

Bericht über die Verhandlung zum Rahmenthema Die Aktualität Max Webers in der modernen Religionssoziologie

Goldschmidt, Dietrich

Veröffentlichungsversion / Published Version

Konferenzbeitrag / conference paper

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Goldschmidt, D. (1965). Bericht über die Verhandlung zum Rahmenthema Die Aktualität Max Webers in der modernen Religionssoziologie. In O. Stammer (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute: Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages in Heidelberg 1964* (S. 221-246). Tübingen: Mohr Siebeck. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:ssoar-407009>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

FACHAUSSCHUSS FÜR RELIGIONSSOZIOLOGIE

Bericht über die Verhandlungen zum Rahmenthema

DIE AKTUALITÄT MAX WEBERS IN DER MODERNEN RELIGIONSSOZIOLOGIE

Teilnehmer des Podiumsgesprächs waren: Dr. *Norman Birnbaum* (Oxford), Prof. Dr. *Friedrich Fürstenberg* (Clausthal), Prof. Dr. *Joseph Maier* (New Jersey), Prof. Dr. *Benjamin Nelson* (New York), Prof. Dr. *Talcott Parsons* (Cambridge, Mass.), Privatdozent Dr. *Trutz Rendtorff* (Münster), Prof. Dr. *Jacob Taubes* (New York und Berlin). Die Sitzung leitete Prof. Dr. *Dietrich Goldschmidt* (Berlin).

I. Der erste Teil der Sitzung galt hauptsächlich den *Weberschen Arbeiten über das Judentum*.

Den Ausführungen von Prof. Taubes, in denen er Max Webers Vergleich der indischen Pariakaste mit dem jüdischen Volk Nietzsches Tschandala-Begriff gegenüberstellte, schickte Prof. *Goldschmidt* einige Bemerkungen zu den Weberschen Thesen voraus. Er warf die Frage auf, ob Max Webers Konzeption des Paria-Volkes, angewandt auf die Juden, allein wissenschaftsimmanent gewonnen sei oder ob möglicherweise die Situation im deutschen Großbürgertum und die Konzeption der Bestimmung einer Nation ihn dazu verleitet hätten, diesen Begriff hier anzuwenden. Diese Frage sei zu Beginn notwendig, um die Aktualität dessen zu zeigen, was in dieser Sitzung behandelt werden solle. Prof. Goldschmidt wies besonders auf die Gefahr hin, aus der Erfahrung seit Max Webers Tod heute über ihn leichtfertig Urteile zu fällen, die unangemessen sind, weil eben jene Erfahrungen damals noch nicht vorlagen. Wir würden heute wahrscheinlich eine andere Konzeption vom „vollen Menschentum und Menschenbild“ entwickeln, als sie Max Weber in der Freiburger Rede vorschwebte; möglicherweise würden wir von daher auch das Judentum anders sehen.

Prof. *Taubes* konzentrierte sich in seinem *Referat* auf einige ideologiekritische Überlegungen zu Webers Aufsatz „Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes“. Der III. Band der Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie¹ sei einer der ersten Versuche einer profan-geschichtlichen Analyse der israelitischen Religion. Den Schlüssel zum gesamten Werk, dessen erster Teil „die israelische Eidgenossenschaft und Jahwe“, dessen zweiter Teil „die Entstehung des jüdischen Pariavolkes“ behandelt, liefere dabei der Vergleich zwischen den Juden als einem von der sozialen Umwelt geschiedenen Gastvolk und den niederen Kasten der indischen Gesellschaft.

Prof. *Taubes* führte in seinem *Referat* weiter aus:

„Weber versucht, alle wesentlichen Züge des jüdischen Verhaltens zur Umwelt, ‚vor allem seine längst vor der Zwangsinternierung bestehende freiwillige Ghettoexistenz‘ und die charakteristische Spannung zwischen ‚Binnen- und Außenmoral‘ der Juden von dem ihnen eigentümlichen Pariastatus abzuleiten (S. 4 f.). Weber selbst hat dabei auf drei wichtige Unterschiede zwischen dem indischen Paria und dem jüdischen Volk hingewiesen: 1. es wurde zum Pariavolk in einer kastenlosen Umwelt, 2. die Eschatologie: ‚für die indischen Pariakasten galt . . . als Prämie rituell-korrekten, kastengerechten Verhaltens der Aufstieg innerhalb der als ewig und unabänderlich gedachten Kastenordnung der Welt im Wege der Wiedergeburt‘ (S. 5). Ein eminent sozial-konservatives Verhalten war in Indien die Vorbedingung allen Heils; denn der Kreislauf der Welt galt als ewig und hatte keine Geschichte. In jüdischer Perspektive aber war die Verheißung die gerade entgegengesetzte; die Welt war weder ewig noch unabänderlich, sondern sie war erschaffen und ihre gegenwärtigen Ordnungen ein Produkt menschlichen Handelns, ‚ein *geschichtliches* Erzeugnis also, bestimmt, dem eigentlich gottgewollten Zustand wieder Platz zu machen‘ (S. 6). Das ganze Verhalten der antiken Juden zum Leben wurde durch diese Vorstellung einer künftigen gottgeleiteten politischen und sozialen Revolution bestimmt. 3. Auf dem Grunde eines Rituals, das die bedingte Abgesondertheit von der sozialen Umwelt erzeugt, steht ‚eine im hohen Grade rationale, das heißt von Magie sowohl wie von allen Formen irrationaler Heilssuche freie *religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns* . . . Diese Ethik liegt

¹ *Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1921 (im folgenden zitiert als R. S.).

in weitgehendem Maße noch der heutigen europäischen und vorderasiatischen religiösen Ethik zugrunde' (S. 6).

Das Problem, das Webers Analysen überschattet, ist also: wie sind die Juden zu einem Pariavolk mit dieser höchst spezifischen Eigenart geworden? Seine gesamte Analyse steht und fällt mit dem Pariabegriff. Schon die Unterscheidungen, die Weber selbst in diesen Begriff eingeführt hat, lassen darauf schließen, daß der Vergleich sich nicht ohne Gewalttätigkeit durchführen läßt. Doch Weber legt ihm höchste Wichtigkeit bei und stellt ihn an den Anfang seiner Analyse, um den spezifischen ‚plebeischen‘ Charakter der jüdischen Moral (worauf das Interesse der Weltgeschichte am Judentum beruht) zu bestimmen.

In der Tat ist dieser Vergleich in der Kritik angegriffen worden. Julius Guttmann hat in der ‚Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums‘ (1925; S. 195–223, speziell S. 219/20) diesen Vergleich als wissenschaftlich irreführend bezeichnet und gemahnt, diesem Terminus im soziologischen Vokabular keinen Platz anzuweisen. Salo W. Baron hat in seiner ‚Social and Religious History of the Jews‘ sowohl in der ersten (1937) als auch in der zweiten stark erweiterten Auflage (1952) polemisch gegen die gänzlich irreführende Analogie Stellung bezogen.

Woher bezieht Weber diese Formulierung? Woher stammt der Vergleich zwischen indischer Pariakaste und dem antiken Judentum? Der Vergleich Webers zwischen dem jüdischen Volk und den indischen Pariakasten hat wohl seinen Ursprung in Nietzsches Kritik des Christentums und seiner Vorgeschichte. Nietzsche hat als erster den Begriff ‚Tschandala‘ aus dem indischen Vokabular auf die Vorgeschichte und Geschichte des Christentums übertragen und den Ursprung des Christentums aus der Rebellion der untersten Instinkte der untersten Schichten gegen alles Privilegierte zu explizieren versucht. Eine Paria-Gruppe, die nicht gehalten ist an eine als ewig und unabdinglich gedachte Kastenordnung der Welt, sondern die in ihren eschatologischen Visionen die Sozialordnung der Welt in das Gegenteil dessen verkehrt, was für die Zukunft verheißen ist, bereitet das Terrain für ‚gottgeleitete‘ politische und soziale Revolutionen. Tschandala plus Eschatologie bestimmen die jüdisch-christliche Umwertung der Werte und führen zum Siege der plebeischen Moral in Europa.

– Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: Das *Ressentiment* solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten' (Genealogie der Moral, Aph. 10).

Das Ressentiment wird schöpferisch, wenn es aus sich einen Gegensatzbegriff zu den ‚natürlichen Bedingungen‘ des Lebens schafft. Die nachexilische Gemeinde hat der Reihe nach die Religionen, den Kultus, die Moral, die Geschichte des frühen Israels im ‚Widerspruch zu deren Naturwerten umgedreht‘. Dieselbe Umwertung der Werte begegnet uns ‚noch einmal und in unsaglich vergrößerten Proportionen, trotzdem nur als Kopie: die christliche Kirche entbehrt, im Vergleich zum „Volk der Heiligen“, jedes Anspruches auf Originalität‘ (Antichrist, Aph. 24).

Die Geschichte Israels gilt Nietzsche als ‚typische Geschichte aller *Entnatürlichung* der Natur-Werte‘. Nietzsche hat mit dieser These nur die Konsequenzen aus den Voraussetzungen der modernen protestantischen Bibelkritik seit Wellhausen gezogen. Denn schon Wellhausen wendet sich in seinen ‚Prolegomena zur Geschichte Israels‘ (zuerst 1878) gegen die Fälschung, welche die spät-prophetische und nach-exilische Historeographie, die einen großen Teil alt-testamentarischer Literatur redigierte und zensurierte, zustande gebracht hat.

‚Was hat die Chronik aus David gemacht! Der Gründer des Reiches ist zum Gründer des Tempels und des Gottesdienstes geworden, der König und Held an der Spitze seiner Waffengenossen zum Kantor und Liturgen eines Schwarmes von Priestern und Leviten, seine so scharf gezeichnete Figur zu einem matten Heiligenbilde, umnebelt von einer Wolke von Weihrauch!‘ (Prolegomena, 1899, S. 181).

Die Motive und Maßstäbe der protestantischen Bibelkritik sind nur selten an den Tag gebracht worden. Es ist nicht zufällig, daß gerade Außenseiter wie Nietzsche und Weber ein feineres Gespür für die ideologischen Voraussetzungen der Geschichtskonstruktion der protestantischen Bibelkritik zeigen als die zünftigen Gelehrten. Nietzsche zieht auch die Konsequenzen aus dem Ansatz Wellhausens für die Geschichte des Christentums, gegen die sich Wellhausen von seinen christlichen Voraussetzungen her sperrt. Zwar macht Wellhausen auf die Kongruenz zwischen der christlichen Kirche und der Theokratie der nachexilischen Gemeinde aufmerksam, meint aber den Apostel Paulus von der Linie des Verfalls oder der Umwertung der natürlichen Werte ausnehmen zu können. Schon Overbeck hat auf diesen Widerspruch bei Wellhausen hingewiesen: ‚Eine der Wellhausenschen Schätzung diametral entgegengesetzte bei Nietzsche. Ich ziehe sie, so antipathisch mir ihr invectivischer Charakter ist, vor‘ (Christentum und Kultur, 1919, S. 55/6). Nietzsche zitiert I. Korinther 1, 20 ff. als Zeugnis allerersten Ranges für die Psychologie jeder Tschandala-Moral.

Nietzsche und Weber übernehmen, der eine stillschweigend, der andere ausdrücklich, Tolstojs Anschauungen über das Christentum (Widersteht nicht dem Übel, Matth. 5, 39), wobei Nietzsche *und* Weber die absolute Ethik der Bergpredigt als Möglichkeit privaten Daseins anerkennen, aber als Leitfaden einer gesellschaftlichen Existenz verwerfen.

„Das Christentum ist möglich als *privateste* Daseinsform; es setzt eine enge, abgezogene, vollkommen unpolitische Gesellschaft voraus, – es gehört ins Konventikel... Das Christentum ist jeden Augenblick noch möglich... Das Christentum ist eine *Praxis*, keine Glaubenslehre. Es sagt uns, wie wir handeln, nicht was wir glauben sollen... Wer jetzt sagte, „ich will nicht Soldat sein“, „ich kümmere mich nicht um die Gerichte“, „die Dienste der Polizei werden von mir nicht in Anspruch genommen“, „ich will nichts tun, was den Frieden in mir selbst stört: und wenn ich daran leiden muß, nichts wird mehr mir den Frieden erhalten als Leiden“ – der wäre Christ' (Wille zur Macht, Aph. 211/12).

Genauso hat Weber die Alternative zwischen christlicher und politischer Existenz gestellt:

„Mit der Bergpredigt – gemeint ist: die absolute Ethik des Evangeliums – ist es eine ernstere Sache, als die glauben, die diese Gebote heute gern zitieren. Mit ihr ist nicht zu spaßen. Von ihr gilt, was man von der Kausalität in der Wissenschaft gesagt hat: sie ist kein Fiaker, den man beliebig halten lassen kann, um nach Befinden ein- und auszusteigen. Sondern: ganz *oder* gar nicht, *das* gerade ist ihr Sinn, wenn etwas anderes als Trivialitäten herauskommen soll... Eine Ethik der Würdelosigkeit – außer: für einen Heiligen. Das ist es: man muß ein Heiliger sein *in allem*, zum mindestens dem Wollen nach, muß leben wie Jesus, die Apostel, der heilige Franz und seinesgleichen, *dann* ist diese Ethik sinnvoll und Ausdruck einer Würde. *Sonst nicht*. Denn wenn es in Konsequenz der akomistischen Liebesethik heißt: „dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt“, – so gilt für den Politiker umgekehrt der Satz: du *sollst* dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst – bist du für seine Überhandnahme *verantwortlich*' (Gesammelte polit. Schriften, Tübingen 1921, S. 440).

Nietzsche hat den Begriff ‚Tschandala‘, wie Weber den Begriff ‚Paria‘, auf die spätjüdische und frühchristliche Gesellschaft übertragen. Nietzsche vermutet in den ‚Priestern‘ die Elite der Tschandala, während Weber auf die ‚Propheten‘ hinweist, die als ‚Demagogen und Publizisten‘ (S. 288 f.) jene Umwertung der Werte vorbereitet haben:

„Die Propheten sind ihrer ständischen Herkunft nach uneinheitlich. Es ist gar keine Rede davon, daß sie vorwiegend proletarischen oder auch nur negativ privilegierten oder bildungslosen Schichten entstammten. Erst recht

nicht wurde ihre sozialetische Stellungnahme durch ihre persönliche Abstammung bestimmt. Denn sie war durchaus einheitlich trotz sehr verschiedener sozialer Herkunft. Durchweg vertraten sie leidenschaftlich die sozial-ethischen Karitätsgebote der levitischen Paränese zugunsten der kleinen Leute und schleuderten ihre zornigen Flüche mit Vorliebe gegen die Großen und Reichen' (R. S. III, S. 291).

Während Nietzsche eindeutig gegen die asketischen Ideale der Tschandala-Moral Stellung bezieht, bleibt Weber zweideutig in seinem Urteil. Weber bejaht *und* verneint in einem Atem den schicksalhaften Prozeß der Rationalisierung: Der asketische Rationalismus der bürgerlich-kapitalistischen Welt, den Weber wie Nietzsche bis in seine Ursprünge in der Geschichte Israels verfolgt, hat die Welt in ein ‚stahlhartes Gehäuse‘ verwandelt. Die Geschichte des okzidentalischen Geistes, der im Geist des Kapitalismus seine Endstation erreicht hat, ist aber für Weber (gegen Hegel und Marx) keine Geschichte mit einem happy end. Unsere ganze Existenz, die politischen, technischen und wirtschaftlichen Grundbedingungen unseres Daseins, bleiben in das stahlharte Gehäuse der bürgerlich-kapitalistischen Welt gebannt.

‚Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, *oder* aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die letzten Menschen dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben!‘ (R. S. I, S. 204).

Die Marxsche Heilsprophetie einer sozialistischen ‚klassenlosen Gesellschaft‘ verdüstert sich für Weber zur Prognose der kommenden mechanisierten ‚Versteinerung‘ der Gesellschaft, für die er Nietzsches Vision vom letzten Menschen zitierte. Mit Nietzsche erwägt Weber, ob am Ende dieses Verfalles, im Gegenstoß, ‚ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken oder Ideale‘, stehen werden. Gegen die Idiosynkrasien Nietzsches, besonders aber gegen seine zeitgenössischen Nietzschelinge steht Weber in seiner Abscheu vor ‚monumentaler‘ Geschichtsschreibung und Kunstgesinnung, in seinem Ekel vor ergrübelter religiöser Neubildung, ‚ohne neue, echte Prophetie‘, die nur ‚jämmerliche Mißgebilde‘ zeitigen können. Ihm galt nur, wie Spengler, dies Schicksal der Zeit ‚männlich‘ zu ertragen. Und die einzige

Tugend, die er mit Nietzsche in diesem nihilistischen Interim gelten läßt, ist:

„... schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit. Sie aber gebietet nur, festzustellen, daß heute für alle jene vielen, die auf neue Propheten und Heilande harren, die Lage die gleiche ist, wie sie aus jenem schönen, unter die Jesaja-Orakel aufgenommenen edomitischen Wächterlied in der Exilzeit klingt: „Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: Wächter, wie lang noch die Nacht? Der Wächter spricht: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt ein andermal wieder.“ Das Volk, dem das gesagt wurde, hat gefragt und geharrt durch weit mehr als zwei Jahrtausende, und wir kennen sein erschütterndes Schicksal. Daraus wollen wir die Lehre ziehen: daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen: an unsere Arbeit gehen und der ‚Forderung des Tages‘ gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält‘ (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1951, S. 597).

Noch in diesem wichtigsten Bekenntnis Webers, am Ende von ‚Wissenschaft als Beruf‘ wird das erschütternde Schicksal des jüdischen Volkes beschworen, dessen Geschichte, ihre Stärke und Schwäche, sich auf die messianische Hoffnung bezieht. Sie wird aber als ein warnendes Exempel aufgestellt, daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist.“

Prof. *Maier* ergänzte diese Ausführungen in seinem *Korreferat* mit einigen Bemerkungen über Max Webers Arbeiten über „Das antike Judentum“²:

„Unlike Werner Sombarts ‚The Jews and Modern Capitalism‘, which dealt with a limited aspect of Judaism only, namely as one of the allegedly necessary and sufficient conditions for the emergence of modern capitalism, Max Weber aimed at an all-round sociological analysis of Judaism. His writings on ancient Judaism formed volume three of his ‚Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie‘, published in 1921, shortly after his death. After more than forty years they are still as rich and suggestive as when they first saw the light of day. This is all the more remarkable in view of the fact that Weber knew most sources only in translation and relied heavily on secondary literature. His chief interest was in the emergence of postexilic Judaism,

² Die folgenden Zitate entstammen der englischen Übersetzung von *Hans H. Gerth* and *Don Martindale*, *Ancient Judaism*, Glencoe/Illinois 1952.

or in his own words: 'How did Jewry develop into a pariah people with highly specific peculiarities?'

It was Weber's aim to proceed from an analysis of ancient Judaism to an investigation of Diaspora Judaism. Alas, his sociology of the Jews remained incomplete. As with his attempts on early Christianity and Islamism, death prevented him from rounding off his studies of Judaism with an analysis of the Psalms, the Book of Job and Talmudic Jewry. What we possess are two essays, 'The Israelite Confederacy and Yahweh' and 'The Emergence of the Jewish Pariah People', supplemented by a short piece on 'The Pharisees', which make up the present volume. To be sure, there are various references to Jewry and Judaism in Weber's other works, especially in 'Wirtschaft und Gesellschaft', to permit at least an inkling of his thinking on Diaspora Jewry. They are not, however, an adequate substitute for what is missing in his sociology of the Jews.

To Max Weber, the postexilic Jews are 'sociologically speaking a pariah people'. That means, he says, 'as we know from India, a guest people separated ritually, formally or *de facto*, from their social surroundings'. But he proceeds at once to point out the differences between the Jewish and Indian pariah tribes. As the first difference he lists the fact that 'Jewry was, or rather became, a pariah people *in a surrounding free of castes*'. That alone would suffice to make the use of the term in its technical sense a highly dubious one.

More important than the basic qualifications made by Max Weber himself is Salo W. Baron's reminder of the religious disparity between the Jews and their Gentile rulers: That in India it was within the same religion that the position of an inferior, unchangeable caste was determined by the dominant religious doctrine and, on the whole, accepted by the pariahs themselves; that Judaism had remained a religion with its own values and counter-values and that it had always regarded the passing of a member to another camp as a serious loss to the person concerned, rather than as a reward³. The reply that 'religious differences may sharpen the distinction between guest and host', that they 'help to maximize the social distance or mutual strangeness', completely fails to meet Baron's point⁴.

Socially, the Diaspora Jews were limited neither in their occupational choice nor in their class membership, as indeed we find them in

³ Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1937, III, 5.

⁴ Hans Gerth and Don Martindale, a.a.O., XXIV.

all layers of society. Psychologically, there is a great difference between the pariah's asquiescence in and the Jew's rejection of his degradation. Jewish separateness was interpreted in antiquity preponderantly in terms of Jewish pride and arrogance. In short, in its precise scientific meaning, the term 'pariah people' is not applicable to the Jews. As Max Weber uses it, it is at least equivocal. What is unequivocal about it is its connotation of detraction and contempt, a connotation that is not entirely absent from Weber's presentation. (I am, of course, in general agreement with the assurance that Weber was neither an antisemite nor an equally dangerous philosemite⁵, although I cannot quite understand how a *Schrulle* like philosemitism can be compared with anti-semitism and considered 'equally dangerous', especially after the historical experiences of the last thirty years.)

Max Weber is at his best when trying to show how the 'confessional' elements in prophecy blend with the separatistic ritualism of priesthood in creating the climate for an internationally settled 'guest people'. 'The new religious association', says Weber, 'by ritualistic incapsulation, could consider itself as the direct continuation of the old ritualistic folk community precisely because the prophets had offered no means for the formation of a new religious community, and because, in practice, the substance of the eschatological message consisted solely in sublimation of the traditional religion into ethical absolutism'.

In this connection Max Weber speaks of the peculiarly 'plebeian' character of the prophetic ethic. These 'demagogues', the prophets, advocated the ethic of humility and obedience. If Weber is suggesting that the prophets argued their 'social-ethical charity-commandments of the Levite exhortation' primarily for the benefit of 'the little people', the suggestion is plausible. He is also right in disputing the notion, frequently made in modern times, that the prophets were champions of democratic social ideals. The prophets were intellectuals. They demanded justice and humanity for the powerless, but their message was primarily religiously motivated. At any rate they were not democrats in the sense that they demanded the rule of the people, pronounced any sort of religious 'natural law', or advocated a right to revolution or self-help of the masses suppressed by the mighty.

It is equally plausible that the prophetic ethic of obedience and humility was peculiarly suited to the position of impotence of postexilic Jewry. There was then little room for an aristocratic ethic of proud

⁵ Ebd., XIV.

self-confidence, trust in one's own abilities and self-renown. The prophetic ethic of humility ,fitted' better. However, by subsuming it under the concept of a ,plebeian' or ,pariah people's' ethic, Max Weber brings the prophetic ethic into the neighbourhood of phenomena with which it has little in common. For ,plebeian' in Weber's sense are all those forms of ethics which satisfy the needs of socially oppressed groups or arise as the consequence of social oppression.

But does this not apply to quite different sorts of ethics? Weber refers to the figure of the suffering Servant of God as a glorification of the Jewish pariah situation. Granted the type of religiosity represented in that figure was a result of suffering, was not its function to derive religious meaning from that experience? Does not this type of religiosity and ethic differ in nature from the forms invented by oppressed groups to make the worse appear the better?

Certainly the prophetic ethic is not plebeian in the sense that it extolls the poor *per se* as the pious, or enforced subservience as virtue, or craftiness and slyness as the legitimate weapons of the powerless. Not even in its glorification of humility does it come close to that kind of ethic, as Weber often appears to suggest. On the contrary, there is an element of heroism in the prophetic ethic – a heroism that has nothing to do with ,whistling in the dark'. The conviction that they are fighting for the cause of the Lord is the source of the prophets' courage in their passionate struggle against the Israelite rulers. That conviction was alive in the struggles of the Maccabees and the wars of Bar Kochba. And may one not say with equal justice that something of that conviction was also alive in the twentieth century in the struggle for the establishment of the State of Israel, where everything else now appears to be alive – except the specific pariah ethic of humility and subservience in the face of misery, ugliness and suffering?

In times of oppression and deprivation decreed by the Lord, the prophetic ethic yields a sense of dignity and honor that is completely alien to the vulgar ,plebeian' ethic. There is, to be sure, always the danger for the former to decline into the latter, for a petty-bourgeois workaday morality to accrue to and to contaminate the religious ethic of Judaism. The particularity of the spiritual development of Judaism, however, is characterized by the tension between the powerful inwardness of its religious ethic and its emasculation in the workaday morality of a ,nonresident foreign trading people' ⁶.

⁶ *Max Weber*, *General Economic History*, transl. by Frank H. Knight, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950, S. 217.

The messianic hope of Judaism renders the world that is into something tentative and transitional. It holds that the social and political order ordained by the Lord is only to come. At times, such a view fostered an attitude of utter indifference toward the present. In the main, however, it resulted in Jewry's acquiescing in and adjusting to a world in which, in the last analysis, it was not at home. It lived in a permanent state of transition, as it were, seeking a niche in a world that shows little resemblance to the Heavenly City. The norms of legality were, therefore, its principal guides in this world.⁶

Prof. *Goldschmidt* eröffnete die *Diskussion* mit dem Hinweis auf die besonderen Schwierigkeiten einer Soziologie des Judentums in Deutschland, die gerade hier immer zugleich Analyse der gesamten Gesellschaft implizieren müsse. Die jüngste deutsche Geschichte lehre, daß der Begriff „Pariavolk“ für die Juden nicht ausschließlich im Sinne der von Weber versuchten eindeutig wissenschaftlichen Definition verstanden werden könne, da er faktisch auch ein Element sozialer Diskriminierung beinhalte. Das sei dann besonders deutlich, wenn von der Majoritätsbevölkerung als „Herrenvolk“ gesprochen werde. Hier schwingen moralische Konnotationen mit, die das Problem, wer sich 1933 bis 1945 als „Herr“ und wer als „Paria“ verhalten habe, völlig auf den Kopf stellten. Dieses Phänomen der Gefäßtheit der Juden im Angesicht des Todes und das des Versagens fast aller, die ihnen hätten beispringen müssen, verbiete eine derartige moralisierende Typenbildung. Allerdings erhebe Hannah Arendt in ihrem demnächst auch in Deutschland erscheinenden Buch „Eichmann in Jerusalem“ die Anklage gegen Angehörige des jüdischen Volkes, daß sie sich wie ein Pariavolk hätten leiten lassen, daß seine Repräsentanten zum Teil sogar mit den Mördern kooperiert hätten. Das jüdische Volk habe nicht in dem Maße widerstanden, in dem das nach ihrer Meinung möglich gewesen wäre. Mit der deutschen Ausgabe dieses umstrittenen Buches werde die heftige innerjüdische Diskussion um das Verhalten der Juden unter den Nazis demnächst auch nach Deutschland getragen werden⁷.

Prof. *Maier* bemerkte dazu einschränkend, diese Beschuldigung komme in Hannah Arendts Buch nur beiläufig vor und sie beziehe sich auch nur auf die Kriegsjahre und die Maßnahmen der „Endlösung“.

⁷ Vgl. hierzu *Hannah Arendt*, *Eichmann in Jerusalem*, New York 1963, und die Besprechung dieses Buches in: *R. Henkys* und *D. Goldschmidt*, *Die nationalsozialistischen Gewaltverbrechen*, Stuttgart und Berlin 1964, S. 364 f.

Ein solcher Vorwurf müsse im übrigen die Situation in Rechnung stellen, in der sich die Juden damals befanden.

Die anschließende Diskussion war im wesentlichen durch Beiträge von Prof. *Nelson* und Prof. *Parsons* bestimmt.

Prof. *Nelson* ging in seinen Bemerkungen davon aus, daß es seines Wissens keine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Juden und Christen im Mittelalter gebe. „There are numerous studies of Jewish communities in the West, some done by noted Christian scholars, most done by very able Jewish scholars. But characteristically studies done of Jewish communities are about Jewish communities and almost never relate to any of the problems which I am certain Max Weber would have wanted to analyse. I do not recall whether either of the features of the subject referred to his very useful sociological notions which he derived from the Roman Law, that is to say, the notions of *connexium* and *connubium*. No sociological analysis of a historical nature which dealt with the Jews and Christians in the Western world would be satisfactory which didn't put them into stable encounters with one another. May I say why I think this issue is of such incredible importance now: The story of post-exilic Jewry cannot be written except by those who know what Christianity is – medieval Christianity and Reformation Christianity. I think all of you must be aware of the fact that that sense is disappearing in our world. It is so rapidly declining that it is to be hoped that those who are truly related to Christianity will at the earliest opportunity come into contact with this subject. I would say additionally that it is hardly likely that anyone will be able to write of this era who is not in some profound way connected with what Judaism is about. May I add that the sense of this is also rapidly disappearing.

Two of my colleagues have referred to the notable volumes of Prof. S. W. Baron. His book was written against what he described as the tragic view of Jewish history, and he wished to show that one could only hope to understand it by seeing Jewish history in relation to the general history of society. The idea was a very good one, but it cannot be accomplished if one's assumptions are altogether of a secular and, in my view, somewhat nonhistorical nature. I absolutely deny that it is possible to understand the relations of post-exilic Jewry with the Western world by pointing simply to the fact that they were a minority and underwent many of the deprivations of ordinary minorities. May

I also add that it is totally and absolutely false to say that any occupation was open to them. May I remind to ever believe that almost all occupations of any consequence in the Middle Ages were so thoroughly connected with the Christian religion, that the entire guild structure was so completely religious through and through that it is totally inconceivable.

I would also like to speak of a research of my own which runs into connection with this issue. I had occasion some years ago to study the itinerary of the idea of usury, and as you perhaps know Weber refers to this in his General Economic History in a most powerful passage, in which he refers to the Deuteronomic 23; 19–20: ‚Thy shalt not take usury from thy brother‘. And the suggestion is then that you may take it from a hostile alien enemy, but from another. Now, as we know, Weber did not himself believe that the understanding of the Protestant Ethic was really to be derived by studying the history of the idea of usury. Nor do I believe this. But it is of great importance that there was this double notion in Deuteronomium; and as you know, Christianity was committed if anything to universalism, and this encounter between this brother-other-ethics and universalism was one of the most impressive in the whole history of the Western world. It is simply not to be imagined for a second that either Jew or Christian throughout the medieval period related to this issue purely in economic terms. This is a completely false sense of the matter in my view!“

Prof. *Maier* wollte die Baronsche Arbeit etwas anders interpretiert sehen: Er sei überzeugt, daß man die Geschichte des Judentums genauso säkular verstehen könne – und das habe Prof. Baron versucht darzustellen –, wie man die Geschichte jedes anderen Volkes mit säkularen Begriffen studieren könne. Allerdings seien zusätzlich gewisse theologische und religionsphilosophische Momente zu berücksichtigen.

Prof. *Parsons* wies in seinem Beitrag auf einen in der Diskussion bisher nicht erwähnten Aspekt des Weberschen Paria-Begriffs hin: „One of the principal criteria of the Pariah group is its separation by ritual barrier. This distinguishes it from a class in the ordinary sense, which is not separated. I myself do not think that Baron fully refuted Weber on this whole point. Very far from it! I think there is a valid comparison with the Indian caste. It does not concern higher or lower status as such, it concerns ritual exclusion. This is independent of whether the exclusion is willed more on one side or on the other. Weber was

quite right that the Jewish case was one to a very large extent of self exclusion rather than imposed exclusion by gentile. The Book of Daniel for example is an excellent testimony to that. Daniel was a hero to the Jews because he refused the opportunity to become a Babylonian under the most advantageous circumstances. This phenomenon is by no means gone from the world. We find it at many points. You are of course aware of the extent to which the color problem has become very acute indeed in the United States. We have a long history – I think on the whole an extraordinarily successful history of the absorption of disadvantaged groups who have gone through periods of being discriminated again. This includes the Jews to a large extent. And there is a particular resistance to the absorption of the negroes which generates high emotional excitement. I think in the next year or two we are likely to see more rather than less disturbance over this. This has ritual roots in part, which to be sure have become secularized and are now terribly visible at many points. But they relate to those aspects of religiously grounded ritual which tie in with unconscious psychological factors (i. e. unconscious in the Freudian sense). They relate to several different themes – sexuality is very much involved – the imputation of inferiority, of incapacity to perform the role of full citizen; whether this imputation be justified or not is another matter. I think it is partly because of the vicious circle. The consequences of exclusion in fact incapacitate a very large proportion of negroes for full participation. But this roots in non-rational, partly religious, partly psycho-factual attitude, and it is correct to call the American negro a Pariah group very much in Weber's sense.“

II. Im *zweiten Teil der Sitzung* wurden *moderne Probleme der Religionssoziologie* – die Säkularisierungsthese bei Max Weber sowie die wertrationalen Grundlagen des Wirtschaftsverhaltens – und die Wirkungen Max Webers auf die amerikanische Religionssoziologie behandelt.

In seinem einführenden Referat gab Prof. *Parsons* einen Überblick über die *neuere angelsächsische Literatur*, die sich an Max Webers Religionssoziologie angeschlossen hat:

„The story of the influence of Max Weber in the field of the sociology of religion in the United States is quite a complicated one. The reception and impact has been very uneven indeed. I would like to speak in

either three or four contexts; first about the impact of the study of 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism', then about certain studies which have tried to deal with the larger contexts of this and applications and developments from it in a variety of fields and in a variety of historical theories, and then something about new developments in the field of comparative study, and just a little about the organizational side.

As you perhaps know, I took on myself the responsibility of translating the essay on the Protestant Ethic into English. It was published in 1930 in England, but spread rapidly to the United States. Before that it had been known to a few historians, but I think, not more widely than that. It was a source of a great deal of controversy and evoked a great deal of highly emotional negative criticism. I would like to cite only two, an early example and a later one. First there is an Englishman named H. M. Robertson who published a book under the title 'Aspects of the Rise of Economic Individualism – A Critique of Max Weber and his School'⁸. It is rather curious because no other author than Max Weber was mentioned, but he allegedly had a school which was not even worth mentioning persons by name. This was published in the middle 1930's and alleged that Weber was completely refuted by historical evidence. The great point was that Robertson never even approached Weber's problems and never understood Weber's problems. The best single index was that there was no mention of the comparative studies of the sociology of religion, only of the Protestant Ethic. I am certain that the author never read anything else that Weber wrote except the Protestant Ethic. And he did not read that very carefully. Curiously enough Robertson's performance has been repeated very recently by a Swedish journalist who is an amateur economic historian named Kurd Samuelson, and it is even more extreme than Robertson in the same way. It claims that everything can be explained by economic interest. In this literature's severing mainly among historians over this problem, of course the name of the British economic historian R. H. Tawney should be mentioned. His book 'Religion and the Rise of Capitalism'⁹ was very widely read and cited in the United States as well as in Great Britain. In many circles the two were identified. Actually they were not basically dealing with the same problems at

⁸ H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism – A Critic of Max Weber and his School*, New York 1959.

⁹ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, London-New York 1926; Deutsche Übersetzung: Bonn 1946.

all. But Weber's scholars, I think, have been aware of this. – An interesting spot in this connection was of all things a University of Strassburg dissertation by an American, L. L. Bennion – back in the 1920's – on the Mormon sect of Utah. It was particularly interesting because Bennion was a high official of the Mormon Church. And he never pursued a sociological career but went back to Utah and became one of the very high important figures in the Mormon Church. It was done I believe under the influence of the French sociologist Maurice Halbwachs. But it stood very much isolated. I might just remark at this point that Bennion's work on Mormonism was followed up by a very notable study by Thomas O' Dea¹⁰, partly on the basis of the documentary evidence about the Sacred Writings and the theological tradition, partly by a field study of a particular Mormon community. O' Dea has not followed up the line. He is now working on extremely interesting studies on the structure of the Roman Catholic Church with special reference to the United States. He has already published a notable little book on Catholic culture called 'The American Catholic Dilemma'. He is to go next year to Columbia University on a chair of the study of religion – an interesting symptom of what has been happening in American Catholicism, I might say.

I might just mention at this point the problem of empirical studies on a more micro-social level. There is one of these which stands out, a recent book – I believe the first edition was in 1958 – by Gerhard Lenski, formerly of the University of Michigan, now at the University of North Carolina, called 'The Religious Factor'¹¹. It is very seriously influenced by Weber's problems, but it attempts for one large urban community, the city of Detroit, by a sample survey study to discriminate the social characteristics and attitudes of members of the different religious groups by careful empirical method. In a broad and very interesting way – it bears Weber's general point of view out, I think. The Protestants, compared to the Catholics and the Jews, which were the principal groups with whom comparison is possible, do stand out broadly along the line that would have been predicted by Weber's thesis as more socially noble, more interested in economic success, more interested in higher education and certain things of that sort. – We had an extremely interesting dissertation by a man named Isidor Thorner on 'Christian Science as a Variant of the Protes-

¹⁰ *Thomas Francis O'Dea, The Mormons, Chicago University Press, 1957.*

¹¹ *G. Lenski, The Religious Factor, New York 1961.*

tant Tradition'¹² which is in some respect parallel to the studies of the Mormon variant. It undoubtedly is an authentic derivative of ascetic Protestantism in Weber's sense, and this is signalized by the very high educational and economic status of members of the Christian Science Church. Another was by Benton Johnson, who made a study in North Carolina of members of a Holiness sect¹³. This is a Fundamentalist sect which is particularly marked by very strongly emotional behavior in the actual religious services. They are sometimes vulgarly known as 'The Holy Rollers'. His problem was: is this emotionalism incompatible with the view that they are in fact actuated by the same basic ethical values as the other Protestant groups which had been more central in the tradition of ascetic Protestantism? And I think he shows quite conclusively that they are, that it is not a secularized variant in the sense that the religious core has been evanished. I have just mentioned those.

Now to turn to a rather different kind of thing. There has been in – one might say – three ways a series of studies which have filled out the picture of the cultural connectedness of ascetic Protestantism with cultural phenomena and phenomena of the social structure in different directions and in different historical theories. The pioneer among these was the study of Robert Merton of the relation between Puritanism and science in seventeenth century England¹⁴. It was his doctoral dissertation. It has become quite a famous study and I would say has had a great influence. It is a very interesting case because the inspiration for it came from one of Weber's footnotes on the Protestant Ethic in which he mentioned the connection but said he could not undertake on that occasion to follow it up. Merton resolved to follow it up with very striking results. This has lead Merton into other studies of the sociology of science not specifically bearing on its relations to religion but rather to the internal structure, culturally and socially, of the scientific community. – Professor Benjamin Nelson is the next in line with his study of the history of the doctrine of usury¹⁵. And this is another line

¹² *Isidor Thorner*, *Christian Science and Ascetic Protestantism; A Study in the Sociology of Religion, Personality Type, and Social Structure*, Harvard Thesis, 1951.

¹³ *Benton Johnson*, *Do Holiness Sects Socialize in Dominant Values?*, in: *Soc. Forc.*, 39. Jg. (Mai 1961), S. 309–316.

¹⁴ *Robert Merton*, *Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England*, Bruges: The Saint Catherine Press, 1938.

¹⁵ *Benjamin Nelson*, *The Idea of Usury, From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton University Press, 1949.

that Weber rarely mentioned in the Protestant Ethic, somewhat more so in the General Economic History, but did not himself follow up. And it has proved to be an exceedingly fruitful one. It might be worthwhile to connect the Nelson study by one that is as yet unpublished but is in many respects closely related to Nelson's study though it does not cover anything like the time span in historical terms. It is a study by a man named David Little who is now on the faculty of the Yale Divinity School, the Theological Faculty of Yale. He is a theologian who has learned a great deal about both sociology and history. I am proud to say that I had a fair amount to do with advising him on his study. It is a study of the relation of Calvin's conception of order to the development of law¹⁶. He starts with an excellent critical examination of Weber's point of view on this whole range of phenomena and related literature, and unlike Samuelson and Robertson he sees Weber as a whole. Then he goes on to trace the development of the idea of order in the Puritan movement in the later sixteenth century and shows its relation to Anglicanism, then finally comes to the relation of the Common Law to the Puritan movement. Again there are hints in Weber's work about this connection, but Little, following up a few others who have done very minor studies, makes it crystal clear that the connection is fundamentally important. Perhaps one can then suggest that we are beginning to see more clearly than Weber could have seen that the movement that Weber called the 'ascetic Protestantism' was part of a much bigger picture and that the economic connection with it, on which Weber himself concentrated, the motivation to economic productivity was only part of a much bigger institutional complex which included law, science, and certain other things. Let me particularly call your attention to the importance of the relation between universalism in the problem of usury and universalism in the field of law.

Let me just mention a very interesting extension of certain of these themes by an Italian jesuit who is a candidate for doctor degree at Harvard, Father Tufari¹⁷, who has been making exceedingly interesting studies in the history of Catholic monasticism and has made very much clearer than anybody before that monasticism was the primary agent

¹⁶ *David Little*, *The Logic of Order; An Examination of the Sources of Puritan-Anglican Controversy and of their Relations to Prevailing Legal Conceptions of Corporation in the Late 16th and Early 17th Century in England*, Harvard Thesis, 1963.

¹⁷ *Father Paolo Tufari*, *A Sociological Study of Religious Orders*, Harvard Thesis, 1964.

of rationalization within the history of the Catholic Church. And he takes quite literal the statement of the monk stepping out of the monastery into the world and shows that there was a succession of approaches to ‚innerweltliche Orientierung‘ in the history of the monastic order. He himself concentrates for his purposes on St. Basil as the primary founder of communal monasticism in the church. – Now I would like to mention another still unpublished thing. The author is a South-African named Loubser¹⁸; he is an Afrikaner, and he was brought up in the deepest conservative branch of the Dutch Reformed Church in South Africa and became tremendously concerned with the problems associated with it. He has written exceedingly interesting papers about the relation between the conservative wing of Calvinism and the racial policy, both in South Africa and in the American south. It is on the basis of his studies that I think I can see some of the religious background of the Pariah status of the negroes. It is a particularly Protestant point of view which is now in process of being ‚überwunden‘, but was very deep-seated indeed. Loubser has extended his studies to the institutional development of the other side, the liberal side, which basically produced Common Law, capitalism, and science, and has completed an exceedingly interesting study which he concentrates on the development of religious freedom in Massachusetts, which was the core location for this whole development, and fills in gaps that Weber treated very sketchily; not only did he not treat the American development, but one of the most persistent criticisms of the Protestant Ethic was that he did not seem to really show how you got from the original reformers to the doctrines of the seventeenth century Puritans. Loubser takes that branch of the seventeenth century Puritans who founded New England but then traces the internal development with sociological tool from there into about the 1830’s, by which time the main development was complete. And he shows very clearly indeed that the basic American religious constitution of which the two pillars are the separation of Church and State and denominational pluralism with the implication that no denomination had civil preference over any other must be religious toleration; that these two pillars of the religious constitution are authentically grounded in positive religious attitudes at a certain level of development. They do not constitute secularization in the sense of abandoning the religious position. Any more than, abolitionism – in other words: the movement against slavery and now

¹⁸ *Johannes Loubser, Puritanism and Religious Liberty: Change in the Normative Order in Massachusetts, 1630–1850, Harvard Thesis, 1964.*

against racial segregation and discrimination – constitutes abandonment of real Calvinism unless you regard the most conservative wing of the Calvinistic movement to be the only real Calvinism. – Now, somewhat related to this is a study which Norman Birnbaum has been working on for some time of the other side of the picture, the economic and political and social conditions of the German Reformation¹⁹.

I would like to say finally a little something about a revival and an extension of interests in the comparative fields. What I have been talking about so far has been only either studies of the contemporary scene or of its own historical background. There are three pre-eminent names so far, but I think there will be more before very long.

There is a psychologist, David McClelland, who came into a Weberian point of view from studies of the motivation for achievement and conceived the idea of studying it cross-culturally and historically. He and a group of associates have carried out a very extensive series of study, the first major phase of which has been published in a book with the title 'The Achieving Society'²⁰; basically the groundwork of need achievement (which is McClelland's term) is the kind of attitude that Weber characterizes in the Protestant Ethic. Now he finds it present in many different societies to many varying degrees. He has attempted to use technical psychological procedures to assess the prevalence and strength of need achievement. He has been criticized notably in a careful review article by S. N. Eisenstadt²¹ of the Hebrew University for his neglect of the sociological aspect, and I think Eisenstadt is quite right and correct in this. Nevertheless, to have rocked this to the level of the individual personality and begun to study it by technical psychological procedures in cross-cultural perspective is a very big step ahead. Clifford Geertz, now professor of anthropology at the University of Chicago, has particularly worked on the religion of South East Asia and Indonesia. He has written a book called 'The Religion of Java'²² which is a very interesting study of the partial religious syncretism of that area as between Islam, certain traditions of Hinduism, and an underlying native religious complex which I suppose some would call animistic (that's the residual term), and the relations of this

¹⁹ *Norman Birnbaum, Social Structure and the German Reformation, Harvard Thesis, 1958.*

²⁰ *David C. McClelland, The Achieving Society, Van Nostrand, 1961.*

²¹ *S. N. Eisenstadt, The Political Systems of Empires, Glencoe: The Free Press, 1963.*

²² *Clifford Geertz, The Religion of Java, Glencoe 1960.*

to the social organization. But Geertz has extended this more intensive work into a much broader range of comparative interests and is working as a member of a group studying new nations at the University of Chicago, who are supplementing each other a great deal. – Finally the last of these is Robert Bellah who I think among the younger generation of Americans – so far as I know anywhere – is coming closest to working on Weber's grand plan of comparative studies. He is a sociologist now at Harvard, who has set himself the task of learning all the principal languages in which the history and the documents of the principal world religions have been written. He is a fully competent expert in Japanese, in language, history, and culture; a somewhat less competent one in Chinese matters; a very competent one in Islamic matters – including full mastery of all those languages. So far he has published only one major book on religion in Japan in the Tokugawa period²³, which has received a great deal of attention; I am told that it is considered by leading Japanese scholars to be the most important thing written about Japan by a non-Japanese in a generation. He is working now mainly on China and has published a few brief articles. Within the last year e. g. he conducted a brief survey in an article of the problem of the application of Weber's Protestant Ethic theory to non-Christian religious traditions, notably in Asia.

Let me mention finally only one other name, whose work is only partly influenced by Weber but extremely relevant to these problems. That is Will Herberg. An interesting commentary on the state of religion in the United States is that Herberg is a practising religious Jew who teaches in a Methodist Theological Seminary, and there seems to be no trouble about it at all. At any rate. Herberg has written a book under the title ,Catholic, Protestant, Jew'²⁴ which is by far the best investigation of the relations of these groups and shows that in the last generation they have attained a level of integration which I think in the early part of this century – in Weber's time-would not have been thought to be possible by anyone.“

Dr. Rendtorff beschäftigte sich in seinem anschließenden Referat mit der *Säkularisierungsthese bei Max Weber* und ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Religionssoziologie.

²³ R. N. Bellah, Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan, Glencoe 1957.

²⁴ W. Herberg, Protestant, Catholic, Jew, New York 1956; überarbeitete und ergänzte Auflage, New York 1960.

Nach Auffassung des Referenten hat der Säkularisierungsbegriff den aufdringlichen Effekt, die gegenwärtige Soziologie der Religion in der modernen Gesellschaft von vornherein in ein Schema des Geschichtsablaufs hineinzustellen, das keine neuen Aspekte der Religionssoziologie zuzulassen scheint, weil ihr Gegenstand schon immer in einem pointierten Sinne in die Vorgeschichte der modernen Gesellschaft verlegt und vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des noch wirkenden Restes formulierbar zu sein scheint.

Dr. Rendtorff führte diesen Gedanken weiter aus:

„Die einzige Variationsmöglichkeit, die sich dabei ergibt, folgt aus der Zweideutigkeit des Säkularisierungsbegriffs selber. Dieser hat seit seiner Übertragung aus der kirchenrechtlich-politischen in die allgemein geistes- und sozialgeschichtliche Sphäre immer einer durchaus gegensätzlichen Aneignung offengestanden. Der Begriff der Säkularisierung ist weniger wegen der darin zusammengefaßten Phänomene widersprüchlich als wegen der Möglichkeit, zu ihnen gegensätzlich Stellung zu nehmen.

Die Beziehung des Begriffs auf Max Webers Religionssoziologie macht deshalb schon eine Interpretation seiner Absichten notwendig im Zusammenhang einer allgemeineren Erfahrung über die Religion in der modernen Gesellschaft. Denn bekanntlich hat Max Weber den Säkularisierungsbegriff kaum ausdrücklich verwandt; das gleiche gilt von den Arbeiten von Ernst Troeltsch, die hier ebenfalls zu nennen sind. Die Genealogie der modernen Gesellschaft wurde von ihnen wie auch von Sombart, Tönnies, Scheler als religionssoziologisches Problem erkannt, aber eine eindeutige Festlegung des Säkularisierungsbegriffes haben sie gerade nicht unternommen. In historischen Analysen unternimmt es Weber, seine Zeitgenossen daran zu erinnern, welche außerordentliche Bedeutung religiöse Motive auf die Gestaltung einer ‚materiellen Kultur‘ zu haben vermögen. Weber hat sich selbst alsbald gegen das Mißverständnis schützen müssen, er wolle die kapitalistische Gesellschaft statt aus ökonomisch-soziologischen nun schlichtweg aus religiösen Ursachen hervorgegangen behaupten – ein Argument der Kritiker, das die Neigung des Zeitbewußtseins, derartige Alternativen zu bilden, hinreichend beleuchtet. Statt nun die Säkularisierungsthese als Erklärung eines Wandlungsprozesses, auch schon als dessen Ergebnis so oder so in Anspruch zu nehmen, dient die religionssoziologische Analyse als historische einem differenzierteren Verständnis der gegenwärtigen Gesellschaft, die scheinbare Selbstverständlichkeit wieder zu verflüssigen vermag.

So kann sich die Säkularisierungsthese als Erklärung eines Wandlungsprozesses zwar hinsichtlich des historisch-soziologischen Materials auf Max Weber wie auf keinen anderen berufen, aber doch nur in einem obenauf liegenden Sinne, nicht dagegen, wenn diesem Prozeß dabei der Charakter einer Endgültigkeit verliehen wird, weil er nun einmal stattgefunden hat. Die Arbeiten von Max Weber erstreben eine solche Differenzierung, die in der Verwissenschaftlichung einer weltanschaulich sich aufdrängenden Problematik besteht.

Der Grund aber für diese Verwissenschaftlichung der religiösen Herkunft der modernen Gesellschaft wird dort sichtbar, wo man sieht, daß sie bei Weber auch als Instrument einer gewissen Distanzierung von einer direkten Übernahme des Erbes der kapitalistischen Gesellschaft verstanden werden kann. Die Anerkennung der Realität der modernen Gesellschaft ist bei Weber, anders als im Fortschrittsbewußtsein des Positivismus, keine ungeteilte. Würde man den Säkularisierungsbegriff für diesen Sachverhalt verwenden, so trüge er bei Max Weber durchaus jene Züge, die ihm immer wieder den Charakter eines Schicksals beigelegt haben, das der moderne Mensch zu erleiden hat. Es fehlen jedoch alle Konsequenzen in der Richtung, die die theologische und kulturelle Zeitkritik aus dieser Erfahrung zu ziehen pflegt. Man muß deshalb fragen, welche Bedeutung der religionssoziologischen Aufarbeitung der Genealogie des Kapitalismus unter diesen Bedingungen zukommt. Die Religionssoziologie bringt als Geschichte der Entstehung dieser Gesellschaft solche Gesichtspunkte ins Spiel, die es zumindest als möglich erweisen, daß auch andere als die gegenwärtig unentrinnbaren ökonomischen Bedingungen des siegreichen Kapitalismus gesamtgesellschaftlich wirksam sein können. Jedoch: Anders als im historischen Rückgriff ist bei Weber wie auch bei Troeltsch eine die Religion ausschließende materiale Soziologie der Gesellschaft offenbar nicht möglich; der Stoff für eine solche Soziologie muß der Vergangenheit entnommen werden. Im übrigen bleibt das Postulat möglich, daß ‚neue Propheten‘ oder eine ‚Wiedergeburt alter Ideen‘ prinzipiell nicht ausgeschlossen werden können. Wird mit diesem Postulat der Bereich des wissenschaftlich Erweisbaren überschritten, so muß sich die Übereinstimmung mit der Gegenwart, die zugleich auf die Distanz zu ihr reflektiert, allein in der Strenge des wissenschaftlich-methodischen Vorgehens bewähren. Die Bedeutung der Religionssoziologie Max Webers ist insofern identisch mit der seines Wissenschaftsbegriffs überhaupt. Es wird damit zugleich verständlich, warum Weber kein eigenes Interesse an dem Säkularisierungsbegriff haben konnte, weil dieser die Endgültigkeit eines Wand-

lungsprozesses suggeriert, von der die wissenschaftliche Arbeit gerade befreit. Die Religionssoziologie ist damit aus jeder Alternative von Religion und moderner Gesellschaft herausgenommen, ihr Stoff aber ist bei Weber zunächst nur als historischer erkennbar. Der Übergang in eine strukturelle und vergleichende Typologie ist als weiterer Schritt unter dieser eben genannten Voraussetzung zumindest verständlich. Weiter ergibt sich dann aber, daß die Religionssoziologie der Folgezeit nur insoweit in der Konsequenz Max Webers steht, als sie sich nicht auf die Religion beschränkt, sondern ihrerseits die Soziologie der Gesellschaft überhaupt zum Thema hat.

Überblickt man von da aus die neueste Entwicklung der Religionssoziologie in Deutschland, so wird man zwar nicht ohne Recht sagen können, daß deren Wiederbeginn nach dem letzten Kriege als Kirchensoziologie wie als Soziologie religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen sicher unbefriedigend ist. Soviel das heute bereits beklagt wird, so wichtig ist es doch, sich über die Gründe Rechenschaft abzulegen, die dazu geführt haben. Die religionssoziologische Forschung als Genealogie der modernen Gesellschaft wird ja grundsätzlich zu keinen wesentlich anderen Ergebnissen kommen, als dies bei Weber und Troeltsch der Fall war. Umstellungen auf diesem Gebiet stammen aus theologischen oder geschichtsphilosophischen Entwürfen, wie überhaupt die Aktualität des Säkularisierungsbegriffs vor allem den nicht ausweisbaren Willen bezeugt, die Übereinstimmung mit der Zeit global zu bejahen oder zu verwerfen. Die Impulse, die davon ausgehen, sind nicht prinzipiell zu diskreditieren, weil sie ein Interesse formulieren, ohne das auch die Religionssoziologie kaum vorstellbar ist. Der Stoff einer gegenwärtigen Religionssoziologie kann dagegen gerade auf dem Boden der nun schon klassisch genannten Epoche Webers zunächst nurmehr der der ausdrücklichen Religion sein, deren Kristallisation das ist, was man etwas unglücklich als organisierte Religion zu bezeichnen pflegt. Das Postulat dagegen, es gebe eine bisher wissenschaftlich nicht hinreichend honorierte ‚neue Religion‘, führt jene Alternative aufs neue ein, die jetzt aus den schmalen Ergebnissen der Kirchensoziologie die Folgen zieht, damit sei schon alles gesagt, was über die dieser Gesellschaft geschichtlich zugehörige Religion auszumachen sei. Allerdings liegt es dann in der Konsequenz der Religionssoziologie, die Soziologie der Kirchen und Gruppen etc. nur als Beziehungsgrößen zu verwenden, von denen ausgehend die Religionssoziologie sich jener weiteren und umfassenderen Aspekte empirisch versichern kann, die in der gesamtgesellschaftlichen Relevanz der Religionssoziologie potentiell angelegt sind. Das

ist allerdings nur denkbar, wenn die Religionssoziologie nicht nur eine spezielle Fachrichtung der Soziologie, die ihr Wesen in Fachgruppen treibt, ist, sondern – wie bei Weber und Troeltsch – ein Aspekt von Soziologie überhaupt.“

Zum Abschluß der Veranstaltung des Fachausschusses für Religionssoziologie referierte Prof. *Fürstenberg* über die *wertrationalen Grundlagen des Wirtschaftsverhaltens*.

Er betonte, es müsse als bleibendes Verdienst Max Webers angesehen werden, durch seine historisch-soziologischen Untersuchungen die Daseinsbereiche Religion und Wirtschaft in einen direkten Beziehungszusammenhang gebracht zu haben. Dieser Problemansatz lasse sich aber durch Ausdeutung des Beziehungszusammenhangs in eine eindeutig determinierte Kausalbeziehung ebenso leicht ideologisieren wie durch seinen Einbau in ein von geschichtsphilosophischen Prämissen bestimmtes Schema des sozialen Wandels. Es scheine, als ob gerade diese Möglichkeiten oder auch deren Abwehr die Forschung, zumindest die Veröffentlichungen, in der Nachfolge Max Webers stark beeinflusst hätten. Demgegenüber sei einmal zu fragen, was denn Webers Forschungsansatz für die gegenwärtige Religionssoziologie bedeuten könne.

Von dieser Frage ausgehend, fuhr der Referent fort: „Überall dort, wo sich die Religionssoziologie von der traditionellen historisch-systematischen Arbeitsweise ebenso emanzipiert hat wie von dem einseitig kirchensoziologischen Interesse der großen Konfessionen, gewinnt die Frage nach den nicht kirchlich sanktionierten Formen moderner Religiosität, eventuell auch der Diesseits-Religiosität, sowie die Frage nach den Beziehungen zwischen diesen Verhaltensdeterminanten und bestimmten sozialen Erscheinungen der Gesellschaft besondere Bedeutung. In diesem Zusammenhang kann nun Max Webers Frage nach den wertrationalen Grundlagen rein säkularer, z. B. wirtschaftlicher Verhaltensweisen äußerst lehrreich sein. Wenn im Frühkapitalismus religiöse Grundeinstellungen die Mentalität des wirtschaftenden Menschen geprägt haben, dann ist die Frage durchaus sinnvoll, wodurch denn im Spätkapitalismus – um bei dieser Nomenklatur zu bleiben – die Mentalität des Wirtschaftssubjekts geprägt werde und inwiefern hierbei wertrationale Vorstellungen eine Rolle spielen. Die auf der Prämisse der reinen Zweckrationalität aufbauenden Ergebnisse der Wirtschaftswissenschaften hinsichtlich des optimalen, in der Regel gewinnmaximierenden Verhaltens im Wirtschaftsablauf beruhen ja auf keiner Analyse des tatsächlichen Wirtschaftsverhaltens, sondern auf

Modellbetrachtungen, die Anleitungen zum richtigen Handeln liefern sollen. Ebensovienig wie sich aus den Ergebnissen rein wirtschaftstheoretischer Analysen etwas über die Beweggründe des wirtschaftenden Menschen aussagen läßt, können aber auch die Soziallehren der großen Konfessionen heute als Richtmaße des tatsächlichen Wirtschaftsverhaltens vorausgesetzt werden. Es bleibt also die Aufgabe, empirisch festzustellen, ob es Grundüberzeugungen mit Glaubenscharakter im Sinne fragloser Hinnahme und außerempirischer Rechtfertigungsmöglichkeit gibt, die sich auf das Wirtschaftsverhalten auswirken. Ansätze hierfür bieten folgende für das Wirtschaftsverhalten bedeutsame Grundeinstellungen:

1. die jeweilige Arbeits- und Berufsauffassung, wobei Art und Intensität ethischer Überzeugungen bzw. deren Fehlen aufzuzeigen wären;
2. die anerkannten Maßstäbe für die Bewertung wirtschaftlicher Tätigkeit. Hierzu gehören auch alle Zielvorstellungen, die die Verwendung wirtschaftlicher Mittel beeinflussen;
3. die Grundeinstellungen zur Frage der Rechtfertigung wirtschaftlichen Verhaltens. Durch welche objektiven Normen bzw. welche subjektiven Überzeugungen wird es sanktioniert?

Eine derartige Untersuchung könnte zu dem Ergebnis kommen, die Menschen ließen sich in ihren Wirtschaftsentscheidungen in der Regel von der immanenten Sachlogik ihres jeweiligen Tätigkeitsfeldes leiten und wertrationale Vorstellungen spielten allenfalls die Rolle eines Residualfaktors. Dann bliebe aber noch die Frage offen, ob es nicht sogar auf überindividueller Ebene institutionalisierte wertrationale Verhaltensmaximen gibt, die erst eine Koordinierung der Aktivitäten in Teilbereichen ermöglichen. Hierbei wäre z. B. an so komplexe wertrationale Vorstellungsgebilde zu denken wie ‚Vorrang des Wettbewerbs‘, ‚Erhöhung des Lebensstandards‘, ‚Primat der Produktivitätssteigerung‘, ‚Primat des Allgemeinwohls‘, ‚Stabilisierung von Lebenslagen durch Subventionen‘ usw.“.

Prof. Fürstenberg schloß mit der Bemerkung, es bleibe Max Webers Vermächtnis, in der Weite seiner Fragestellung am Beispiel der Beziehungen zwischen Protestantismus und Kapitalismus die Bedeutung religionssoziologischer Forschung für eine Theorie der Gesamtgesellschaft aufgezeigt zu haben. Es sei an der Zeit, sich wieder stärker auf dieses Vermächtnis zu besinnen, um nicht zuletzt auf diese Weise zur Vertiefung der Bindungen zwischen Religionssoziologie und allgemeiner Soziologie, insbesondere aber zu besseren Kenntnis der wertrationalen Grundlagen unserer Gesellschaft beizutragen.

DIETRICH GOLDSCHMIDT