

En fortolkning af Max Webers religionsteori

Pierre Bourdieu

I sine vedholdende bestræbelser på at finde argumenter for religiøse trosforestillingeres historiske virkekraft imod de mest reduktionistiske former for marxistisk teori ledes Max Weber somme tider til at fremhæve begrebet om karisma.¹ Det på en måde, der, som nogle har bemærket, ikke er uden ligheder med en "heroisk" historiefilosofi à la Carlyle,² for eksempel når Weber betegner den karismatiske leder som "den specifikt 'skabende' revolutionære magt i historien".³ Weber tilvejebringer dog selv midlet til at undslippe det simplistiske alternativ, som hans egne mindst overbevisende analyser er et produkt af, nemlig alternativet mellem illusionen om absolut autonomi, der får os til at opfatte det religiøse budskab som produkt af spontan inspiration, og den reduktionistiske teori, der ser budskabet som en direkte spejling af økonomiske og sociale betingelser. Det sker idet han andetsteds påpeger hvad begge disse to på en gang modstridende og dog komplementære positioner i lige høj grad ser bort fra, nemlig det *religiøse arbejde* udført af specialiserede agenter. Disse agenter er relativt autonome i forhold til ydre tvang (økonomisk tvang i særdeleshed) og er understøttet med institutionel eller anden form for magt til at svare med en bestemt type praksis eller diskurs på en særlig kategori af behov, der er særegne for bestemte sociale grupper.

¹ Denne tekst er oversat fra "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie* 12 (1971), 3-21, idet der er taget hensyn til de ændringer Bourdieu senere foretog i teksten, jf. den engelske og tyske version: "Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion", *Max Weber, Rationality and Modernity*, red. Scott Lash og Sam Whimster (London 1987), 119-136; "Eine Interpretation der Religion nach Max Weber", Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (Konstanz 2000), 11-38. Se nærmere Kim Esmark, "Med og mod Weber. Bourdieus første religionssociologiske skitse", *Praktiske Grunde* 1-2 (2009), 75-86. O.a.

² Thomas Carlyle (1795-1881), *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (Berkeley 1993). O.a.

³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. udg. (Tübingen 1980), s. 658. I det følgende refereret til som *WuG*.

Hvis vi imidlertid skal følge den tankerække, som Max Weber udpeger, til ende – altimens vi omhyggeligt holder os indenfor *fortolkningens* rammer (hvor fri en sådan fortolkning nu måtte være) – må vi først fjerne de vanskeligheder, han møder i sit forsøg på at definere den religiøse handlens "protagonister": profeten, magikeren og præsten. I centrum af disse vanskeligheder, som hans lange opregninger af undtagelser vidner om, ligger hans begreb om "idealtypen". Dette begreb binder ham til enten at stille sig tilfreds med universelle, men ekstremt rudimentære definitioner (foreksempel "den regelmæssige udøvelse af kulten" som distinktivt kendetegn for præsteskabet), eller at akkumulere differentierende karakteristika og samtidig erkende, at disse "ikke er klart bestemmelige", at de ikke forekommer universelt (ikke engang hver for sig), og acceptere eksistensen af alle de empirisk observerbare mellemliggende former mellem disse begrebslige typer, som i sig selv blot er sammentællinger af distinktive træk.

Denne modsætning er i virkeligheden helt igennem diffus, som tilfældet er med næsten alle sociologiske fænomener. Heller ikke kriterierne for den begrebslige grænsedragning kan fastslås helt entydigt. [...] Selv denne begrebsligt set klare modsætning er naturligvis i virkeligheden diffus. [...] Forskellen må bestemmes kvalitativt...⁴

Det er imidlertid tilstrækkeligt at læse de sidste linier i hver af de afsnit, der udgør den religionssociologiske del af *Wirtschaft und Gesellschaft*, som andet og mere end blot retoriske overgange, for at lade os forstå den grundlæggende intention i Webers forskningsprogram.⁵ I slutningen af afsnit 2, der er viet til magikeren og profeten, står der således:

Dette forudsætter som regel, men ikke altid, intervention af kræfter af ikke-præstelig art: på den ene side bærere af metafysiske eller religiøst-etiske 'åbenbaringer', *profeter*, på den anden side medvirken af ikke-præstelige tilhængere af en kult, '*lægfolk*'. Før vi betragter, hvordan religionerne efter at have overvundet de magiske stadier, som er meget ens verden over, udvikles gennem påvirkning fra disse ikke-præstelige faktorer, må vi identificere visse typiske udviklingstendenser, der sættes igang på grund af præsternes interesse i en kult.⁶

Tilsvarende finder vi i slutningen af afsnit 3:

⁴ WuG, s. 259-260.

⁵ Denne analyse er primært baseret på to tekster skrevet mellem 1911 og 1913: dels kapitel 5 i *Wirtschaft und Gesellschaft*, eksplicit viet til religion (s. 245-381), dels afsnit 6 i kapitlet om Herredømmets sociologi (*Soziologie der Herrschaft*) med titlen Politisk og hierokratisk herredømme (*Politische und hierokratische Herrschaft*, s. 688-726). Analysen tager også tekster skrevet efter 1918 i betragtning, såsom afsnit 8 i kapitel 1 om kamp, konkurrence og selektion (*Begriff des Kampfs*, s. 20-21) og afsnit 17 i samme kapitel om politiske og hierokratiske organisationer (*Politischer Verband, hierokratischer Verband*, s. 29-30).

⁶ WuG, s. 260-261.

Profeter og præsteskab er de to bærere af den religiøse etiks systematisering og rationalisering. Dertil kommer imidlertid en tredje vigtig faktor, der påvirker udviklingen, nemlig indflydelsen fra lægfolk, som profeter og præster søger at påvirke i etisk retning. Vi må nu helt alment og i korthed behandle, hvordan sam- og modspillet er mellem disse tre faktorer.⁷

I slutningen af afsnit 4, viet til profeten, insisterer Max Weber igen på nødvendigheden af at begribe de forskellige agenturer i deres interaktion: "Vi må derfor undersøge præsters, profeters og ikke-præsters *gensidige relationer*."⁸ Endelig finder vi i afsnit 5, viet til det religiøse fællesskab:

De tre kræfter blandt lægfolk som præsterne må finde sig tilrette med er: 1. profetismen, 2. lægtraditionalismen, 3. lægintellektualismen. Udover disse kræfter fremtræder også de nødvendigheder og tendenser, der hænger sammen med den præstelige virksomhed som sådan, som en væsentlig bestemmende kraft.⁹

Man behøver blot at sammenholde disse forskellige passager og give dem deres fulde vægt for, i et første brud med Max Webers eksplicite metodologi, at komme frem til en repræsentation af relationerne mellem religiøse agenter, som man kunne kalde *interaktionistisk* (i den forstand vi idag taler om *symbolsk interaktionisme*). Hvis det er noget, der må læses "mellem linierne" er det, så vidt vi kan se, fordi de intellektuelle redskaber Weber havde til rådighed forhindrede ham i at danne sig en klar bevidsthed om de principper han (i det mindste periodisk) anvendte i sin forskning og, som følge heraf, i at sætte dem i værk på en metodisk og systematisk måde. At det ikke ville være svært at uddrage de eksplicit udtrykte principper for en teori om symbolsk interaktion af Webers teoretiske skrifter gør kun en sådan reformulering af de weberianske analyser til den symbolske interaktionismes sprog nemmere, og, forekommer det, mere legitim. Enhver analyse af *logikken* i de interaktioner, der måtte udvikle sig mellem agenter i direkte konfrontation med hinanden, må underordnes konstruktionen af strukturen af de objektive relationer mellem de *positioner* disse agenter indtager i det *religiøse felt* – en struktur, der bestemmer både formen deres interaktioner måtte antage og repræsentationen de måtte have af disse interaktioner. Det i streng forstand interaktionistiske syn søger det forklarende princip bag praksisser og repræsentationer i de symbolske interaktioners logik. Nærmere bestemt grænser det de repræsentationer de sociale aktører selv måtte have – i forventning eller af erfaring – af de andre agenter, som de er direkte konfronteret med, og disses handlen. Et sådant syn på sociale relationer har meget ringe forklaringskraft. Det tenderer faktisk mod at udelukke enhver konstruktion af de objektive relationer mellem positio-

⁷ WuG, s. 268.

⁸ WuG, s. 276 (Bourdieus fremhævelse).

⁹ WuG, s. 278.

ner (eller poster) agenterne indtager i en interaktiv situation; det reducerer relationer mellem positioner til niveauet af "intersubjektive" eller "interpersonelle" relationer mellem de agenter, der indtager disse positioner. Kun ved at konstruere det religiøse felt som mængden af alle objektive relationer mellem positioner kan vi komme frem til princippet, der forklarer de direkte interaktioner mellem sociale agenter og de strategier de måtte anvende mod hinanden. Kun sådan en konstruktion kan redde os fra den karakteristiske aristoteliske logiks *typologiske* tankegang, som – fordi den er baseret på elementers forrang for relationer og på en bortseen fra den historiske singularitet af det religiøse felts forskellige konfigurationer (og hermed fra de objektive relationer mellem protagonisterne, der konkurrerer på det religiøse domæne) – kun kan indfange afvigende formers diversitet ved at producere en endeløs liste over undtagelser fra de erfaringsuafhængige definitioner, som den opererer med.

Den religiøs interesse og dens former

Den specifikke form, som de symbolske interaktioner der etablerer sig i det religiøse felt antager, beror på den særlige beskaffenhed af den *interesse*, der er i spil der – den *religiøse interesse*. Denne interesse får lægfolk til at forvente, at religiøse specialister udfører "magiske eller religiøse handlinger", handlinger der er grundlæggende "verdslige" og praktiske og som jvf. Weber udføres "for at det må gå dig vel, og du må leve længe på jorden."¹⁰

Enhver definition af religiøst behov forbliver nødvendigvis meget rudimentær og ekstremt vag, så længe dette behov ikke specificeres i forhold til de forskellige berørte grupper eller klasser og deres særlige "konstellationer af interesser" i religionens sfære.¹¹ (Begrebet om religiøst behov eller religiøs interesse forbliver i Webers definition kun svagt udviklet; eftersom religiøse behov er bestemt af agenternes eksistensbetingelser hører de til indenfor systemet af mulige menneskelige dispositioner, men behovenes form og udtryksbetingelser er også bestemt af udbuddet af religion og af de religiøse fagfolks handlen.)

Magiske interesser adskiller sig fra egentlig religiøse interesser ved deres *partielle* og *umiddelbare* karakter. De forekommer mere og mere hyppigt jo længere man bevæger sig ned i det sociale hierarki og optræder primært i de folkelige klasser, i særdeleshed blandt bønderne (hvis skæbne "er så stærkt bundet til naturen, så afhængig af organiske processer og naturbegivenheder og også økonomisk så lidt orienteret mod *rational systematisering*").¹² Jo større vægten af bondetraditioner er i en civilisation, jo mere er den folkelige religiøsitet orienteret mod magi. Bønderne, der almindeligvis er lukket inde i vejrritualisme eller animistisk magi, tenderer mod at reducere den etiske religiøsitet til en rent formalistisk etik af typen *do ut des*¹³ (i relation til

¹⁰ I overensstemmelse med ordlyden af løftet til dem, der ærer deres forældre. *WuG*, s. 245.

¹¹ Afsnit 7, "Stände, Klassen und Religion" beskæftiger sig med dette spørgsmål (*WuG*, s. 285-314). Der er også en anden analyse af forskellene mellem de religiøse interesser hos bønderne og det urbane småborgerskab i kapitlet "Politische und hierokratische Herrschaft" (*WuG*, s. 688-726).

¹² *WuG*, s. 285 (Bourdieu's fremhævelse).

¹³ "Jeg giver, for at du skal give", princippet i den symbolske gaveudvekslings logik. O.a.

både guder og præster), undtagen hvor de måtte være truet af slaveri eller proletarisering.¹⁴ Modsat tilbyder byen og de urbane professioner de mest favorable betingelser for "rationaliseringen" og "moraliseringen" af religiøse behov. Som Weber observerer:

Borgerskabets eksistens hviler på et (i forhold til landarbejdets sæsonkarakter) mere *kontinuerligt* og (i forhold til udsathedens for ukendte naturkræfter) *rationelt* arbejde (i det mindste empirisk rationaliseret arbejde), hvilket lader sammenhængen mellem mål, middel, fremgang eller mislykkethed fremstå relativt overskueligt og 'begribeligt'. [...] Det deraf betingede mål af relativ rationalisering og intellektualisering [kombineres] med tabet af en umiddelbar relation til naturkræfternes plastiske og vitale realitet. Løsrevne fra deres selvfølgelighed bliver disse kræfter nu til et problem. Hermed opstår det rationalistiske spørgsmål om tilværelsens transcendentale 'mening', et spørgsmål som altid fører til religiøs spekulation. [...] Og med håndværkerens erhvervsmæssige, kontinuerlige arbejde for kunderne ligger udviklingen af begreberne om 'pligt' og 'løn' som forankring af livsførelsen lige for, ligesom hans sociale livsform med dens større behov for en rationel orden, fremmer indførelsen af moraliserende vurderinger i religiøsitet i det hele taget.¹⁵

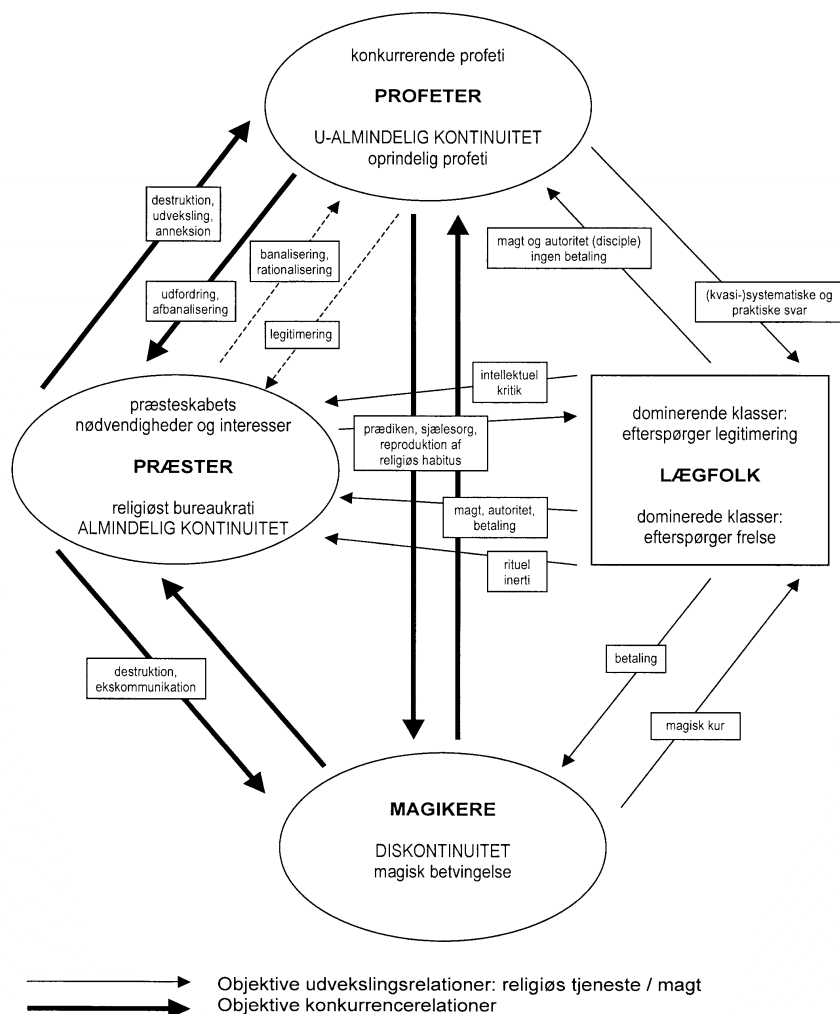
Processen af moralisering og systematisering, der leder fra magi til religion, eller, om man vil, fra tabu til synd, afhænger ikke kun af interesserne hos de "to protagonister for systematisering og rationalisering, profeten og præstestanden", men også af transformationer i lægfolks økonomiske og sociale betingelser. Udviklingen i retning af monoteisme bremses således ifølge Max Weber af to faktorer: på den ene side de "mægtige ideologiske og materielle interesser hos de præster, der forestod de enkelte guders kult og kultpladser", og som derfor var fjendtlige overfor "koncentrationsprocessen", der ville eliminere de små frelseforetagender; og på den anden side "lægfolks religiøse interesse i et håndgribeligt, nært religiøst objekt, [...] der frem for alt var tilgængeligt for magisk påvirkning."¹⁶ Fordi virkningen af et helt sæt af konvergerende faktorer omvendt lykkedes med at fjerne disse forhindringer, sejrede kulten om Jahve i sidste ende over de synkretistiske tendenser, der forekom fremherskende i det gamle Palæstina. Idet de politiske betingelser blev stadig sværere, begyndte jøderne, som anså underkastelse under guddommelige bud for den eneste mulige kilde til håb om en fremtidig forbedring af deres skæbne, at betragte kultens forskellige traditionelle former – særligt oraklerne, med deres tvetydige, gådefulde svar – for utilfredsstillende, med det resultat, at man følte behov for mere rationelle metoder til at erfare den guddommelige vilje og for præster, der var i stand til at praktisere sådanne metoder. I dette tilfælde stod konflikten mellem denne

¹⁴ WuG, s. 285f.

¹⁵ WuG, s. 703.

¹⁶ WuG, s. 257.

kollektive fordring – som i realiteten faldt sammen med levitternes¹⁷ objektive interesser, fordi den tenderede mod at ekskludere alle de konkurrerende kulter – og de individuelle interesser hos præsterne ved de talrige private helligdomme. I den centraliserede og hierarkiserede organisering af præsteskabet fandt konflikten en løsning, der bevarede alle præsternes rettigheder uden at komme på tværs af indstiftelsen af et monopol på Jahve-kulten i Jerusalem.



¹⁷ Israelitisk gruppe med særlige religiøse opgaver (og politisk ansvar), som til gengæld for deres ydelser modtog tribut fra de øvrige stammer. O.a.

Man kan tale om egentlig religiøse interesser (stadig defineret i generiske termer), når der ved siden af den magiske efterspørgsel, som fortsætter med at eksistere, i det mindste i visse klasser, viser sig en efterspørgsel efter et systematisk budskab, der er i stand til at give livet enhedsmening. Et sådant budskab ville tilbyde sine privilegerede modtagere en sammenhængende vision om verden og den menneskelige eksistens og give dem redskaber til at opnå en mere eller mindre systematisk regulering af hverdagens adfærd. Et sådant budskab ville derfor samtidig være i stand til at forsyne dem med *retfærdiggørelser af deres eksistens som den er, det vil sige deres eksistens som indehavere af en bestemt social position*.¹⁸

Når religion har sociale funktioner og derfor kan underkastes sociologisk analyse, er det fordi lægfolk ikke kun forventer sådanne retfærdiggørelser af deres eksistens, der kan tilbyde dem udfrielse fra vilkårlighedens og forladthedens eksistentielle angst eller endog fra fysiske smerter, lidelse, sygdom eller død. Religion har også sociale funktioner for så vidt lægfolk forventer retfærdiggørelse af deres eksistens som indehavere af en bestemt position i den sociale struktur. Denne definition af religionens funktion er blot den mest generelle form af den definition Weber opererer med i sine analyser af verdensreligionerne. Ifølge Nietzsche udfører den kristne religion en symbolsk transmutation fra "er" til "bør-være", når den tilbyder håbet om en verden vendt på hovedet, hvor de sidste skal blive de første. Samtidig transformerer den synlige stigmata såsom sygdom, lidelse, misdannelse eller svaghed til tegn på, at den berørte person er blandt "de udvalgte". For Weber er en sådan symbolsk transmutation kernen i alle sociale teodicéer. Den er tilstede, når de på direkte eller indirekte måde retfærdiggør den bestående orden – som doktrinen om *karma*, der retfærdiggør det enkelte individs sociale status i kastesystemet med henvisning til den religiøse grad han eller hun har opnået i sjælevandringens cyklus. Den er også tilstede, når status quo retfærdiggøres på mere indirekte måde, som i frelselærer om "det hinsides", der lover en posthum omvæltning af denne orden.¹⁹

Religiøse interesser er direkte bestemt af den sociale situation i den udstrækning de som centralt princip har behovet for retfærdiggørelser af en persons eller gruppes eksistens i en bestemt social position. Det religiøse budskab, der bedst vil være i stand til at tilfredsstille en gruppes religiøse behov, og altså udøve sin i egentlig forstand symbolske funktion i forhold til at mobilisere denne gruppe, vil være det budskab som forsyner gruppen med et kvasi-systematisk sæt af retfærdiggørelser for dens eksistens som indehaver af en bestemt social position. Den kvasi-mirakuløse harmoni mellem indholdet af det religiøse budskab, der lykkes med at gøre sig gældende, og de mest strikt verdslige interesser hos de privilegerede modtagere – nemlig deres politiske interesser – udgør en grundlæggende betingelse for budskabets suc-

¹⁸ "Ethvert behov for frelse er udtryk for en slags 'nød', og derfor er social eller økonomisk elendighed naturligvis en meget vigtig kilde til behovets opkomst, omend på ingen måde den eneste kilde." *WuG*, s. 299.

¹⁹ *WuG*, s. 299-304, 536f. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, i: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (München/Berlin/New York 1988), bd. 5. Dansk oversættelse v/ Niels Henningsen: *Moralens oprindelse: et stridsskrift* (Frederiksberg 1993).

ces. Således bemærker Weber for eksempel, at "begreber som 'synd', 'frelse' og religiøs 'ydmyghed' har ikke bare været fremmede for alle politisk herskende lags følelse af værdighed, og i særdeleshed for krigeradelen, men har været direkte krænkende for den."²⁰

Hvis man kortfattet vil sammenfatte, hvilke grupper, der har været bærere og formidlere af de såkaldte verdensreligioner, så skulle det være følgende: i konfucianismen den verdens-organiserende bureaukrat, i hinduismen den verdens-organiserende magiker, i buddhismen den verdens-gennemvandrende tiggermunk, i islam den verdens-underkastende kriger, i jødedommen den vandrede købmand og i kristendommen den vandrede håndværker. Disse optræder ikke som eksponenter for deres erhverv eller materielle 'klasseinteresser', men som *ideologiske bærere* af en etik eller frelselære, som *på særlig let måde lod sig forene* med deres sociale stilling.²¹

Max Weber finder princippet for systemerne af religiøse interesser i måderne, hvorpå de privilegerede klasser og de "negativt privilegerede" klasser fremstiller deres positioner i den sociale struktur for sig selv. Mens følelsen af værdighed for den første gruppe har rod i en bevidsthed om deres egen "fuldendthed" og perfekte livsførelse – "et udtryk for deres kvalitative, selvberørende 'væren', der ikke viser hen til noget uden for sig selv" – kan følelsen af værdighed for den anden gruppe kun hvile på et løfte om udfrielse fra lidelsen og en påkaldelse af forsynet, der er i stand til at give mening til deres nuværende situation ved at pege på, hvordan det skal blive.²² Det er ikke tilfældigt, at det er i de store politiske bureaukratier legitimeringsfunktionen kommer mest fuldendt og samtidig næsten direkte og kynisk til udtryk: "Det der plejer at kendetegne bureaukratiet er en dyb foragt for al irrationel religiøsitet, kombineret med en indsigt i dennes anvendelighed som kontrolredskab."²³ Og Max Weber påpeger andetsteds, med næsten samme ord, at de store hierokratiske magter (kirker) er prædisponeret til at forsyne politiske regimer med en uerstattelig "legitimeringsmagt" (*legitimierende Macht*), og at de udgør et "uforligneligt redskab til at kontrollere de dominerede" (*das unvergleichliche Mittel der Domestikation der Beherrschten*).²⁴ I modsætning hertil er de underprivilegerede klasser bærere af *fordringer på compensation* (frelsereligioner). En variabel, der er uafhængig af den foregående (og som man blot behøver at kombinere den med for at forklare mere højt specificerede former for religiøse fordringer), er behovet for systematisering; dette behov er nærmest fraværende blandt bønderne og når sin maksimale intensitet i de intellektuelle lag:

²⁰ WuG, s. 288.

²¹ WuG, s. 311 (Bourdieu's fremhævelse).

²² WuG, s. 298f.

²³ WuG, s. 290.

²⁴ WuG, s. 701.

Den frelse som den intellektuelle søger, er altid en frelse fra 'indre nød' og derfor både mere virkelighedsfremmed og mere principiel og systematisk i sin karakter end frelsen fra ydre nød, der er et behov som er karakteristisk for de ikke privilegerede lag. [...] Det er den intellektuelle, der opfatter 'verden' som et problem, der har at gøre med 'mening'. Jo mere intellektualismen fortrænger troen på magi, hvorved tildragelserne i verden 'affortrylles', mister sit magiske indhold og dermed bare 'er' og 'indtræffer', men ingenting 'betyder', desto stærkere vokser kravet om at verden og 'livsførelsen' som helhed skal være underkastet en orden som har betydning og er 'meningsfuld'.²⁵

Konkurrencen om religiøs legitimitet

Det særegne ved konkurrencen om religiøs magt (særlig set i relation til den konkurrence, der finder sted i for eksempel det politiske felt) skyldes, at det der står på spil er *monopolet på den legitime udøvelse af magten til på en dyb og varig måde at omforme lægfolks praksis og verdensbillede* ved at pålægge og indpode dem en særlig *religiøs habitus*. Med det mener jeg en varig, generaliseret og transponerbar disposition for at handle og tænke i overensstemmelse med principperne for en (kvasi-)systematisk anskuelse af verden og den menneskelige eksistens.

Beskaffenheden og formen af den direkte interaktion mellem de agenter og institutioner, der er involveret i denne konkurrence, og de redskaber og strategier de iværksætter i kampen, afhænger af både et system af specifikke interesser og en specifik religiøs autoritet, som alle de involverede henter andetsteds fra. På den ene side stammer dette system af interesser og denne religiøse autoritet fra agentens eller institutionens position i den for tiden rådende arbejdsdeling inden for den symbolske manipulation af lægfolk. På den anden side hidrører de fra den enkeltes respektive position i den objektive struktur af relationer af specifik religiøs autoritet, som definerer det religiøse felt. Weber undlader konsekvent at etablere en skelnen mellem (1) direkte interaktioner og (2) den objektive struktur af de relationer, der etableres mellem de religiøse instanser. Sidstnævnte er afgørende – selv i fraværet af nogen form for direkte interaktion; denne struktur bestemmer den form interaktionen kan antage (og de repræsentationer agenterne kan have af dem). Max Weber reducerer således spørgsmålet om legitimitet til et spørgsmål om *repræsentationer af legitimitet*.

Blandt de differentierende faktorer, der er forbundet med den religiøse arbejdsdeling, er den stærkeste den, der sætter de *oprindelige producenter* af principper for en (kvasi-)systematisk vision af verden og eksistensen, dvs. profeterne, i modsætning til *instanserne for reproduktion* (kirker). De sidstnævnte er organiseret med henblik på over lang tid at udøve den varige virksomhed, der er nødvendig for at indpode en sådan vision og udstyre den med den specifikke religiøse legitimitet, der er den nødvendige forudsætning for virksomhedens udøvelse. Profeten står – særligt hvad angår måden, hvorpå han udfører sin religiøse virksomhed (dvs. den tidlige struktur

²⁵ WuG, s. 307-308 (Bourdieu's fremhævelse).

af pålæggelsen og indpodningen af doktrinen samt midlerne, der anvendes i denne proces) – i modsætning til det klerikale korps som *diskontinuitet* står i modsætning til *kontinuitet*, det ekstraordinære (*Ausseralltäglich*) til det almindelige, det ikke-rutiniserede til det hverdagslige og trivielle.²⁶ Man kan læse afsnittet med titlen "Frelsevejene og deres indflydelse på livsførelsen" i kapitlet om religionssociologi i *Wirtschaft und Gesellschaft* som en analyse af de forskellige former for specifik religiøs magtudøvelse.²⁷ Profetens karismatiske virksomhed opnår grundlæggende sine virkninger ved hjælp af det profetiske ord, der er enestående og diskontinuert, mens præsteskabets virksomhed følger en "religiøs metode af rationel type", hvis vigtigste karakteristika skyldes, at de praktiseres på kontinuerlig basis, hver dag. På tilsvarende måde står profetens følge i modsætning til det administrative apparat af bureaukratisk art, som kirken repræsenterer, et korps af kultiske funktionærer udstyret med en specialiseret skoling. Disciple er rekrutteret på grundlag af karismatiske kriterier og kender intet til "karriere" og "forfremmelse", "udnævnelser" og "udmærkelser", hierarkier og nøje afgrænsede kompetenceområder.

Profetien kan ikke fuldstændigt gennemføre fordringen, som den nødvendigvis indebærer, om at blive i stand til at omforme lægfolks liv og verdensbillede på dyb og varig måde, med mindre den lykkes med at grundlægge et "fællesskab", der kan opretholde sig selv i en institution, der er i stand til gennem varig og kontinuerlig virksomhed at vinde accept af og indpode doktrinen (dette er forholdet mellem den oprindelige profeti og det klerikale korps). Det er nødvendigt at profetien dør som profeti, dvs. som et budskab der bryder med sædvanen og udfordrer den herskende orden, for at den kan overleve i præsteskabets samling af doktriner, hvor den kommer til at fungere som den oprindelige karismakapitals småpenge i hverdagen.²⁸

Den materielle og symbolske magt som forskellige instanser (sociale agenter og institutioner) kan mobilisere i kampen om et monopol på den legitime udøvelse af religiøs magt varierer betydeligt. Den er en funktion af instansernes *position i den objektive struktur af specifikt religiøse autoritetsrelationer*, der gør sig gældende i det religiøse felts tilstand på det givne tidspunkt, og afhænger således af den autoritet og den magt de tidligere har erhvervet sig i denne kamp.

Religiøs legitimitet er til enhver tid ikke andet end tilstanden af de specifikt religiøse magtrelationer på det givne tidspunkt, dvs. resultatet af foregående kampe om monopoliet på den legitime udøvelse af religiøs magt. Den *type af religiøs legitimitet*, som en religiøs instans påberåber sig, er en funktion af den position den på et bestemt tidspunkt indtager i systemet af religiøse magtrelationer, for så vidt denne position bestemmer arten og styrken af de materielle og symbolske våben (som profetens *anathema* eller præstens *ekskommunikation*), som de forskellige agenter i konkurrencen om den legitime udøvelse af religiøs vold kan bringe i anvendelse indenfor rammen af de religiøse styrkeforhold.

²⁶ Sammenlign *WuG*, s. 141f.

²⁷ "Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung", *WuG*, s. 321-348.

²⁸ *WuG*, s. 275-279.

Mens autoriteten hos *profeten* – en *auctor* hvis *auctoritas* hele tiden må erobres og generobres²⁹ – afhænger af det forhold, der på ethvert givent tidspunkt hersker mellem udbuddet af religiøse tjenester og publikums religiøse efterspørgsel, disponerer *præsten* over en *embedsautoritet*, der befrier ham fra den byrde, det er hele tiden at skulle erobre og bekræfte sin autoritet, og som endda beskytter ham mod konsekvenserne af hans religiøse virksomheds mislykkethed:

Til forskel fra profeten tildeler præsten frelse i kraft af sit embede. Ganske vist kan præsteembedet godt være forbundet med personlig karisma, men selv da er det gennem embedet, som medlem af en organiseret frelsevirksomhed, at præsten legitimeres.³⁰

Blandt alle de karakteristika ved de religiøse agents praksis og repræsentationer, der følger af denne modsætning, behøver man blot nævne den meget forskellige virkning, som en mislykket religiøs handling (i bred forstand) kan få, afhængig af den pågældende agents position i de herskende religiøse styrkeforhold:

Hvis han mislykkes, må magikeren eventuelt bøde med sit liv. I forhold til ham har præsteskabet den fordel, at det kan skyde skylden for fiasko på guden. Men i og med at gudens prestige falder, mindskes også præsternes egen anseelse. Men præsteskabet kan også finde på overbevisende måder at tolke modgangen sådan, at skylden ikke falder på guden, men på tilbedernes adfærd. Også en sådan tolkning kan give ophav til forestillingen om 'gudstjeneste' til forskel fra 'gudsbetvingelse'.³¹

De store modsætninger, der deler de overnaturlige kræfter, og de styrkeforhold der etablerer sig imellem dem, udtrykker inden for en distinkt religiøs logik såvel modsætningerne mellem forskellige typer af religiøs virksomhed (som selv korresponderer med forskellige positioner i det religiøse felts struktur) som tilstanden af de styrkeforhold, der etablerer sig i det religiøse felt. Modsætningen mellem dæmoner og guder reproducerer modsætningen mellem trolddom som "magisk betvingelse" og religion som "gudstjeneste":

De typer af relationer til overnaturlige kræfter, som kommer til udtryk gennem bøn, offer og tilbedelse kan betegnes som 'religion' og 'kult', til forskel fra 'trolddom', som er magisk betvingelse. Tilsvarende kan man kalde de væsener som dyrkes og tilbedes religiøst for 'guder' og de, der tvinges og fortrylles gennem magi, for 'dæmoner'.³²

²⁹ Jvf. betydningen af lat. *auctor* = sælger, forslagsstiller, ophavsmand, autoritet, grundlægger; *auctoritas* = autoritet, indflydelse, ansvar, prestige, ry, dømmekraft. O.a.

³⁰ WuG, s. 268-269.

³¹ WuG, s. 261.

³² WuG, s. 259.

Tilsvarende genspejler historien om guderne fluktuationerne i historien om deres tjenerne: "Historisk set har denne skelnen [mellem religion og magi] meget ofte udviklet sig helt enkelt som resultat af, at de gamle guder har levet videre som 'dæmoner', når en kult gennem verdslig eller præstelig vold er blevet undertrykt til fordel for en ny religion."³³ Eller, for at tage et andet eksempel: hvis præsterne har magt til at lade ansvaret for modgang falde tilbage på guden uden dermed at skade deres egen stilling, kan det ske, at "heller ikke fornyet og forøget dyrkelse hjælper: fjendernes guder forbliver stærkere."³⁴

Konkurrence om lægtilhængere

Religiøs magt er produktet af en *transaktion* mellem religiøse agenter og lægfolk, som de specifikke interessesystemer, der er gældende for hver kategori af agenter og hver kategori af lægfolk, skal finde tilfredsstillende indenfor. Al den magt forskellige religiøse agenter har over lægfolk og al den autoritet, de råder over i de objektive konkurrencerelationer, der udvikler sig imellem dem, kan derfor forklares ud fra strukturen af symbolske styrkeforhold mellem de religiøse agenter og de forskellige kategorier af lægfolk, som de udøver deres magt over.³⁵ Profetens magt hviler på styrken af den gruppe, han kan mobilisere ved sin evne til at give symbolsk udtryk – i eksemplarisk optræden og/eller i (kvasi-)systematisk diskurs – for de specifikt religiøse interesser hos lægfolk i en bestemt position i den sociale struktur.

Udover at Max Weber med mellemrum kommer til at ligge under for den naive forestilling om karisma som en mystisk personlig kvalitet eller naturlig gave ("den karismatiske magt eksisterer i kraft af en følelsesbestemt underkastelse under mesterens person og hans nådegaver (karisma), magiske egenskaber, åbenbaringer eller heltemod, åndelige eller retoriske styrke"), tilbyder han selv i sine mest stringente skrifter aldrig andet end en psyko-sociologiske teori om karisma som publikums *oplevede* relation til den karismatiske personlighed:

Termen 'karisma' skal betegne en exceptionel *anerkendt* kvalitet hos en person [...] i kraft af hvilken personen *betragtes* som værende udrustet med overnaturlige, overmenneskelige eller i det mindste særlige ualmindelige, kræfter eller egenskaber, der ikke er tilgængelige for enhver.³⁶

³³ WuG, s. 259.

³⁴ WuG, s. 261.

³⁵ Denne beskrivelse af forholdet mellem præstestand og lægfolk som en transaktion forekommer mig idag inadækvat. Jeg mener nu (i 1985), at kun den logik, der udspringer af den strukturelle homologi mellem positioner inden for feltet af "professionelle" og positioner i det sociale felt, kan forklare sammenfaldet af udbud og efterspørgsel, der ikke – eller i det mindste kun i begrænset omfang – har at gøre med mere eller mindre kynisk beregning eller med transaktion forstået som en bevidst tilpasning til efterspørgslen.

³⁶ WuG, s. 140 (Bourdieu's fremhævelse).

Den karismatiske legitimitet er, som det ses her, udelukkende baseret på en "anerkendelses"-akt. For at bryde med denne definition er det nødvendigt at betragte relationen mellem profeten og hans lægdisciple som et specialtilfælde af den relation, der ifølge Durkheim opstår mellem en gruppe og dens religiøse symboler: Sådanne symboler ("emblemet") er ikke bare tegn, der udtrykker "opfattelsen samfundet har af sig selv"; de "konstituerer" denne opfattelse.

Ligesom emblemet symboliserer profetens ord og person de kollektive repræsentationer, som de gennem symboliseringens skabende kraft bidrager til at konstituere. Profeten inkarnerer i sin diskurs eller eksemplariske optræden forestillinger, følelser og forhåbninger, der eksisterede – omend i en implicit, semi- eller ubevidst tilstand – allerede før hans ankomst. Som sådan fremkalder han i både sin diskurs og sin person et møde mellem en betegnende (*signifiant*) og en i forvejen eksisterende betegnet (*signifié*) ("Du ville ikke have søgt mig, hvis du ikke allerede havde fundet mig").³⁷ På denne måde kan profeten – denne isolerede enkeltperson uden fortid og anden sikkerhed end sig selv ("Det står skrevet... men jeg siger Jer...") – agere som en organiserende, mobiliserende kraft.³⁸ Det er derfor kun ved at tænke profeten i hans relation til lægfolk (en relation der naturligvis ikke kan adskilles fra hans relation til præstestanden, hvis autoritet han udfordrer), at man kan løse problemet om *den oprindelige akkumulation af symbolsk kapital*, som Max Weber på paradoksalsk måde løste ved at påberåbe sig naturen.

Vi kan imidlertid kun tillade os at føre spørgsmålet om profetens succes tilbage til spørgsmålet om kommunikationen mellem profeten og lægfolk og til den specifikke virkning af hans profetiske explicitering af det førhen implicitte, hvis vi samtidig spørger til de økonomiske og sociale betingelser for, at denne særlige type kommunikation kan opstå og virke. Som en kritisk diskurs, der kun ved at påberåbe sig karismatisk inspiration kan *retfærdiggøre* sin fordring på at udfordre autoriteten hos de instanser, der besidder monopolet på den legitime udøvelse af symbolsk magt, har en profetisk diskurs større sandsynlighed for at dukke op i perioder af åben eller latent krise i enten hele samfund eller bestemte klasser. Profetisk diskurs har således større sandsynlighed for at få succes i perioder, hvor økonomiske eller morfologiske transformationer forårsager sammenbrud, svækkelse eller forældelse af de traditioner og værdisystemer, der leverer principperne for verdensbilledet og livsformen. Som Marcel Mauss observerede:

³⁷ For at klargøre meningen, kan man sammenligne med relationen i det politiske felt mellem på den ene side et parti eller en politisk organisation og på den anden side den klasse eller gruppe, der søges mobiliseret, "en i egentlig forstand symbolsk relation mellem en betegnende (*signifiant*) og en betegnet (*signifié*), eller rettere, mellem *repræsentanter*, der giver en *repræsentation* og de agenter, handlinger og situationer, der bliver repræsenteret." Pierre Bourdieu, "La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la recherche en sciences sociales* 36-37 (1981), s. 8. Engelsk oversættelse v/Gino Raymond og Matthew Adamson, "Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field", i *Language and Symbolic Power* (Cambridge 1991), s. 182. O.a.

³⁸ Om "talens karisma" (*Charisma der Rede*) og dens virkning i forskellige sociale sammenhænge, særligt i det parlamentariske demokrati (*Massendemokratie*), se *WuG*, s. 861.

Hungersnød og krige fremkalder profeter og kætteri; voldelige sammenstød har vidtrækkende virkninger selv på befolkningers spredning og art; krydsning af hele samfund (som i tilfældet med kolonisation) får nødvendigvis nye ideer og nye traditioner til at opstå... Man må ikke forveksle disse kollektive, organiske årsager med handlingerne hos individer, der er *fortolkere* af disse forhold mere end de er deres mestre. Der er derfor ingen grund til at sætte individuel opfindsomhed i modsætning til kollektive vaner. *Kontinuitet og rutine kan være individers værk, innovation og revolution kan være skabt af grupper, undergrupper, sekter eller individer, der handler gennem og for grupper.*³⁹

Og for endegyldigt at bryde med forestillingen om karisma som en egenskab ved et enkelt individs natur er det nødvendigt i hvert enkelt tilfælde at klarlægge de sociologisk relevante karakteristika ved den individuelle biografi, der bevirker, at et bestemt individ føler sig samfundsmæssigt prædisponeret for med en særlig kraft og sammenhæng at udleve og udtrykke etiske og politiske dispositioner, der allerede er tilstede i latent form hos medlemmerne af den klasse eller den gruppe, han henvender sig til.

Da den profetiske diskurs bliver frembragt indenfor rammerne af og med henblik på en direkte transaktion med lægfolk, er den (kvasi-)systematisering profeten realiserer "ikke i første række underlagt logisk konsekvens, men *praktiske vurderinger*".⁴⁰ Profetien tager praksisser og repræsentationer, der ikke har andet til fælles end det at de er frembragt af den samme (gruppe- eller klassespecifikke) habitus og derfor i hverdags erfaringen opleves uensartede og usammenhængende, og legitimerer dem ved at sætte dem sammen i et meningsfuldt og meningsgivende (kvasi-)system. Det kan profetien kun gøre, fordi den som sit eget generative og forenende princip har en habitus, der er objektivt afstemt efter sine modtageres habitus. Den tvetydighed, der, som det ofte er blevet bemærket, karakteriserer profetens budskab genfindes i enhver diskurs, som søger at hverve tilhængere, også selv om den rettes mod et specifikt socialt publikum. Hentydningerne og udeladelserne i sådanne diskurser er beregnet på at fremme en forståelse i form af misforståelse eller underforståelse, dvs. fremme de omfortolkende opfattelser som lægger alle tilhørernes forventninger ind i budskabet.

Resultatet af kampen mellem præstestanden og den konkurrerende profet (med sine lægdisciple) afhænger ikke kun af det profetiske budskabs specifikt symbolske kraft (dvs. af den mobiliserende og kritiske – "aftrivialisierende" – virkning af den nye åbenbaring), men også af *styrken* hos de *grupper*, der er blevet *mobiliseret* af de to konkurrerende instanser i sfæren af ikke-religiøse styrkeforhold. Som Weber påpeger, er det et "spørgsmål om magt" (*Machtfrage*),⁴¹ hvordan spændingen mellem på den ene side profeten og hans disciple og på den anden side præstestanden opløser sig.

³⁹ Marcel Mauss, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, i: *Oeuvres* (Paris 1969), bd. 3, s. 333-334 (Bourdieu's fremhævelse).

⁴⁰ *WuG*, s. 275 (Bourdieu's fremhævelse).

⁴¹ *WuG*, s. 279.

Alle løsninger er mulige, fra den fysiske undertrykkelse af profeten over alle mulige kompromisløsninger til profetiens indoptagelse.

Den systematisering præsterne underkaster det oprindelige budskab er et resultat af dels de *eksterne kræfter*, som har forskellig vægt alt efter de historiske konjunkturer og som præsterne må regne med (lægefølks traditionelle eller intellektuelle fordringer; konkurrencen mellem profeten og magikeren), dels de *interne tendenser*, som har at gøre med præstestandens position i den religiøse arbejdsdeling og med kirkens specifikke struktur. Som en permanent institution, der med større eller mindre held hævder at have monopol på *forvaltningen af fresegoderne (extra ecclesiam nulla salus)*,⁴² fremstår kirken som et bureaukrati af funktionærer, der gør krav på at have "monopol på legitim hierokratisk tvang"⁴³ og som er betroet opgaven at forestå den offentlige gudskult på bestemte steder med bøn og offer (i modsætning til magisk betvingelse), såvel som med prædiken og sjælesorg.

Med andre ord er Webers argument groft sagt, at der er tale om en kirke, når

... der er opstået en særskilt stand af præster, der, hvad angår indhold, advancement, embedspligter og specifik (udenomsprofessionel) livsførelse, er reglementeret og adskilt fra 'verden'; [når] dogmer og kult, er blevet rationaliseret, nedskrevet og kommenteret i hellige skrifter og gjort til genstand for en systematisk undervisning, der ikke blot er baseret på tekniske færdigheder; og når alt dette foregår i et institutionsagtigt fællesskab.⁴⁴

Princippet for denne institutionalisering består for Weber i processen, hvorved karismaen løser sig fra profetens person for istedet at knytte an til institutionen, eller mere præcist til *embedet*: "Overførelsen af karismatisk hellighed på denne institution som sådan [...] er typisk for hver eneste 'kirke'-dannelse og for dens egentligste væsen."⁴⁵ Det følger heraf, at kirken som bærer og forvalter af en karisma, der er knyttet til embedet (*Amtscharisma*) eller til institutionen som helhed, står i modsætning til sekten forstået som et "fællesskab af rent personligt karismatisk kvalificerede personer."⁴⁶ Det følger videre, at det bureaukratiske frelseforetagende er betingelsesløst fjendtligt over for "personlig" (dvs. profetisk, mystisk eller ekstatisk) karisma, der hævder at udpege en original vej til Gud. "Den ikke embedsmæssige, individuelt karismatiske mirakelmager bliver mistænkt for at være 'kætter' eller 'troldkarl'."⁴⁷ For så vidt som

⁴² "Ingen frelse udenfor kirken." Doktrinen, der oprindeligt går tilbage til biskop Cyprianus af Karthago (d. 258), og som gennem århundreder er blevet gentaget og reformuleret indenfor både den katolske og den ortodokse kirke og af protestantiske reformatorer. O.a.

⁴³ WuG, s. 279.

⁴⁴ WuG, s. 692.

⁴⁵ WuG, s. 693.

⁴⁶ WuG, s. 693. Omvendt med sekten, der "står afvisende overfor embedskarismaen". Sekten holder fast ved princippet om "lægprædiken" og et "alment præsteskab" ("som i hver konsekvent kirke forhånes"), ved den "direkte demokratiske forvaltning" gennem fællesskabet (de kirkelige funktionærer anses for fællesskabets "tjenere") og ved en "samvittighedsfrihed", som en kirke med universelle fordringer ikke kan tillade. WuG, s. 724-725.

⁴⁷ WuG, s. 693.

kirken er produktet af den fremadskridende bureaukratisering af religiøs forvaltning, eller rettere af "karismaens omdannelse til hverdagslig praksis", af karismaens "trivialisering" (*Veralltäglicung*),⁴⁸ udviser den alle de karakteristika, der kendes fra hverdagslige institutioner, nemlig "hierokratisk ordnede embedskompetencer, tjenesteveje, reglementer, sportler, præbender, disciplinære ordninger, rationalisering af læren og embedsvirksomheden som 'erhverv'".⁴⁹

De vigtigste karakteristika ved præstens praksis og ved budskabet, som denne praksis påtvinger og indpoder, har altid grund i de kontinuerlige transaktioner mellem kirken og lægfolk. Kirken er *permanent* tildeler af nåde (sakramenter) og råder over den dertil hørende tvingende magt til at skænke eller nægte "hellige goder"⁵⁰ til de lægfolk, som den har i sinde at udøve religiøst lederskab over og som den forventer at hente sin magt fra (verdslig såvel som religiøs). I samme mening skriver Weber:

"Jo mere præsterne altså stræber efter at styre lægfolkernes livspraksis i overensstemmelse med den guddommelige vilje, og fremfor alt at grunde deres magt og deres indtægter på dette, desto mere må de i udformningen af deres lære og deres handlen imødekomme traditionelle forestillinger",⁵¹ livsstil og verdenssyn hos den gruppe af lægfolk, hvorfra de i første række forventer at hente deres indtægt og deres magt.

Max Weber siger faktisk "i udformningen af deres lære og deres handlen imødekomme traditionelle forestillinger". Og nogle linier længere nede fortsætter han: "Jo mere den brede masse bliver genstand for præsternes påvirkning og grundlag for deres magt, desto mere må præsternes systematiserende arbejde befatte sig med netop de religiøse forestillinger og praksissers mest traditionelle, dvs. magiske, former."⁵² I den generelle form jeg har givet den her, definerer denne sætning den særlige form, som relationen mellem præstens aktivitet og hans "målpublikum" har, hvad enten dette publikum er folkeligt eller borgerligt, landligt eller urbant.

Jo nærmere præstestanden er på at have *de facto monopol* på forvaltningen af frelsegoder i et klassesdelt samfund, jo mere divergerende, ja modstridende, er de religiøse interesser, som dens aktiviteter i form af prædiken og sjælesorg må tilbyde svar på, og jo mere tenderer disse aktiviteter og de agenter, der har til opgave at udføre dem, mod at differentiere sig (fra den højgejstlige til landpræsten, fra mystisk fideisme⁵³ til magisk ritualisme). Samtidig opstår et socialt udifferentieret budskab, hvis karakteristika – herunder især tvetydighed – skyldes, at det er produktet af en søgen efter den laveste religiøse fællesnævner blandt de forskellige kategorier af

⁴⁸ Neologismen "trivialisering" kan kun oversætte de to aspekter af Webers begreb om *Veralltäglicung* med bare nogenlunde nøjagtighed, hvis ordet forstås både som "en proces, der består i at blive trivial, hverdagslig og almindelig" i modsætning til det ualmindelige, det ikke-hverdagslige (*Ausseralltäglickeit*), og som "de virkninger, som processen, der består i at blive trivial, hverdagslig og almindelig, udøver."

⁴⁹ *WuG*, s. 694.

⁵⁰ *WuG*, s. 29, hierokratisk tvang (*hierokratischer Zwang*); s. 338, institutionel nåde (*Anstaltsgnade*).

⁵¹ *WuG*, s. 284.

⁵² *WuG*, s. 284.

⁵³ Ideen om at religiøs overbevisning baserer sig på tro eller åbenbaring snarere end fornuftsmæssige slutninger eller observationer (lat. *fides* = tro). O.a.

modtagere. Den oprindelige profetis tvetydighed gør den åben for efterfølgende brugeres bevidste eller ubevidste omfortolkninger, når hver især læser det originale budskab "gennem sin til enhver tid rådende totalstemnings briller", som Weber siger om Luther.⁵⁴ De professionelle fortolkere, præsterne, bidrager væsentligt til dette kontinuerlige tilpasnings- og tillempningsarbejde, som gør det muligt at skabe kommunikation mellem det religiøse budskab og de stadig nye modtagere, der hvad angår både religiøse interesser og verdensbillede, kan være dybt forskellige fra det oprindelige publikum.

For at kunne imødegå angreb fra profeter eller intellektuel kritik fra lægfolk "må præsteskrabet påtage sig opgaven systematisk at fastlægge enten den sejrige nye lære eller den gamle og trods profetiske angreb bestående lære, at afgrænse hvad der gælder og hvad der ikke gælder som helligt".⁵⁵ Præsteskrabet må i den symbolske kamp kort sagt udruste sig med våben, der på én gang er *homogene* ("hverdagslige"), *koherente* og *distinktive*, og dette såvel i den rituelle sfære som på det dogmatiske område (doktrinære korpus). Nødvendighederne, der følger af forsvaret mod de konkurrerende profetier og mod lægintellektualisme, bidrager til at stimulere produktionen af "hverdagslige" redskaber til religiøs praksis – hvad der for eksempel kommer til udtryk i den kendsgerning, at produktionen af kanoniske skrifter accelereres, når traditionens indhold trues.⁵⁶ Også hensynet til at definere fællesskabets særegenhed i forhold til konkurrerende doktriner fører til en betoning af *skelsættende tegn* og *distinktive doktriner*, både i kampen mod religiøs ligegyldighed og for at gøre det sværere at gå over til en konkurrerende religion.⁵⁷

Konkurrence fra *magikeren* – en lille uafhængig entreprenør, der hyres af private på *ad hoc* basis og udøver sit hverv udenfor nogen alment anerkendt institution, ofte på hemmelig facon – bidrager til at påtvinge præstestanden såvel en "ritualisering" af den religiøse praksis som indoptagelsen af magiske trosforestillinger (som i helgenkult eller maraboutisme).

Den "kasuistisk-rationelle systematisering" og "trivialisering" som præsterne underkaster den oprindelige profeti – en (kvasi-)systematisering foretaget "med udgangspunkt i grundlæggende og enhedslige værdipositioner"⁵⁸ – sker som svar på et antal sammenløbende krav: [1] for det første den typisk bureaukratiske stræben mod en *karisma-økonomi*, som fører til at udøvelsen af præstelige aktiviteter som prædiken og sjælesorg – aktiviteter, der på grund af deres rutinemæssige og repetitive natur nødvendigvis er "hverdagslige" og "trivialiserede" – overlades til *udskiftelige kultfunktionærer*, udstyret med ensartede professionelle kvalifikationer erhvervet gennem en særlig uddannelse og med ensartede redskaber beregnet på at opretholde

⁵⁴ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, i: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen 1988), bd. 1, s. 75. Dansk oversættelse v/ Christian Kock: *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* (København 1995), s. 51.

⁵⁵ *WuG*, s. 279.

⁵⁶ *WuG*, s. 280.

⁵⁷ *WuG*, s. 281.

⁵⁸ *WuG*, s. 280.

en ensartet og ensliggørende handlen (produktionen af en religiøs habitus); [2] for det andet forsøget på at tilpasse sig de lægfolksinteresser, som præsterne møder direkte i den præstelige praksis *par excellence*, nemlig sjælesorgen, "præsternes egentlige magtredskab";⁵⁹ [3] for det tredje kampen mod konkurrenterne.

"Kasulistisk-rationel systematisering" og "trivialisering" udgør de grundlæggende betingelser for at et bureaukrati til manipulation af fresegoder kan fungere, idet de tillader agenter *af enhver slags* (dvs. udskiftelige) at udøve den præstelige virksomhed på en kontinuerlig måde ved at udstyre dem med de nødvendige praktiske redskaber – kanoniske skrifter, breviarier, bønnebøger, katekismer osv. Disse redskaber er uundværlige for at udførelsen af embedet kan ske med mindst mulige omkostninger med hensyn til karisma (for agenterne selv) og med mindst mulig risiko (for institutionen), i særdeleshed når de "tvinges til at tage stilling til de talløse konkrete problemer, der ikke er afgjort i åbenbaringen selv."⁶⁰ Breviarier og bønnebøger fungerer dermed som både hukommelseshjælp og spændetrøje, og er beregnet på både at garantere og at forbyde bestemte former for improvisation.

Oversat af Kim Esmark

⁵⁹ WuG, s. 283. Max Weber noterer, at betydningen af prædiken (i modsætning til sjælesorg) varierer omvendt proportionalt med introduktionen af magiske elementer i den religiøse praksis og de religiøse forestillinger (som eksemplet med protestantismen bevidner).

⁶⁰ WuG, s. 284.