

Schriften

Band 13: Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5

Bearbeitet von
Pierre Bourdieu, Stephan Egger, Franz Schultheis

1. Auflage 2011. Taschenbuch. 278 S. Paperback
ISBN 978 3 518 29575 5

[Weitere Fachgebiete > Ethnologie, Volkskunde, Soziologie > Diverse soziologische Themen > Religionssoziologie](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Bourdieu, Pierre
Schriften

Band 13: Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5
Herausgegeben von Franz Schultheis und Stephan Egger. Aus dem Französischen von
Andreas Pfeuffer, Hella Beister und Bernd Schwibs

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1975
978-3-518-29575-5

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1975

Pierre Bourdieu

Schriften

Herausgegeben von
Franz Schultheis und Stephan Egger

Band 13

Der Band versammelt sämtliche Schriften Pierre Bourdieus zur Soziologie des Religiösen. In seinem Zentrum steht eine große empirische Studie zur »Heiligen Familie« der französischen Amtskirche und ihrer Stellung im gesellschaftlichen Raum. Sie schließt an Bourdieus Auseinandersetzung mit Max Webers Religionssoziologie und seinen eigenen Entwurf einer Theorie des religiösen Feldes an. In der Zusammenstellung dieser Studie mit den frühen religions-theoretischen Schriften Bourdieus, die sich vor allem den »diesseitigen« Bedingungen des Glaubens widmen, wird deutlich, welches Potenzial die Bourdieusche Feldtheorie und ihre kritische Reflexion der sozialen Welt besitzt. Der Band bildet den Auftakt zu einer mehrbändigen Ausgabe der Schriften Pierre Bourdieus im *suhrkamp taschenbuch wissenschaft*.

Pierre Bourdieu (1930-2002) hatte zuletzt einen Lehrstuhl für Soziologie am Collège de France inne. Im Suhrkamp Verlag sind u. a. erschienen: *Die feinen Unterschiede* (stw 658), *Die männliche Herrschaft* (2005), *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* (stw 1695), *Soziologie ist ein Kampfsport* (fes 5).

Franz Schultheis ist Präsident der Fondation Bourdieu und Professor für Soziologie an der Universität St. Gallen. Stephan Egger ist Lehrbeauftragter am Soziologischen Seminar ebendort.

Pierre Bourdieu

Religion

Schriften zur Kulturosoziologie 5

Herausgegeben von

Franz Schultheis und Stephan Egger

Aus dem Französischen

von Andreas Pfeuffer, Hella Beister
und Bernd Schwibs

Suhrkamp

In Zusammenarbeit mit der Fondation Bourdieu
und der UVK Verlagsgesellschaft.
Die Erstübersetzungen französischer Originaltexte
wurden gefördert aus dem Nachlass der 2005
verstorbenen Soziologin Steffani Engler.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1975

Erste Auflage 2011

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29575-5

1 2 3 4 5 6 – 16 15 14 13 12 11

Inhalt

Eine Interpretation der Religion nach Max Weber	7
Genese und Struktur des religiösen Feldes	30
Die Heilige Familie.....	92
Der französische Episkopat im Feld der Macht	
Soziologie des Glaubens und der Glaube des Soziologen	225
Das Lachen der Bischöfe	231
Die Auflösung des Religiösen	243
 Nachweise	 250
Editorische Anmerkungen	252
 Stephan Egger Pierre Bourdieus Religionssoziologie Eine werkbiographische Skizze.	 257

Eine Interpretation der Religion nach Max Weber

Wenn Max Weber in seinem hartnäckigen Bemühen, die historische Wirksamkeit religiöser Überzeugungen gegenüber den reduktionistischsten Äußerungen der marxistischen Theorie zu belegen, manchmal den Charisma-Begriff etwas überbetont hat, und dies, wie bemerkt wurde, nicht ohne Anklänge an eine »heroische« Geschichtsphilosophie nach Art Carlyles, etwa dort, wo er den charismatischen Führer als die »spezifisch ›schöpferische‹ revolutionäre Macht der Geschichte« bezeichnet,¹ gab er sich doch selbst die Mittel an die Hand, um der simplifizierenden Alternative zu entgehen, deren Produkt seine am wenigsten überzeugenden Analysen sind; zum einen der Illusion absoluter Autonomie, welche die religiöse Botschaft als spontan hervorgebrachtes Produkt der Inspiration begreift, zum anderen der reduktionistischen Theorie, welche hier einfach den direkten Reflex ökonomischer und sozialer Bedingungen sieht. Er legte nämlich offen, was die beiden zueinander gegensätzlichen und dadurch komplementären Positionen gleichermaßen vergessen, nämlich die von spezialisierten Akteuren verrichtete *religiöse Arbeit*, die gegenüber externen, vor allem ökonomischen Zwängen relativ autonom und mit institutioneller oder nicht-institutioneller Macht versehen sind und mittels eines bestimmten Typus von Praktiken und Diskursen eine besondere Kategorie von Bedürfnissen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen befriedigen.

Doch um den Gedankengang Max Webers bis zum Ende weiter zu verfolgen (und dabei entschieden innerhalb der Grenzen einer wenn auch freien *Interpretation* zu bleiben), müssen zunächst noch die Schwierigkeiten behoben werden, auf die er bei seinem Versuch stößt, die »Protagonisten« religiösen Handelns, also Propheten, Zauberer und Priester zu definieren. Den Kern all dieser Schwierigkeiten, für die seine langen Aufzählungen von Ausnahmen stehen, bildet das Konzept des »Idealtypus«. Es verurteilt ihn dazu, sich entweder mit allgemeinen Definitionen von äußerster Dürftigkeit zu

1 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln und Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1964, Bd. II, S. 658.

begnügen (beispielsweise »den regelmäßigen [...] Kultusbetrieb« als Kennzeichen der Priesterschaft), oder differenzierende Charakteristika einfach anzuhäufen. Dabei gesteht er sogar ein, dass sie »nicht eindeutig feststellbar« sind, sich (selbst in separatem Zustand) nie universell auffinden lassen, und dass man die Existenz aller empirischen Zwischenstufen zwischen diesen konzeptionellen Typen hinnehmen muss, welche hauptsächlich aus einfachen Aneinanderreihungen von Unterscheidungsmerkmalen bestehen. »Der Gegensatz ist in der Realität durchaus flüssig, wie fast alle soziologischen Erscheinungen. Auch die Merkmale der begrifflichen Abgrenzung sind nicht eindeutig feststellbar. [...] Auch dieser begrifflich klare Gegensatz ist natürlich in der Realität flüssig. [...] Der Unterschied müßte qualitativ, [...] hier und dort gefunden werden.«²

Dennoch genügt es, in den letzten Zeilen eines jeden der Paragraphen des Kapitels »Typen religiöser Vergemeinschaftung« von *Wirtschaft und Gesellschaft* mehr als nur rhetorische Überleitungen zu sehen, um die Grundabsicht des Weberschen Forschungsprogramms zu erfassen.³ Am Schluss des dem Zauberer und dem Propheten gewidmeten §2 stoßen wir etwa auf folgende Stelle: »Dies setzt vielmehr der – nicht ausnahmslosen – Regel nach das Eingreifen außerpriesterlicher Mächte voraus. Einerseits eines Trägers von metaphysischen oder religiös-ethischen ›Offenbarungen‹: des Propheten. Andererseits die Mitwirkung der nicht priesterlichen Anhänger eines Kultus: der ›Laien‹. Ehe wir die Art betrachten, wie durch die Einwirkung dieser außerpriesterlichen Faktoren die Religionen nach Überwindung der überall auf der Erde sehr ähnlichen Stufen der Magie fortentwickelt werden, müssen wir gewisse typische Entwicklungstendenzen feststellen, welche durch das Vorhandensein priesterlicher Interessenten eines Kultus in Bewegung ge-

2 Bd. I, S. 335.

3 Diese Untersuchung stützt sich im Wesentlichen auf das ausdrücklich der Religion gewidmete Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* (S. 317–488) sowie auf den Abschnitt VII der Soziologie der Herrschaft mit dem Titel »Politische und hierokratische Herrschaft« (S. 874–922), also auf Texte, die zwischen 1911 und 1913 verfasst wurden; daneben werden auch nach 1918 geschriebene Texte hinzugezogen, wie etwa der §8 des Kapitels I mit dem Titel »Begriff des Kampfs« (S. 27–29) oder der §17 desselben Kapitels unter der Überschrift »Politischer Verband und hierokratischer Verband« (S. 39–43).

setzt werden.« (S. 336–337).⁴ Ebenso am Ende von §3: »Prophetie und Priestertum sind die beiden Träger der Systematisierung und Rationalisierung der religiösen Ethik. Daneben aber fällt als dritter, die Entwicklung bestimmender Faktor der Einfluß derjenigen ins Gewicht, auf welche Propheten und Priester ethisch zu wirken suchen: der ›Laien‹. Wir müssen die Art des Mit- und Gegeneinanderwirkens dieser drei Faktoren zunächst ganz allgemein in Kürze erörtern.« (S. 346). Zum Abschluss des dem Propheten gewidmeten §4 weist Weber nochmals mit Nachdruck auf die Notwendigkeit hin, die unterschiedlichen Instanzen in ihrer Interaktion zueinander zu begreifen: »Wir müssen daher die *gegenseitigen Beziehungen* von Priestern, Propheten und Nichtpriestern näher erörtern«. (S. 355). Schließlich findet sich in dem der Gemeinde gewidmeten §5 folgende Passage: »Die drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte aber, mit welchen das Priestertum sich auseinanderzusetzen hat, sind 1. Die Prophetie, – 2. Der Laientraditionalismus, – 3. Der Laienintellektualismus. Diesen Mächten gegenüber wirken sich die Notwendigkeiten und Tendenzen des priesterlichen Betriebs rein als solchem als eine ebenfalls wesentlich mitbestimmende Macht aus.« (S. 359).

Man muss diese verschiedenen Passagen nur einmal einander gegenüberstellen und ihnen so ihre volle Bedeutung geben, um daraus durch einen ersten Bruch mit der expliziten Methodologie Max Webers eine Vorstellung von den Beziehungen zwischen den religiösen Akteuren zu entwickeln, die man *interaktionistisch* (so wie man heute von *symbolischem Interaktionismus* spricht) nennen könnte. Wenn sich diese Vorstellung zwischen den Zeilen finden lässt, und zwar durch eine Lesart, die das relative Gewicht verschiebt, das der Autor den unterschiedlichen Aspekten seiner Untersuchung zuweist, dann liegt der Grund hierfür allem Anschein nach darin, dass die Denkwerkzeuge, über die Max Weber verfügte, für eine erschöpfende und systematische Bewusstmachung der Prinzipien, die er (zumindest vorübergehend) in seiner Forschung anwandte, hinderlich waren und aus diesem Grund nicht Gegenstand einer methodischen und systematischen Umsetzung werden konnten. Die Reformulierung der Weberschen Untersuchungen

4 Die ohne andere Verweise genannten Seitenzahlen beziehen sich auf *Wirtschaft und Gesellschaft*.

in der Sprache des symbolischen Interaktionismus lässt sich umso leichter und allem Anschein nach umso legitimer bewerkstelligen, als sich ja aus den theoretischen Schriften Max Webers die explizit formulierten Grundzüge einer Theorie des symbolischen Interaktionismus mühelos herausziehen lassen.

Die Untersuchung der Logiken der *Interaktionen*, die sich zwischen den in Opposition zueinander stehenden Akteuren abspielen, muss der Konstruktion der objektiven Beziehungen zwischen den *Positionen* untergeordnet werden, die von diesen Akteuren innerhalb des *religiösen Feldes* eingenommen werden, einer Struktur, welche die Formen der Interaktion wie auch die Vorstellungen bestimmt, die sich die Akteure davon machen. Da sie den Kern der Praktiken und Vorstellungen in der Logik der symbolischen Interaktion und besonders in der Vorstellung sucht, welche sich die Akteure durch Vorwegnahme oder durch Erfahrung vom Handeln anderer Akteure machen können, mit denen sie direkt konfrontiert sind, stellt die strikt »interaktionistische« Sichtweise sozialer Beziehungen zweifelsohne das tückischste unter den epistemologischen Hindernissen dar, weil sie die Konstruktion der objektiven Beziehungen zwischen den von den Akteuren in einer Interaktion eingenommenen Positionen (oder den Posten) verhindert. Sie reduziert die Relationen zwischen den Positionen auf die Ebene »intersubjektiver« und »interpersoneller« Beziehungen zwischen den Akteuren, welche diese Positionen einnehmen. Nur die Konstruktion des religiösen Feldes als Gesamtsystem der objektiven Relationen zwischen den Positionen führt uns zum Kern der direkten Interaktionen zwischen den Akteuren sowie der Strategien, die sie gegeneinander verfolgen können. Allein eine solche Konstruktion kann uns von der typisch aristotelischen Logik des *typologischen* Denkens befreien, das, weil es auf dem Primat der Substanzen über die Relationen sowie auf dem Ausklammern der historischen Einmaligkeit der unterschiedlichen Konfigurationen des religiösen Feldes und damit der objektiven Beziehungen zwischen den im religiösen Bereich konkurrierenden Protagonisten beruht, die Verschiedenheit der Varianten nur über die Aufzählung einer endlosen Reihe von Ausnahmen von »Realtypen« erfasst.

Das religiöse Interesse und seine Formen

Die sich im religiösen Feld vollziehenden symbolischen Interaktionen verdanken ihre spezifische Form der eigentümlichen Natur des *Interesses*, das dabei auf dem Spiel steht, des *religiösen Interesses* also, welches die Laien veranlasst, von den religiösen Spezialisten die Ausübung von, wie Weber schreibt, »magisch oder religiös motiviertem Handeln« zu erwarten, welches »in seinem urwüchsigen Bestande, diesseitig ausgerichtet« sowie praktisch ist und vollzogen wird, »auf daß es dir wohl ergehe und du lange lebest auf Erden«.⁵

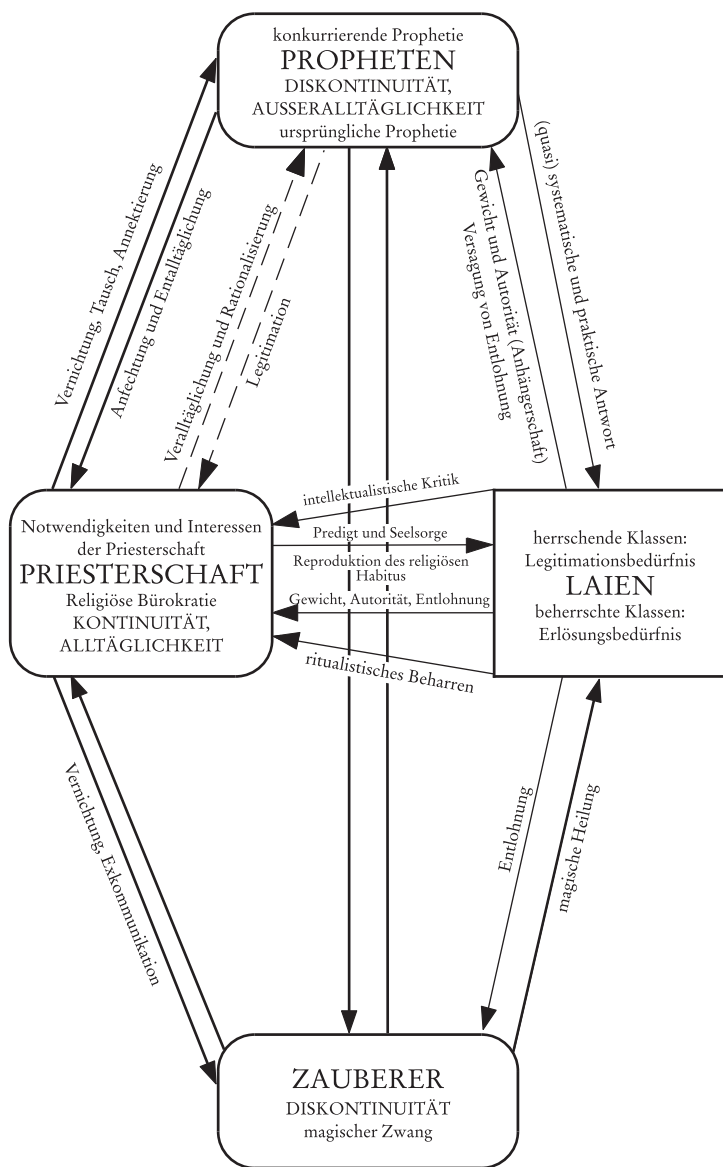
Jede Definition des religiösen Bedürfnisses bleibt notwendigerweise rudimentär und äußerst vage, solange man dieses Bedürfnis nicht hinsichtlich der unterschiedlichen Gruppen oder Klassen und der besonderen Interessenkonstellationen in der religiösen Sphäre differenziert.⁶ (Der Begriff des religiösen Bedürfnisses oder Interesses, wie es Weber definiert, ist nur mangelhaft ausgearbeitet. Da sie von den Existenzbedingungen der Akteure bestimmt sind, sind die religiösen Bedürfnisse Teil der Systeme möglicher menschlicher Dispositionen; sie sind allerdings auch in Form und Ausdrucksbedingungen vom Angebot und dem Handeln professioneller religiöser Akteure bestimmt.)

Die *magischen Interessen* unterscheiden sich von den spezifisch religiösen Interessen durch ihren *eingegrenzten* und *unmittelbaren* Charakter. Sie begegnen einem umso häufiger, je weiter man die gesellschaftliche Stufenleiter hinabsteigt, vorwiegend bei den Unterschichten, den Bauern, deren Los »stark naturgebunden, [...] sehr von organischen Prozessen und Naturereignissen abhängig und auch ökonomisch aus sich heraus [...] wenig auf *rationale Systematisierung* eingestellt« ist.⁷ Je mehr Gewicht der bäuerlichen Tradition innerhalb einer Kultur zukommt, desto stärker ist die Volksreligiosität magisch ausgerichtet. Die Bauern, die gemeinhin dem Wetterzauber und animistischer Magie oder Ritualismus verhaftet

5 In Anlehnung an den Wortlaut des Versprechens an diejenigen, die Vater und Mutter ehren, S. 317.

6 Das ist insbesondere Gegenstand von §7 (»Stände, Klassen und Religion«, S. 368–404). Eine weitere Untersuchung der Unterschiede zwischen den religiösen Interessen der Bauern und des städtischen Kleinbürgertums findet sich noch im Kapitel »Politische und hierokratische Herrschaft«, S. 893–895.

7 Meine Hervorhebung.



- objektives Tauschverhältnis: religiöse Dienstleistung gegen Macht
- - -→ objektive Konkurrenzbeziehung

sind, beschränken tendenziell ihre ethische Religiosität (Gott wie auch dem Priester gegenüber) auf eine streng formalistische Moral des *do ut des*, außer wenn ihnen Versklavung oder Proletarisierung droht (S. 368–369). Dagegen bilden die Stadt und die städtischen Berufe die besten Voraussetzungen für eine »Rationalisierung« und eine »Ethisierung« der religiösen Bedürfnisse. So beobachtet Weber: »Die ökonomische Existenz des Bürgertums ruht auf (gegenüber dem Saisoncharakter der Landarbeit) *stetiger* und – gegenüber deren Hingegebenheit an die ungewohnten und unbekannten Naturgewalten – *rationaler* (mindestens empirisch rationalisierter) Arbeit, welche den Zusammenhang von Zweck, Mittel, Erfolg oder Mißerfolg im wesentlichen übersehen und ›verständlich‹ erscheinen läßt [...].« In dem Maße, wie sich »das dadurch bedingte Maß von relativer Rationalisierung und Intellektualisierung [...] mit dem Verlust der unmittelbaren Beziehung zu der plastischen und vitalen Realität der Naturgewalten« paart, werden sie, »aus ihrer Selbstverständlichkeit gerissen [...] nun zum Problem«. »Die rationalistische, stets zur religiösen Spekulation führende Frage nach einem ›Sinn‹ des Daseins jenseits seiner selbst taucht auf. [...] und zugleich liegt bei der berufsmäßigen stetigen Art der Kundenarbeit des Handwerkers die Entfaltung des ›Pflicht- und ›Lohn-‹Begriffes als Verankerung der Lebensführung, bei der Art seiner stärker der rationalen Ordnung bedürftigen sozialen Verflochtenheit das Hineintragen moralisierender Wertungen in die Religiosität überhaupt nahe.« (S.893).⁸

Der Prozess der Ethisierung und Moralisierung, der von der Magie zur Religion hin führt oder, so man will, vom Tabu zur Sünde, hängt nicht nur von den Interessen der »zwei Protagonisten der Systematisierung und Rationalisierung, des Propheten und des Klerus« ab, sondern auch von den Wandlungen der wirtschaftlichen und sozialen Lage der Laien. Daher wird die Entwicklung zum Monotheismus Max Weber zufolge von zwei Faktoren gehemmt, einerseits den »mächtigen ideellen und materiellen Interessen der an den Kulte und Kultstätten der Einzelgötter interessierten Priesterschaften«, die also gegenüber jenem zum Verschwinden der kleinen Heilsunternehmen führenden »Konzentrationsprozess« feindselig eingestellt sind, andererseits von »den religiösen Interessen der Lai-

en an einem greifbaren, nahen, [...] vor allem: der magischen Beeinflussung zugänglichen religiösen Objekt.« (S. 332) Demgegenüber konnte der Jahwe-Kult schließlich über die im alten Palästina scheinbar vorherrschenden synkretistischen Tendenzen die Oberhand gewinnen, weil das Wirken einer ganzen Reihe gleichgelagerter Faktoren diese Hindernisse hatte aus dem Weg räumen können. Als die politische Lage immer schwieriger wurde, bewirkte dies bei den Juden, die eine zukünftige Verbesserung ihres Schicksals nicht mehr allein von ihrer Konformität gegenüber dem göttlichen Willen erwarten konnten, dass sie die unterschiedlichen traditionellen Kultformen, besonders die Orakel mit doppeldeutigen und rätselhaften Antworten, als nicht mehr zufriedenstellend ansahen. Das führte dazu, dass sich das Bedürfnis nach rationelleren Methoden der Erkenntnis des göttlichen Willens und nach Priestern, die zu ihrer Handhabung befähigt waren, bemerkbar machte. In diesem Fall fand der Konflikt zwischen der kollektiven Nachfrage – die tatsächlich mit dem objektiven Interesse der Leviten insofern zusammenfiel, als sie tendenziell alle konkurrierenden Kulte ausschloss – und den Partikularinteressen der Priester der zahlreichen privaten Heiligtümer in der zentralisierten und hierarchisierten Organisation der Priesterschaft eine Lösung. Diese sah so aus, dass die Rechte aller Priester gewahrt blieben, ohne dass sie jedoch der Errichtung eines Monopols auf den Jahwe-Kult in Jerusalem zuwiderliefen.

Von (noch als Oberbegriff definierten) spezifischen religiösen Interessen lässt sich sprechen, wenn neben der magischen Nachfrage, die zumindest in bestimmten Klassen weiterhin existiert, die Erwartung einer systematischen Botschaft aufkommt, die dem Leben einen *einheitlichen Sinn* zu verleihen vermag. Sie muss hierfür ihren bevorzugten Adressaten eine durchgehende Sicht der Welt und der menschlichen Existenz anbieten und ihnen die Mittel zur Verwirklichung der systematischen Integration ihrer alltäglichen Lebensführung an die Hand geben, und damit auch die *Rechtfertigung für ihre Existenz* in ihrer besonderen Form, also in einer *bestimmten sozialen Position*.⁹

Wenn es so etwas wie gesellschaftliche Funktionen der Religion gibt und die Religion infolgedessen der soziologischen Analyse

9 S. 385: »Jedes Erlösungsbedürfnis ist Ausdruck einer ›Not‹, und soziale oder ökonomische Gedrücktheit ist daher zwar keineswegs die ausschließliche, aber naturgemäß eine sehr wirksame Quelle seiner Entstehung«.

zugänglich ist, so erwarten die Laien von ihr nicht allein Rechtfertigungen für ihr Dasein, die sie der existentiellen Angst vor dem Ausgeliefertsein an den Zufall und vor Verlassenheit oder gar dem biologischen Elend, der Krankheit, dem Leiden und dem Tod entreißen könnten, sondern auch gesellschaftliche Rechtfertigungen dafür, eine bestimmte Position innerhalb der Sozialstruktur einzunehmen. Diese Definition der Funktion der Religion ist nur die allgemeinste Form derjenigen, mit der Max Weber implizit in seinen Untersuchungen der Weltreligionen operiert: Die symbolische Überführung des Seins in ein Sein-Sollen, welche die christliche Religion Nietzsche zufolge vollzieht,¹⁰ bildet den Kern aller sozialer Theodizeen, ob sie nun wie die *Karma*-Lehre die bestehende Ordnung direkt und unmittelbar über die Rechtfertigung der sozialen Qualität eines jeden Individuums im Kastensystem, über seinen Grad religiöser Qualifizierung innerhalb des Zyklus der Seelenwanderung rechtfertigen oder eher indirekt, wie die Jenseits-Soteriologien, die eine posthume Umkehrung dieser Ordnung versprechen. Möglich wird ihr das dadurch, dass sie die Hoffnung auf eine verkehrte Welt in Aussicht stellt, in der die Letzten die Ersten sein werden, oder indem sie im gleichen Zug die sichtbaren Stigmata wie Krankheit, Leiden, Missbildungen oder Gebrechen in Erkennungszeichen religiöser Erwähltheit verwandelt.

Insofern der Rechtfertigungsbedarf für ein Dasein in einer bestimmten gesellschaftlichen Position den Ausgangspunkt für die religiösen Interessen bildet, sind sie direkt durch die soziale Situation und die religiöse Botschaft bestimmt. Dabei vermag diejenige religiöse Botschaft am ehesten der religiösen Nachfrage einer Gruppe zu genügen und auf diese Gruppe die ihr eigene symbolische Mobilisierungsfunktion auszuüben, die ihr einen Rechtfertigungszusammenhang für ihre Existenz in einer bestimmten sozialen Position liefert. Die schon fast wunderliche Harmonie zwischen dem Inhalt der religiösen Heilsbotschaft, die sich durchzusetzen vermag, und den im strengsten Sinne weltlichen, also vor allem politischen Interessen ihrer Hauptadressaten ist eine unabdingbare Voraussetzung für ihren Erfolg. So beobachtet Max Weber beispielsweise, dass

10 Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Mercure de France, 1948 [»Zur Genealogie der Moral«, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Berlin und New York, De Gruyter, 1988]; Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 386–391 und II, S. 685.

»Begriffe wie ›Sünde‹, ›Erlösung‹, religiöse ›Demut‹ [...] dem Würdegefühl aller politisch herrschenden Schichten, vor allem aber des Kriegsadels, nicht nur fernzuliegen, sondern es direkt zu verletzen [pflegen]«. (S. 371). »Will man die Schichten, welche Träger und Propagatoren der sog. Weltreligionen waren, schlagwörtlich zusammenfassen, so sind dies für den Konfuzianismus der weltordnende Bürokrat, für den Hinduismus der weltordnende Magier, für den Buddhismus der weltdurchwandernde Bettelmönch, für den Islam der weltunterwerfende Krieger, für das Judentum der wandernde Händler, für das Christentum aber der wandernde Handwerksbursche, sie alle nicht als Exponenten ihres Berufes oder materieller ›Klasseninteressen‹, sondern als *ideologische Träger* einer solchen Ethik oder Erlösungslehre, die sich *besonders leicht* mit ihrer sozialen Lage *vermählte*.« (S. 400–401).¹¹

Max Weber lokalisiert den Kern der Systeme religiöser Interessen in der Vorstellung, die sich die positiv und »negativ privilegierten« Schichten jeweils von ihrer Stellung innerhalb der Sozialstruktur machen: Während bei den ersteren »das Würdegefühl, [...] die ›Vornehmheit‹ also, auf dem Bewußtsein der ›Vollendung‹ ihrer Lebensführung als eines Ausdrucks ihres qualitativen, in sich beruhenden, nicht über sich hinausweisenden ›Seins‹ ruht«, kann es bei den letzteren nur auf der Verheißung einer Erlösung vom Leiden und auf einer Anrufung der Vorsehung fußen, die dem, was sie sind, in Bezug auf das, was sie zu sein berufen sind, Sinn verleihen kann. (S. 385). Es ist keineswegs ein Zufall, wenn in den großen politischen Bürokratien die *Legitimationsfunktion* ihren vollendetsten Ausdruck und zugleich ihre quasi explizite und zynische Formulierung erfährt. »Eine tiefe Verachtung aller irrationalen Religiosität, verbunden mit der Einsicht in ihre Brauchbarkeit als Domestikationsmittel pflegt die Bürokratie zu kennzeichnen.« (S. 374). An anderer Stelle zeigt Max Weber in beinahe denselben Begrifflichkeiten, dass die großen hierokratischen Mächte (die Kirchen) dazu neigen, der politischen Macht eine unersetzliche »legitimierende Macht« zu liefern, und dass sie »das unvergleichliche Mittel der Domestikation der Beherrschten« sind (S. 891). Demgegenüber werden die negativ privilegierten Klassen die Träger von Kompensationsbedürfnissen (Erlösungsreligionen). Man

11 Meine Hervorhebung.

kann das beim Bauern beinahe nicht vorhandene und seine höchste Intensität in den intellektuellen Schichten erreichende Bedürfnis nach Systematisierung als eine von der vorhergehenden unabhängige Variable ansehen (mit der man sie nur kombinieren muss, um die spezifischeren religiösen Bedürfnisse, etwa die des »proletaroiden Intellektuellen« zu erklären). »Stets ist die Erlösung, die der Intellektuelle sucht, eine Erlösung von ›innerer Not‹ und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfaßten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet. Der Intellektuelle [...] ist es, der die Konzeption der ›Welt‹ als eines ›Sinn‹-Problems vollzieht. Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ›entzaubert‹ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ›sind‹ und ›geschehen‹, aber nichts mehr ›bedeuten‹, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ›Lebensführung‹ je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ›sinnvoll‹ geordnet seien.« (S. 396).

Die Konkurrenz um religiöse Legitimität

Die Konkurrenz um die religiöse Macht verdankt ihre Besonderheit (vor allem im Vergleich zu der etwa im politischen Feld herrschenden Konkurrenz) dem Umstand, dass bei ihr das *Monopol der legitimen Ausübung der Macht auf dem Spiel steht, dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltsicht der Laien zu nehmen*, indem sie ihnen einen *religiösen Habitus* aufzwingt und einprägt, also eine dauerhaft verallgemeinerte und übertragbare Disposition, in Übereinstimmung mit den Prinzipien einer quasi systematischen Sicht der Welt und des Daseins zu handeln und zu denken.

Die Natur und Form der direkten Interaktionen zwischen den an diesem Konkurrenzkampf beteiligten Akteuren oder Institutionen sowie die Instrumente und Strategien, die jene darin einsetzen oder verfolgen, hängen vom System der Interessen sowie der *spezifisch religiösen Autorität* ab, die ein jeder von ihnen einerseits seiner Position innerhalb der Teilung der Arbeit des symbolischen Umgangs mit den Laien und andererseits seiner Position innerhalb der objektiven Struktur der das religiöse Feld definierenden spezifisch religiösen Autoritätsbeziehungen verdankt. Weber hat

es beständig unterlassen, zwischen direkten Interaktionen und der Struktur der sich objektiv, ohne jegliche Interaktion zwischen den religiösen Instanzen einstellenden Beziehungen zu unterscheiden, die ja ausschlaggebend sind für die Form, die die Interaktionen annehmen können (und die Vorstellungen, welche die Akteure von ihnen haben), weshalb er dann die Frage nach der Legitimität auf die Frage nach den *Vorstellungen von Legitimität* reduziert.

Unter den an die Teilung der religiösen Arbeit gebundenen Faktoren ist derjenige der wirkmächtigste, der die *unmittelbaren Produzenten* der Prinzipien einer mehr oder weniger systematischen Sicht der Welt und des Daseins, nämlich die Propheten, in Opposition zu den *Reproduktionsinstanzen* (der Kirche) bringt. Letztere finden ihren Organisationszweck darin, langfristig eine für die Einprägung einer solchen Sicht nötige dauerhafte Aktivität auszuüben. Sie sind daher mit einer für die Verrichtung dieser Aktivität unabdingbaren spezifisch religiösen Legitimität versehen. Insbesondere was die Form der Ausübung dieses religiösen Handelns betrifft, also die zeitliche Struktur des auf die Durchsetzung und Einprägung der Lehre bedachten Handelns sowie die Mittel, die er dazu einsetzt, bildet der Prophet den Gegenpol zur Priesterschaft wie das Vorübergehende und Unregelmäßige (Diskontinuierliche) zum Dauerhaften und Regelmäßigen (Kontinuierlichen), das Außergewöhnliche zum Gewöhnlichen, das Außeralltägliche zum Alltäglichen. (S. 180). Man kann daher den »Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung« betitelten §10 des Kapitels V Religionssoziologie in *Wirtschaft und Gesellschaft* als eine Untersuchung der verschiedenen Formen der spezifisch religiösen Machtausübung lesen. (S. 413–447). Das charismatische Handeln des Propheten erreicht seine Wirkung grundsätzlich mittels der prophetischen, außeralltäglichen und diskontinuierlichen Rede, während das priesterliche Handeln einer »religiösen Methode rationalen Typs« folgt, deren wichtigstes Charakteristikum darin besteht, dass sie kontinuierlich und alltäglich erfolgt. Dementsprechend bildet das Gefolge des Propheten einen Gegenpol zum Verwaltungsapparat bürokratischen Typs, etwa der Kirche als Körperschaft speziell ausgebildeter Kultusbeamter. Nach charismatischen Kriterien ausgewählt, sind den »Schülern« »Karriere«, »Avancement«, »Ernennungen«, sowie »Unterscheidungen«, Hierarchien und Kompetenzabgrenzungen vollkommen fremd.

Die Prophetie kann ihrem Anspruch (den sie notwendigerweise in sich birgt), dauerhaft und grundlegend auf die Lebensführung und die Weltsicht der Laien Einfluss zu nehmen, nur dann vollkommen nachkommen, wenn es ihr gelingt, eine »Gemeinde« zu gründen, die selbst wieder in einer Institution Dauer zu erlangen vermag, welche ein auf die dauerhafte und kontinuierliche Durchsetzung und Einprägung der Lehre gerichtetes Handeln gewährleisten kann (dies ist nämlich die Beziehung zwischen der ursprünglichen Prophetie und der Priesterschaft). Die Prophetie als solche, also als Botschaft des Bruchs mit der Routine und des Aufbegehrens gegen die gewohnte Ordnung, muss notwendigerweise sterben, damit sie überhaupt im Lehrkorpus der Priesterschaft überleben kann, wo sie zum täglichen Kleingeld des ursprünglichen Kapitals des Charisma wird. (S. 355–360).

Die materielle und symbolische Kraft, die die unterschiedlichen Instanzen (Akteure oder Institutionen) in ihrem Kampf um das Monopol auf die legitime Ausübung der religiösen Macht mobilisieren können, variiert je nach Zustand des Feldes in Abhängigkeit von ihrer *Position innerhalb der objektiven Struktur der spezifisch religiösen Autoritätsbeziehungen*, also in Abhängigkeit von der Autorität und Macht, die sie vorher in diesem Kampf haben erringen können.

Religiöse Legitimität zu einem gegebenen Zeitpunkt ist nichts anderes als der Zustand der spezifisch religiösen Kräfteverhältnisse zu eben diesem Zeitpunkt, und damit das Resultat von vorangegangenen Kämpfen um das Monopol der legitimen Ausübung religiöser Gewalt. Der *Typ religiöser Legitimität*, auf den sich eine religiöse Instanz berufen kann, ist in dem Maße von ihrer je nach Zustand der religiösen Kräfteverhältnisse eingenommenen Position abhängig, als diese Position die Art und die Stärke der materiellen und symbolischen Waffen (wie das prophetische Anathema oder die priesterliche Exkommunikation) bestimmt, die unterschiedliche, in Konkurrenz um das Monopol der legitimen Ausübung der religiösen Gewalt stehende Akteure innerhalb der religiösen Kräfteverhältnisse zum Einsatz bringen können. Während die Autorität des *Propheten*, eines *auctor*, dessen *auctoritas* ständig zu erringen oder wiederzuerringen ist, von dem Verhältnis abhängt, das zu jedem Augenblick zwischen dem Angebot an religiösen Dienstleistungen und der religiösen Nachfrage seitens des Publikums besteht, verfügt

der *Priester* über eine *Amtsautorität*, die ihn der Bürde enthebt, seine Autorität ständig erringen und bekräftigen zu müssen, und ihn vor den Konsequenzen des Versagens bei seinem religiösen Handeln in Schutz nimmt: »Im Gegensatz zum Propheten spendet der Priester Heilsgüter kraft seines Amtes. Freilich kann das Priesteramt an ein persönliches Charisma geknüpft sein. Aber auch dann bleibt der Priester als Glied eines vergesellschafteten Heilsbetriebs durch sein Amt legitimiert [...].« (S. 337). Es genügt, unter all den diesem Gegensatz entspringenden Charakteristika der Praxis und der Vorstellungen der religiösen Akteure die extrem unterschiedlichen Wirkungen aufzuführen, die das Scheitern einer religiösen Verrichtung (im weitesten Sinne) je nach Position des betreffenden Akteurs in den religiösen Kräfteverhältnissen haben kann: »Erfolglosigkeit büßt der Zauberer eventuell mit dem Tode. Eine Priesterschaft ist ihm gegenüber dadurch im Vorteil, daß sie die Verantwortung der Mißerfolge von sich persönlich auf den Gott abschieben kann. Aber mit dem Prestige des Gottes sinkt auch das ihrige. Es sei denn, daß sie Mittel findet, diese Mißerfolge überzeugend so zu deuten, daß die Verantwortung dafür nicht mehr auf den Gott, sondern auf das Verhalten seiner Verehrer fällt. Und auch dies ermöglicht die Vorstellung vom ›Gottesdienst‹ gegenüber dem ›Gotteszwang‹.« (S. 337).

Die großen Gegensätze, welche die übernatürlichen Mächte trennen, und die zwischen ihnen bestehenden Kräfteverhältnisse bringen in der spezifisch religiösen Logik die Gegensätze zwischen den unterschiedlichen Typen religiösen Handelns (die wiederum verschiedenen Positionen innerhalb der Struktur des religiösen Feldes entsprechen) sowie die Kräfteverhältnisse, die im religiösen Feld bestehen, zum Ausdruck. In dem Gegensatz zwischen Dämonen und Göttern spiegelt sich die Opposition zwischen der Zauberei als »magischem Zwang« und der Religion als »Gottesdienst« wider: »Man kann diejenigen Formen der Beziehung zu den übersinnlichen Gewalten, die sich als Bitte, Opfer, Verehrung äußern, als ›Religion‹ und ›Kultus‹ von der ›Zauberei‹ als dem magischen Zwange scheiden und dementsprechend als ›Götter‹ diejenigen Wesen bezeichnen, welche religiös verehrt und gebeten, als ›Dämonen‹ diejenigen, welche magisch gezwungen und gebannt werden.« (S. 334).

Dementsprechend spiegelt die Geschichte der Götter die Wechselfälle der Geschichte ihrer Diener wider: »Die historische Ent-