gilt“ (GARS I. 521).

- 43 Im Jahre 1882 verbrachte Max Weber sein erstes und Otto Baumgarten sein letztes Semester in Heidelberg. Neben den regulären Studien und allerlei Allotria finden beide Vettern „Zeit zu häufiger gemeinschaftlicher Lektüre“ (E. Baumgarten, a. a. O. 16), wodurch Max Weber „ziemlich tief in die Theologie“ hineingerät (Jugendbrief o. J. 48): „Meine Lektüre besteht aus Strauß, Schleiermacher und Pfleiderer („Paulinismus“)“ (ebd.). Die brieflichen Bemerkungen, die Weber hier wie an anderen Stellen macht (ausführlich äußert er sich z. B. über den Strauß'schen Mythos-Begriff in einem Brief an seinen Bruder Alfred: E. Baumgarten, a. a. O. 42 ff.), sowie seine späteren Freundschaften mit Theologen (wie etwa A. von Harnack, P. Göhre oder F. Naumann) lassen die Affinität in der liberaltheologischen Grundeinstellung zwischen Baumgarten und Weber erkennen, die nicht zuletzt auf einen intensiven Austausch zurückgeht (vgl. hierzu allgemein: H. J. Birkner, „Liberale Theologie“, in: M. Schmidt/G. Schwaiger (Hg.), *Kirche und Liberalismus im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1976. 33 ff.). Auch Baumgarten bestätigt im Rückblick auf das gemeinsame Heidelberger Semester: „Äußerst belebend wirkte dann auch das tägliche Zusammensein mit meinem eben in sein erstes Semester getretenen Vetter Max Weber“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 62). Weber mag gerade in dieser theologischen Bildungsgemeinschaft mit Baumgarten manche wertvollen Anregungen und Interpretationsfiguren an die Hand bekommen haben, die ihn zur theoretisch-reflexiven Aufarbeitung seiner eigenen religiösen Sozialisationserfahrungen gedient haben mochten. Weber hat seine Nähe zur liberalen Theologie des öfteren zum Ausdruck gebracht. In dem erwähnten Brief an F. Tönnies (vgl. Anm. 42) schrieb er: „Ihnen muß z. B. konsequenterweise ein liberaler . . . Theologe als typischer Repräsentant einer Halbwahrheit das Verhafteste von allem sein, –; mir ist er . . . – unter Umständen mag ich ihn für inkonsequent, konfus usw. halten . . . – menschlich unendlich wertvoller und interessanter als der intellektuelle . . . Pharisäismus des Naturalismus, der ja so unsäglich typisch ist, und in dem . . . weniger Leben ist als in jenem“ (E. Baumgarten, a. a. O. 670). In diesem Sinne hat Weber auch seinen Vetter in Schutz genommen; von Berlin aus schrieb er dessen Vater Hermann Baumgarten: „Während Otto hier Pfarrer war, habe ich meine Freunde tunlichst in Berührung mit ihm gebracht, und ich kann nur mit Genugtuung berichten, daß der Eindruck seiner eben doch vielseitig anregenden Persönlichkeit durchweg den gewünschten Erfolg hatte. Es ist mir sehr oft nachher gesagt worden: ‚Ja, wenn unsere Geistlichen in größerer Zahl so beschaffen wären, so stände es anders mit unserem Verhältnis zur Kirche.‘ Ich gestehe, dann der Wahrheit etwas Zwang angetan zu haben, indem ich bestritt, daß es sich um eine nicht generelle Erscheinung handelte“ (ebd. 75). Das Baumgarten und Weber in ihren theologischen Positionen Verbindende war also das Programm, das sie gemeinsam vertraten: die Versöhnung von Kultur und Christentum, die sich gegen jede akosmistische Ausprägung von Religion wandte, wie sie eine – an sich durchaus sympathische – entdogmatisierte und entinstitutionalisierte religiöse Gesinnungsethik zu fördern eigen war. Demgegenüber betonten Weber und Baumgarten gleichermaßen das auf politisch-kulturelle Wirksamkeit drängende Christentum und eine dementsprechende Theologie: „Die Größe der christlichen Religion“, schreibt Weber seinem Bruder Alfred zur Konfirmation, „ist eine der Hauptgrundlagen, auf denen alles Große beruht, was in dieser Zeit geschaffen ist; die Staaten, welche entstanden, alle große Taten, welche dieselben

geleistet, die großen Gesetze und Ordnungen, welche sie aufgezeichnet haben, ja auch die Wissenschaft und alle großen Gedanken des Menschengeschlechts haben sich hauptsächlich unter dem Einfluß des Christentums entwickelt“ (E. Baumgarten, a. a. O. 24 f.); und: „als christliches Gemeindeglied nimmst Du das Recht und die Pflicht auf Dich, an Deinem Teil an der Entwicklung der großen christlichen Kultur und damit der ganzen Menschheit zu arbeiten . . . Wir Jüngeren können dies zunächst dadurch versuchen, daß wir danach streben, uns für den Dienst im Interesse der menschlichen Gesellschaft geeignet zu machen, uns diejenigen Geisteskräfte zu verschaffen, welche dazugehören, um ein tüchtiger Mitarbeiter an dem Werke und der Weiterentwicklung der Welt zu sein.“ (ebd.). J. Weiß (a. a. O. 114) kommentiert hier zutreffend: „Diese gegenseitige Durchdringung von Religion und Kultur gilt nicht als historisch und vergangen, sondern als die dem zeitgenössischen Christentum aufgegebene Form der Wirksamkeit“. Die Austauschbarkeit mit den praktisch-theologischen Intentionen Baumgartens liegt hier auf der Hand. Zu Webers theologisch-religiösem Hintergrund vgl. insgesamt: P. Honigsheim, Max Weber. His Religious and Ethical Background and Development, in: Church History 19/1950. 219 ff.

44 Auch Webers gesellschaftspolitisches Engagement war weitgehend von O. Baumgarten veranlaßt oder vollzog sich zumindest in enger Zusammenarbeit mit ihm: So etwa seine Mitarbeit am Evangelisch-sozialen Kongreß (vgl. Marianne Weber, a. a. O. 140) und an dessen offiziellem Organ, der von Baumgarten herausgegebenen Schriftenreihe „Evangelisch-soziale Zeitfragen“, „dessen Programm ich mit Max Weber zusammen entworfen hatte“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 215), das gemeinsame Engagement beim Hafendarbeiterstreik von 1898, bei dem sich ein Solidaritätsausschuß bildete, „zu dem Max Weber, Friedrich Naumann, Tönnies, Lehmann-Hohenburg, Jastrow und ich gehörten und der einen Aufruf zur Geldsammlung erließ, um den Arbeitern nicht etwa zum Sieg, wohl aber zur schiedsgerichtlichen Entscheidung ihrer Klagen zu verhelfen“ (ebd. 219), sowie schließlich die sporadischen Beiträge Webers in der „Christlichen Welt“ (Zur Rechtfertigung Göhres 1892; Die Evangelisch-sozialen Kurse in Berlin 1893; Die Erhebung des Evangelisch-sozialen Kongresses über die Verhältnisse der Landarbeiter Deutschlands 1893; Was heißt Christlich-Sozial? 1894 u. a.) – all das zeugt von der Affinität zwischen Weber und Baumgarten auch in sozialpolitischen Fragen, in der beide eine Alternative zu einer karitativ-gesinnungsethisch verkürzten Bergpredigt-Sozialpolitik einerseits (vgl. z. B. O. Baumgarten, Politik und Moral. 1916. 107; M. Weber PS 549 ff.) wie zu einer moderat-konservativen, das Proletariat nur domestizieren wollenden „Thron-und-Altar“-Politik à la Stöcker andererseits erblickten (Max Weber: „Ist nun die Stöckersche Richtung dauernd die einzige, welche auf diesem Gebiet Opferfähigkeit zeigt, so ist damit ihr Sieg auch dogmatisch entschieden“; zit. n. E. Baumgarten, a. a. O. 74). – Ansonsten amüsierte Weber zuweilen auch der pausbäckige Eifer, mit dem die Pfarrer auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß – dessen Präsident übrigens Otto Baumgarten von 1912–1921 war (G. Kretschmar, Der Evangelisch-soziale Kongreß. Stuttgart 1972. 115) – um die soziale Frage rangen; in einem Brief berichtet er: „Es macht meiner Mutter immer viel Freude, die oft etwas naiven, meist aber originellen Pastoren sich katzbalgen zu hören. Es hat auch etwas erfrischendes, wenn man sieht, wie beneidenswert leicht sie über wirtschaftliche Probleme, die uns das Hirn zermartern, im Vertrauen auf das bessere Verständnis des lieben Gottes hinwegkommen, ohne daß man sie eigentlich der Oberflächlichkeit zeihen könnte.“ (Marianne Weber, a. a. O. 141).

45 Otto Baumgarten hat gewissermaßen in subkutanem Einverständnis mit Weber seine gesamte Praktische Theologie dem Anspruch und Programm nach als eine Art Verantwortungsethik des religiös-kirchlichen Handelns im Weber'schen Sinne konzipiert, um dessen „Abwendung von der Wirklichkeit und die Verachtung der Rücksichtnahme darauf“ zu meiden, was Weber als Haupteigentümlichkeit des gesinnungsethischen Handelns ansah (Jugendbriefe, o. J. 81). Wenn – wovon Weber und Baumgarten gleichermaßen ausgingen – die kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse, von denen ein rationales Kulturbewußtsein und eine rational-realistische Gesellschaftspolitik ihren Ausgang nehmen mußten, „im erwähnten Sinne religiös-ethisch inkommensurabel sind, dann ist eben die Absicht einer unmittelbaren Ausdeutung des Christentums für sozialpolitische Zwecke im Prinzip verfehlt“ (J. Weiß, a. a. O. 123), und es bedarf dann einer zusätzlichen Reflexionsgestalt, die eine „wertinterpretierende Besinnung auf die Möglichkeit einer derartigen Verbindung von Christentum und praktischer Politik“ sowie kultureller Praxis zu vermitteln vermag (ebd. 120). Eben diese Funktion erfüllen in paralleler Ausrichtung die Sozialwissenschaft Webers und die Praktische Theologie Baumgartens, wenn sie versuchen, begrifflich-reflektiert „das Wirkliche gewissenhaft zu erfassen, um das Mögliche beherzt zu ergreifen, auf der Hut zu sein vor allen Ideologien und Illusionen und innerhalb der Schranken des Erdenlebens kleine Schritte vorwärts zu machen“ (O. Baumgarten, Politik und Moral. Tübingen 1916. 152). So gesehen stellt weder für Baumgarten noch für Weber Verantwortungsethik prinzipiell eine Alternative zur früh in den Elternhäusern erfahrenen gesinnungsethischen Religiosität dar, sondern ist – diese einschließend und überbietend – unter den gleichzeitig bewußten Bedingungen von geschichtlicher Wirklichkeit und ethischem Anspruch eine Art realistischer „Disziplinierung dieses Idealismus“ (ebd. 151); vgl. hierzu W. Schluchter, Rationalismus . . . , a. a. O. 9 ff.; 41 ff.

1975: Drehsen, V. *Keiligion und die Rationalisierung der modernen Welt*. Max Weber, in: K. W. Dairn/V. Drehsen, G. Küster, Das [ensatz der Gesellschaft, Keiligion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik München, 89-151

1988: Drewe, P. *Dogmatik oder religiöse Psychologie*, in: ZTK 8, 134-151

1901: „Keilgöse Völkertunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie“ in: MStB I, 1-8

1910: Das Problem der praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums. Tübingen

1975: Ebeling, G. *Studium der Theologie. Eine evangelische Orientierung*. Tübingen

1980: Könnert, G. *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*. Berlin

1966: Rendtorff, T. *Gleichgültigkeit oder Ablehnung – die lutherischen in: H. J. Guck (Hg.), Alle Botschaft – neue Wege zum Christentum ohne Kirche? (1971) zit. nach: Das Theologische des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seinem neuzeitlichen Verständnis*. Göttingen 1972

LITERATUR

- Baumgarten, O. 1891: Der Seelsorger unserer Tage. Leipzig; zit. nach: F Wintzer (Hg.), Seelsorge. München 1978. 41–46
- 1893: Die Bedeutung des englischen Einflusses für die deutsche praktische Theologie, in: ZprTh 15/1893. 241–249
- 1899: Über die Bedeutung des wissenschaftlichen Betriebes der pädagogischen Kunst, in: ZprTh 21
- 1904: Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung. Tübingen
- 1913: Art. „Praktische Theologie“, in: RGG IV. 1722–1726 Art. „Volksfrömmigkeit: II. Evangelische“, in: RGG V. 1738–1745
- 1914: Der Einfluß der sozialen Verhältnisse auf die Entwicklung der Frömmigkeit und Kirchlichkeit, in: Verhandlungen des 25. Evang.-soz. Kongresses in Nürnberg, April 1914. Göttingen 1914. 14–25
- 1920: Der Aufbau der Volkskirche. Tübingen
- 1922: Religiöses und kirchliches Leben in England. Leipzig/Berlin
- 1929: Meine Lebensgeschichte. Tübingen
- 1931: Protestantische Seelsorge. Tübingen
- Bendix, R. 1964: Max Weber. Das Werk. Darstellung und Analyse. München
- Daiber, K.-F. 1977: Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. München/Mainz
- Drehsen, V. 1975: Religion und die Rationalisierung der modernen Welt: Max Weber, in: K. W. Dahm/V. Drehsen/G. Kehrler, Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik. München. 89–154
- Drews, P. 1898: Dogmatik oder religiöse Psychologie?, in: ZThK 8. 134–151
- 1901: „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie, in: MkiPr 1. 1–8
- 1910: Das Problem der Praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums. Tübingen
- Ebeling, G. 1975: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung. Tübingen
- Küenzlen, G. 1980: Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung. Berlin
- Rendtorff, T. 1966: Gleichgültigkeit oder Ablehnung – die Unkirchlichen, in: H. J. Girock (Hg.), Alte Botschaft – neue Wege. Stuttgart. 37–44
- 1971: Christentum ohne Kirche? (1971), zit. nach: Ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh 1972. 140–149

- Tenbruck, F. H. 1975: Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß, in: SH 18 KZSS. 19–47
- Weber, M. GARS I: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1. Bd. Tübingen 1920 u. ö.
 GASSp: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, hg. v. *Marianne Weber*. Tübingen 1924
 PE I: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, hg. v. *J. Winckelmann*. München/Hamburg 1965
 PE II: Die protestantische Ethik. Kritiken und Antikritiken, hg. v. *J. Winckelmann*. München/Hamburg 1968
 PS: Gesammelte Politische Schriften. 3. Aufl. Hg. v. *J. Winckelmann*. Tübingen 1971
 WG: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe, hg. v. *J. Winckelmann*. Köln/Berlin 1964
 Wirtschaftsgeschichte 1924:
 Wirtschaftsgeschichte. Aus den nachgelassenen Vorlesungen, hg. v. *S. Hellmann* u. *M. Palyi*. München/Leipzig 1924
 WL: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Aufl. Hg. v. *J. Winckelmann*. Tübingen 1968
- Weiss, J. 1975: Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung. München
- Wölber, H. O. 1959: Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation. Göttingen