

# Die Einheit der Differenz

*Klaus Lichtblau*

## ***Die Einheit der Differenz. Georg Simmel und Ernst Troeltsch als Religionssoziologen***

*Besprechungssessay zu: Volkhard Krech, Georg Simmels Religionstheorie (= Religion und Aufklärung, Band 4). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1998, 306 S.*

*Friedemann Voigt, "Die Tragödie des Reiches Gottes?" Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels (= Troeltsch-Studien, Band 10). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, 330 S.*

Ähnlich wie die Kulturosoziologie hat auch die Religionssoziologie in den letzten Jahren eine bemerkenswerte Renaissance erfahren. In beiden Fällen findet dabei neben der Klärung der theoretischen und methodischen Grundlagen der gegenwärtigen Forschung auf diesen Gebieten zugleich eine kritische Bestandsaufnahme der jeweiligen fachgeschichtlichen Tradition zwecks Etablierung eines gewissen intellektuellen Anspruchsniveaus und der Sicherstellung der eigenen interdisziplinären Anschlußfähigkeit im Konzert der historischen Kulturwissenschaften statt. In diesem Zusammenhang sind auch zwei vor kurzem veröffentlichte Dissertationen zu sehen, die sich um eine Rekonstruktion des religionssoziologischen Beitrages von Georg Simmel und Ernst Troeltsch bemühen. Auffallend an diesen beiden neueren Publikationen ist nicht nur die hohe fachliche Versiertheit ihrer beiden Autoren, sondern auch ihre dezidiert wissenschafts- und ideengeschichtliche Herangehensweise, die von einer gewissen Unbefangenheit gegenüber der sich inzwischen fast ausschließlich als "Gegenwartswissenschaft" verstehenden soziologischen Profession zeugt. Konsequenterweise sind denn auch beide Arbeiten im engen Kontext zweier bedeutender Klassiker-Editionen entstanden: die von Volkhard Krech im Umkreis der inzwischen weit fortgeschrittenen Editionsarbeiten der Bielefelder Georg-Simmel-Forschergruppe und die von Friedemann Voigt im Kontext der langjährigen Bemühungen von Trutz Rendtorff und Friedrich Wilhelm Graf hinsichtlich der Vorbereitung einer historisch-kritischen Gesamtausgabe der Schriften von Ernst Troeltsch, von der kürzlich der erste Band erschienen ist. Während sich Krech dabei um eine Rekonstruktion der "impliziten" Religionssoziologie in Simmels Werk bemüht, wird dessen religionssoziologisches Potential bei Voigt dagegen primär aus dem Blickwinkel der Simmel-Rezeption von Ernst Troeltsch freigelegt. Inhaltlich überschneiden sich die Arbeiten zum Teil, weshalb in der vorliegenden Besprechung die mit einer immanenten Rekonstruktion von Simmels Religionsverständnis verbundenen Probleme vornehmlich am Beispiel der Arbeit von Krech aufgezeigt werden sollen, während Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels anschließend anhand der gleichnamigen Untersuchung von Voigt vorgestellt werden soll. Diese Vorgehensweise rechtfertigt sich auch insofern, als Voigt sich bei seiner eigenen Simmel-Deutung auf Vorveröffentlichungen von Krech stützen konnte, die ebenfalls Simmels Religionsverständnis zum Gegenstand haben.

Im Falle Simmels ist es eher ungewohnt, diesen auch einmal als einen religionssoziologischen "Klassiker" vorgeführt zu bekommen. Denn diesen Rang bekamen in der bisherigen Sekundärliteratur eher Autoren wie Emile Durkheim, Max Weber und Ernst Troeltsch zugesprochen, während Simmel selbst ähnlich wie Max Scheler allenfalls als Religionsphilosoph die Aufmerksamkeit auf sich lenken konnte. Simmels religionsbezügliche Arbeiten vermeiden im übrigen entweder alle disziplinspezifische Festlegungen oder geben sich bereits im Titel als Beitrag zur Erkenntnistheorie der Religion bzw. zur Religionsphilosophie zu erkennen. Nur in einem einzigen Fall hat Simmel den Status einer "Soziologie der Religion" für sich in Anspruch genommen: nämlich in einem gleichnamigen Aufsatz aus dem Jahre 1898, den er allerdings bezeichnenderweise nicht in seine "große Soziologie" von 1908 mit aufnahm,

sondern teilweise in seine 1906 separat erschienene Schrift über "Die Religion" eingearbeitet hat, die 1912 in einer überarbeiteten und erweiterten Form ihre endgültige Gestalt annahm. Bereits Ernst Troeltsch wies deshalb darauf hin, daß Simmel im Grunde genommen keine materiale Soziologie im Sinne einer eigenständigen Kultur- und Religionssoziologie vorgelegt hat und offensichtlich aus gutem Grund die Anwendung seines formalsoziologischen Untersuchungsansatzes auf solche anspruchsvolle Themenbereiche bewußt unterlassen bzw. einer eigenständigen Form der philosophischen Reflexion überlassen hat (vgl. Voigt, 56). Umso überraschender ist es, daß Krech mit seiner Dissertation den anspruchsvollen Versuch unternimmt, Simmels Schriften zur formalen Soziologie "gegen den Strich" zu lesen, um die in ihnen implizierte Religionssoziologie freizulegen (34 u. 66). Zwar erkennt auch er die Vielfalt der Perspektiven und methodischen Zugangsweisen an, mit denen Simmel das Phänomen Religion einzukreisen versucht hat, wobei Krech in biographischer Hinsicht eine Schwerpunktverschiebung innerhalb des Simmelschen Untersuchungsansatzes von der Soziologie über die "Kulturwissenschaft" bzw. Kulturphilosophie hin zur späteren Lebensphilosophie gegeben sieht (9). Gleichwohl kommt Krech im dritten Teil seiner Arbeit zu dem Ergebnis, daß es trotz der Vielheit der "Schichten", die in Simmels Analysen religiöser Phänomene Eingang gefunden haben, so etwas wie einen "systematischen Nukleus" bzw. einen "einheitlichen Fluchtpunkt" gibt und daß dieser im Grunde genommen mit Simmels "soziologischem Ansatz" identisch sei (227 u. 231). Also doch formale Soziologie als Grundlage von Simmels Religionstheorie - trotz Troeltschs Feststellung des Fehlens einer genuinen Kultur- und Religionssoziologie in Simmels Werk?

So einfach macht es sich Krech bei seiner zuweilen etwas angestrengt wirkenden Beweisführung natürlich nicht. Auch er betont eingangs ausdrücklich, daß es bei Simmel keinen exklusiven Zugang zur Analyse religiöser Sachverhalte gibt und daß insofern der Vielzahl seiner disziplinären Vorgehensweisen Rechnung zu tragen sei, die schließlich in der endgültigen Fassung seiner Monographie über "Die Religion" Eingang gefunden haben. Und überdies unterscheidet Krech auch noch zwischen einem historisch-genetischen und einem rein formalsoziologischen Untersuchungsansatz, um der Entwicklung von Simmels Soziologieverständnis angefangen mit seiner Schrift "Über soziale Differenzierung" aus dem Jahre 1890 bis hin zum Erscheinen seiner "großen Soziologie" Rechnung zu tragen. Denn ursprünglich hatte Simmel ähnlich wie Durkheim noch das Programm einer genetischen Rückführung religiöser Bewußtseinsformen auf soziale Sachverhalte verfolgt und diese in einem Analogieschlußverfahren gleichsam wissenssoziologisch miteinander in Beziehung zu setzen versucht, wobei Simmel damals allerdings noch nicht zufriedenstellend zwischen den "sozialen Formen" im allgemeinen und der "religiösen Form" im besonderen unterschied (57 ff.). Entsprechend schwankend ist deshalb zu diesem Zeitpunkt auch die Anwendung seiner Form/Inhalt-Unterscheidung auf religiöse Sachverhalte, da diese sowohl unter dem Aspekt der religiösen (Über-)Formung von sozialen Beziehungen als auch als "selbständiger Lebensinhalt" betrachtet werden (60 f.). Eine entsprechende terminologische Klärung hatte Simmel in dieser Hinsicht erst in seiner um 1900 einsetzenden "transzendentallogischen" bzw. "kulturphilosophischen Phase" erreicht, indem er nun der religiösen Sphäre ein eigenständiges, auf soziale Sachverhalte nicht mehr weiter rückführbares "Apriori" zusprach, das dieser den Status einer autonomen Wertsphäre sichern sollte. War damit definitiv klargestellt, daß die "religiöse Formung" keine "soziale Form" im formalsoziologischen Sinn darstellt, sondern ähnlich wie die Kunst und die Wissenschaft eine völlig eigenständige "Kategorie" beinhaltet, so hielt Simmel allerdings auch in dieser Phase noch an der Überzeugung fest, daß es im engeren Bereich des Sozialen dennoch so etwas wie "religiöse Halbprodukte" gibt, die deshalb als "religioid" zu bezeichnen sind, weil sie auf eine formale Analogie mit den eigentlichen religiösen Erscheinungsformen hinweisen (66).

Auf die zentrale Bedeutung dieser Analogie für Simmels Religionsverständnis wird noch einzugehen sein. Festzuhalten bleibt an dieser Stelle, daß Simmel entsprechend seiner Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Kultur strikt zwischen Religion und Religiosität unterschied, wobei erstere den institutionalisierten Bereich des religiösen Lebens, letztere dagegen die religiöse Stimmung bzw.

subjektive Frömmigkeit im Sinne eines rein innerpsychischen "Erlebnisses" bzw. Sachverhaltes kennzeichnen soll. Mit dieser für sein Religionsverständnis zentralen Gegenüberstellung hatte Simmel aber eine grundbegriffliche Unterscheidung eingeführt, die auch für seine spätere "lebensphilosophische Phase" entscheidend werden sollte. Denn fortan unterschied Simmel auch zwischen der "Kategorie" und der "Funktion" des Religiösen, was besagen soll, daß die "religiöse Funktion" bzw. das religiöse Bedürfnis auch dann noch nicht erloschen ist, wenn diesem gar keine sichtbare institutionalisierte Gestalt der Religion mehr entspricht und dieses deshalb nun in ganz anderen Gebieten wie z.B. der Kunst, der Liebe oder gar einer bestimmten Art der Stilisierung der eigenen Lebensführung in Erscheinung treten kann, was Simmel im letzteren Fall dann als das "individuelle Gesetz" dieser Art der Lebensführung zu bezeichnen pflegte. Simmels spezifisch "moderne" Antwort auf den von Nietzsche proklamierten "Tod Gottes" lief denn auch darauf hinaus, die Zukunft der Religion nicht mehr in ihren kristallisierten institutionellen Erscheinungsformen zu suchen, sondern allein noch in jener vagabundierenden subjektiven Art der Frömmigkeit, die sich prinzipiell an jedem beliebigen Lebensinhalt zu entzünden vermag. Deshalb kam Simmel gegen Ende seines eigenen Lebens auch zu dem Schluß, daß das Leben selbst im Grunde genommen zutiefst durch eine religiöse Struktur charakterisiert sei, weshalb er in diesem Zusammenhang auch von einer Religion des Lebens sprach (115 f. u. 147 ff.).

Hängen diese unterschiedlichen "Schichten" von Simmels Äußerungen über religiöse bzw. "religiöide" Sachverhalte in irgend einer ersichtlichen Weise miteinander zusammen? Und wenn ja, lassen sie sich tatsächlich auf einen systematischen - zumal soziologischen - Kern zurückführen, wie Krech dies im dritten Teil seiner Arbeit zu zeigen beabsichtigt? Krech unternimmt zu diesem Zweck den aufwendigen Versuch einer "spezifisch soziologischen Lesart" der nicht-soziologischen Texte Simmels und arbeitet dabei mit der problematischen Prämisse, "daß die Kulturwissenschaft bei Simmel zugleich auch - freilich in einem erweiterten Sinne - Soziologie ist" bzw. Simmels Soziologie eine "soziologische Kulturwissenschaft" sei (228 f. u. 242), wobei er den von Troeltsch gegebenen Hinweis, daß es sich bei Simmels religionstheoretischen Schriften im Grunde genommen um Religionspsychologie handelt, leider nicht weiter verfolgt. Eine spezifisch "religionssoziologische Perspektive" gewinne Simmel dadurch, daß er eine Analogie zwischen dem Verhältnis Individuum-Gesellschaft und Individuum-Gott herstelle, wodurch sich das dabei jeweils auftretende Spannungsverhältnis zwischen Individualismus und Universalismus als "strukturell vergleichbar" erweise (235). Die Feststellung einer solchen Analogie legt natürlich die Suche nach einem tertium comparationis nahe, das Krech in der "religiösen Kategorie" bzw. in dem religiösen Apriori gegeben sieht, das sich innerhalb der einzelnen Vergesellschaftungsprozesse als "religiöse Halbprodukte", im Bereich der Religion dagegen in Gestalt der religiösen Dogmen und Institutionen geltend macht. Einmal ausdifferenziert, wirke diese institutionelle Form der Religion dann ihrerseits auf das soziale Leben mit all seinen proto-religiösen Erscheinungsformen prägend zurück. Aufgabe der Religionssoziologie sei dabei die genetische Zurückführung des religiösen Lebens auf soziale Differenzierungsprozesse, Aufgabe der Religionsphilosophie dagegen die immanente Klärung des spezifischen Wahrheitsanspruchs von religiösen Deutungssystemen (236 ff.).

So weit, so gut. Wie weit reicht aber ein solch reduktionistisches Programm der Rückführbarkeit von spezifisch religiösen Glaubensinhalten und religiösen Formen der praktischen Lebensführung auf soziale Differenzierungsprozesse, das Simmel 1898 im Anschluß an entsprechende materialistische und positivistische Vorbilder aus dem 19. Jahrhundert aufgestellt hatte, mit der Entwicklung seiner eigenen formalen Soziologie dann jedoch nicht mehr weiter verfolgte? Seine spätere Bevorzugung einer Analyse der "Differenzierung im Nebeneinander" gegenüber der "Differenzierung im Nacheinander" war ja wohl auch der entscheidende Grund, warum er den Aufsatz über die "Soziologie der Religion" aus dem Jahre 1898 nicht in seine "große Soziologie" mit aufgenommen hatte. Und begeht man nicht eine *petitio principii*, wenn man diesen sozialen Formen, aus denen das religiöse Leben überhaupt erst abgeleitet werden soll, ihrerseits einen "religiöiden" Charakter zuspricht? Unter

solchen Voraussetzungen ist nämlich im Grunde genommen beides möglich: Ableitung des Religiösen aus dem Sozialen, und umgekehrt: Ableitung des Sozialen aus dem Religiösen! Nicht zufällig hält Kreck ja selbst Simmels Religionsphilosophie für die geheime Quelle seiner Religionssoziologie und vice versa (233 u. 250). Damit wird aber die alte Frage, wer vorher da war - das Ei oder die Henne - grundsätzlich unentscheidbar, was bekanntlich bereits Max Weber zu der kritisch gegen Simmel gerichteten Bemerkung veranlaßt hatte, daß man über solche Analogiebildungen niemals zur Feststellung von historischen Kausalbeziehungen komme, da erstere nur einen heuristischen Wert für die eigentliche kulturwissenschaftliche Forschung besäßen, das Problem der kausalen Zurechnung im übrigen aber nicht zu lösen vermögen. Vielleicht sollte man deshalb die wohl prinzipiell zum Scheitern verursachte Hypostasierung von Kausalbeziehungen auf der Grundlage von reinen Analogiebildungen vermeiden und statt dessen die Frage stellen, ob Simmel mit seiner "religioiden" Deutung des Sozialen nicht dergestalt einer Projektion verfallen ist, daß er bei dieser Interpretation ein spezifisch modernes Religionsverständnis auch auf vormoderne Phänomene übertrug und nun überall Erscheinungsformen des "Religiösen" entdeckt hatte, wobei ihm schließlich das gesamte Leben nicht nur zu einem Kunstwerk, sondern auch zu einer Religion geriet. Genau diesen Vorwurf machte Ernst Troeltsch gegenüber Simmels Religionsverständnis, das er als charakteristisch für das religiös wurzellos gewordene und insofern weltanschaulich freischwebende Literaten- und Ästhetentum der Jahrhundertwende betrachtete und zu dem er offensichtlich auch den von ihm ansonsten hoch geschätzten ewigen Berliner Privatdozenten Simmel zählte, dessen Berufung nach Heidelberg auf den vakant gewordenen Lehrstuhl von Kuno Fischer er aus genau diesem Grund mitzuunterbinden half, wie Friedemann Voigt in seiner höchst informativen Untersuchung gezeigt hat, auf die im folgenden näher einzugehen sein wird, bevor eine abschließende Beurteilung der beiden hier besprochenen Arbeiten vorgenommen werden soll.

Die sich über ein Vierteljahrhundert hinziehende Auseinandersetzung von Troeltsch mit dem Werk von Georg Simmel, dem er zahlreiche, von Voigt ausführlich dargestellte Rezensionen gewidmet hat, ist in zweierlei Hinsicht von wissenschaftsgeschichtlichem Interesse. Zum einen kommt in Troeltschs Ablehnung von Simmels Religionsverständnis ein folgenreicher Dissens über die Zukunft der Religion in der Moderne zum Ausdruck, der über das persönliche Verhältnis dieser beiden soziologischen und kulturphilosophischen Klassiker hinaus von paradigmatischer Bedeutung für die gegenwärtige religionssoziologische Forschung ist. Und zum anderen zeigt Troeltschs Auseinandersetzung mit dem von Simmel vertretenen formalsoziologischen Ansatz, den er sich schließlich für die Ausarbeitung seiner berühmten Darstellung der "Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" zu eigen gemacht hat, in welcher Weise die ursprünglich in England und Frankreich entstandene moderne Soziologie im Deutschland der Jahrhundertwende noch einmal völlig neu erfunden werden mußte, um vor dem obersten Gerichtshof eines durch die Historische Schule und den südwestdeutschen Neukantianismus geprägten kulturwissenschaftlichen Fächerkanons bestehen zu können und allmählich auch im Zweiten Deutschen Kaiserreich Eingang in die akademische Forschung und Lehre zu finden. Troeltschs Haltung in dieser fachgeschichtlich höchst spannenden Frage entspricht dabei durchaus der Position, wie sie zu dieser Zeit auch von Wilhelm Dilthey und Max Weber vertreten worden ist und kann mithin als symptomatisch für die entsprechende Einstellung der namhaftesten Vertreter der historischen Kulturwissenschaften in Deutschland gegenüber der um akademische Anerkennung ringenden sozialwissenschaftlichen Forschung der Jahrhundertwende gelten. In diesem Zusammenhang muß allerdings auf die eigentümliche Paradoxie eingegangen werden, wie es möglich war, daß Troeltsch zum einen Simmels Religionsverständnis als völlig "substanzlos" strikt ablehnte, andererseits dessen formale Soziologie zur Grundlage seines eigenen religionssoziologischen Forschungsansatzes machen konnte. Bezüglich Simmels Religionsverständnis machte Troeltsch nämlich den Einwand geltend, daß dieser mit seiner Fixierung auf die spezifisch moderne Erscheinungsform einer "subjektiven" Religiosität im Sinne einer rein persönlichen Form von Frömmigkeit die institutionelle Bedeutung der Existenz großer Volkskirchen verkenne und damit die Religion zu einem "Stimmungszustand für Ästhetiker und Literaten" individualisiere. Als Vertreter eines

"gänzlich innerlichen Spiritualismus" begreife Simmel so die Religion "rein als Zuständigkeit ohne jeden bestimmten Inhalt und Antrieb" und schließe daher auch "jede geschichtliche und kultische Beziehung" aus (37 f.). Mit seinen Analogiebildungen zwischen Gott und Gesellschaft und seinem Versuch einer genetischen Rückführung von Religion auf Soziales verkenne er überdies die Eigenständigkeit des religiösen Lebens, dessen Existenz als autonome Wertsphäre er in der Tradition der aufklärerischen Religionskritik und der westlichen, insbesondere in England und Frankreich entstandenen Soziologie radikal in Frage stelle (33 f.). Neben dem Psychologismus-Vorwurf gesellt sich bei Troeltsch mithin auch der Soziologismus-Vorwurf gegenüber Simmels Religionsverständnis, dem er nur noch den Sinn einer "Religion ohne Gott, bloße Religiosität als qualitativer Zustand" und -wissenschaftstheoretisch gewendet - eine "völlige Substanzlosigkeit des Ganzen, das Aufgehen in einem Spiel mit Formen, Gesetzen und Aprioritäten" abzugewinnen vermochte (57 u. 60). In die allgemeine Soziologenschelte Troeltschs ist Simmel jedoch nur in dem Maße miteinbezogen gewesen, als dieser den Versuch gemacht hatte, die Eigenständigkeit religiöser Phänomene zugunsten deren Rückführung auf soziale Sachverhalte radikal in Frage zu stellen. Dagegen hat Troeltsch im Laufe seiner Auseinandersetzung mit der Entwicklung von Simmels Werk, die Voigt mit großer Quellenbeherrschung auf dem neuesten Stand der Forschung minutiös rekonstruiert, dessen formalsoziologischen Untersuchungsansatz zunehmend als eine "wichtige Hilfswissenschaft für die Historie und für die Kulturphilosophie" (105) anerkannt. Seine auch heute noch aktuelle und insofern gewissen Vertretern dieser Disziplin zur Lektüre empfohlene Soziologenschelte richtete sich nämlich primär gegen eine Hypostasierung der Soziologie zu einer allumfassenden "Gesellschaftstheorie", die in der Tradition der spekulativen Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts den letztendlich zum Scheitern verurteilten Versuch einer allumfassenden Erklärung der Menschheitsgeschichte aus einem einzigen Prinzip heraus unternimmt. Ähnlich wie Georg Simmel und Max Weber vertrat Troeltsch demgegenüber eine Geschichtsauffassung, die von einer Vielzahl von autonomen Wertsphären bzw. geschichtsmächtigen Faktoren ausging und im Rahmen dieses heuristischen Bezugsmodells auch der Religion den Status einer kausalgeneetisch nicht weiter rückführbaren und insofern unabhängigen, sich primär eigengesetzlich entwickelnden Variablen zusprach.

Im Rahmen dieses Geschichtsbildes kommt den seit 1907 in Angriff genommenen und 1912 in der endgültigen monographischen Form erschienenen "Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" eine erhebliche Bedeutung zu. Unternimmt Troeltsch in dieser beeindruckenden historischen Untersuchung doch den anspruchsvollen Versuch, die "soziologische Idee" bzw. die "soziologischen Grundanschauungen des Christentums" selbst als eine die soziale und geschichtliche Realität gestaltende und überformende Kraft vorzuführen. Voigt macht in diesem Zusammenhang deutlich, daß bei dieser "Neubestimmung der Religion als Kulturmacht" nicht allein Max Webers Studien zur "protestantische Ethik" Troeltsch zu dieser monumentalen Darlegung der christlichen Soziallehren motiviert hatten, wie vielfach angenommen wird, sondern daß es in erster Linie Simmels Entwurf einer formalen Soziologie ist, den Troeltsch der Untergliederung seines umfangreichen historischen Materials zugrunde gelegt hat. Deshalb könne auch nur eine an Simmel geschulte Relektüre der "Soziallehren" Aufschluß über Troeltschs eigene religionssoziologische Forschungen geben (96 ff. u. 161 ff). Voigt verdeutlicht diesen Simmelschen Einfluß auf die "Soziallehren" insbesondere an den von Troeltsch gebrauchten soziologischen Grundbegriffen, die auf Simmels "Gruppensoziologie" und seine "Soziologie der Über- und Unterordnung" verweisen (201 ff. u. 219 ff.); ferner anhand dem für beide Autoren zentralen Spannungsverhältnis zwischen Individualismus und Universalismus, das Troeltsch zu seiner bekannten typologischen Unterscheidung zwischen Kirche, Sekte und Mystik als den grundlegenden sozialen Organisationsformen des religiösen Lebens geführt habe, wobei Voigt darauf hinweist, daß Simmels individualistisches Religionsverständnis zwar für Troeltschs Mystik-Verständnis Pate stand, aber mit diesem nicht identisch sei (184 ff. u. 222 ff.). Schließlich verweist Voigt auf die Bedeutung der Unterscheidung zwischen dyadischen und triadischen Sozialbeziehungen bei beiden Klassikern und zeigt, daß auch Troeltschs Plädoyer für eine "elastisch gemachte" Volkskirche" zumindest terminologisch in Simmels Schuld steht, da bereits Simmel das Merkmal der "Elastizität" als

charakteristisch für die soziale Struktur des Mittelstandes hervorgehoben hatte ( 268 ff. u. 289 ff.). Dagegen stehen sich Simmels individualistisches Religionsverständnis und Troeltschs Betonung der Bedeutung des Volkskirchentums unversöhnlich gegenüber und verweisen auf zwei unterschiedliche Diagnosen bezüglich der Zukunft der Religion in modernen westlichen Gesellschaften, deren prinzipielle Unvereinbarkeit Voigt ausdrücklich betont, auch wenn er in diesem Zusammenhang ähnlich wie Krech darauf verweist, daß gerade Simmels individualistisches Verständnis von Religiosität von der zeitgenössischen religionssoziologischen Forschung rezipiert und zu dem heuristischen Modell einer "vagabundierenden Religion" weiterentwickelt worden ist, während - so müßte man ergänzungshalber hinzufügen - das noch ungebrochene Vertrauen von Troeltsch in die Zukunftsfähigkeit des Volkskirchentums zumindest in bestimmten protestantischen Kreisen inzwischen doch erheblich erschüttert worden ist, was erneut auf die Aktualität der von Simmel vertretenen Position verweist (293 ff.; vgl. Krech, 252 ff.).

Gemäß der Lesart von Voigt ist also Simmel primär qua Umweg über Ernst Troeltschs "Soziallehren" als religionssoziologischer Anreger ersten Grades wiederzuentdecken; nach Krech kann ihm diese Bedeutung dagegen auch immanent abgewonnen werden, wobei die Begriffsakrobatik in Krechs Rekonstruktionsversuch Assoziationen zu entsprechend paradoxen Redefiguren innerhalb der Tradition der negativen Theologie hervorruft. Beide Arbeiten machen jedoch in sich jeweils ergänzender Weise eindrucksvoll deutlich, daß Simmels Werk nicht nur in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht, sondern gerade auch für die zeitgenössische religionssoziologische Forschung von erheblicher Bedeutung ist und daß diese Bedeutung in den nächsten Jahren aller Voraussicht nach auch noch zunehmen wird. Dazu dann möglicherweise selbst beigetragen zu haben, ist vielleicht das nicht geringe Verdienst beider hier besprochenen Arbeiten, in denen sich die langjährigen Bemühungen um eine historisch-kritische Rekonstruktion der Werke von Simmel und Troeltsch im Umkreis der einschlägigen editorischen Arbeitsgruppen auf hohem Niveau widerspiegeln. Wenn am Schluß dieser Besprechung dennoch ein kleines Fragezeichen hinter beiden Arbeiten angebracht werden soll, so betrifft dies weniger inhaltliche Fragen im engeren Sinne, sondern die terminologische Akkomodation an ein inzwischen wieder in Mode gekommenes Schlagwort, das Simmel selbst nicht verwendet hatte, weil es nicht seiner eigenen Wissenschaftsklassifikation entsprach, das aber von Krech und Voigt dennoch umstandslos auf bestimmte Teile von Simmels Werk appliziert wird: nämlich das der Kulturwissenschaft. Voigt gebraucht diesen Begriff neben der von ihm selbst neu eingeführten und für den Rezensenten nicht ganz nachvollziehbar gewordenen Unterscheidung zwischen einem "quantitativen" und einem "qualitativen" Soziologieverständnis Simmels in einem umfassenden Sinne für jene "angrenzenden Disziplinen", zu denen er auch dessen formale Soziologie zählt (108 ff. u. 119 ff.). Krech will dagegen die gesamte mittlere Werkphase Simmels, die in der bisherigen Sekundärliteratur mit den Stichwörtern "Kulturphilosophie" bzw. "Wertphilosophie" gekennzeichnet worden ist, nun unter dem unverbindlichen Terminus "Kulturwissenschaft" zusammengefaßt sehen (86 ff.). Natürlich lassen sich Begriffe, die einer anderen Wissenschaftssystematik entstammen, auch auf bestimmte Teile des Simmelschen Werkes anwenden. Nur muß dann aber auch konkret gesagt werden, in welchem Sinne hier überhaupt von einem "kulturwissenschaftlichen Ansatz" gesprochen wird. Sollte damit die von Heinrich Rickert und Wilhelm Windelband begründete und von Max Weber weiterentwickelte Variante einer strikt historischen Kulturwissenschaft gemeint sein, so kann dieser Begriff dann allerdings nicht auf Simmels formalsoziologischen Ansatz angewendet werden (was jedoch beide Simmel-Interpreten tun), da im Zentrum von Simmels Soziologie nicht das "historische Individuum", sondern in der Geschichte und Gegenwart beständig wiederkehrende generelle Formungen von Sozialbeziehungen stehen. Sollte damit dagegen eine generalisierend verfahrenende Kulturwissenschaft im Sinne der positivistischen Wissenschaftstradition des 19. Jahrhunderts gemeint sein, wie sie um die Jahrhundertwende insbesondere an der Leipziger Universität vertreten und weiterentwickelt worden ist, so lassen sich dann zwar Simmels soziologische Schriften, mit Sicherheit aber weder seine "Philosophie des Geldes" noch seine verschiedenen Beiträge zu einer Erkenntnistheorie der Historik unter einen solch

problematischen Oberbegriff subsumieren. Wie man die Sache auch dreht und wendet: in bezug auf Simmels Werk macht diese unbestimmte Art der Anwendung des Begriffs "Kulturwissenschaft" keinen Sinn, weshalb der Rezensent den beiden hier besprochenen Autoren den Rat geben möchte, in Zukunft nicht alle modischen Sottisen innerhalb des Wissenschaftsbetriebes mitzumachen, auch wenn diese in der neueren Sekundärliteratur in prominenter Weise vorgeführt werden, sondern sich auch in diesem Falle einer strikt historisch-kritischen Vorgehensweise zu bedienen und zumindest in bezug auf Simmels Werk die von ihm selbst gebrauchte Form der Wissenschaftsklassifikation und die damit verbundene Terminologie zu gebrauchen. Denn nur so kann verhindert werden, daß nicht alle strengen Unterscheidungen aufgehoben werden, die überhaupt erst einen relevanten Unterschied ausmachen, was gemäß einer uralten Unterscheidungslehre übrigens ein gangbarer Weg wäre, eines Tages auch die eigentliche "Einheit der Differenz" in den Blick zu bekommen.

In: Sociologica Internationalis 38 (2000), S. 144-151.

© 2001-2003 Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Johann Wolfgang Goethe-Universität  
Frankfurt/Main