

Med og mod Max Weber

Bourdieus første religionssociologiske skitse

Kim Esmark

With and against Max Weber. Bourdieu's first outline of a sociology of religion: The concept of field was first constructed by Bourdieu in the 1960s in the context of a critical engagement with Max Weber's sociology of religion. At this time Weber's work was still only marginally known within the French intellectual field. However, spurred on by his wish to understand the logic of cultural production and consumption and working from his own translations of *Wirtschaft und Gesellschaft* Bourdieu undertook a thorough re-interpretation of Weber's ideas about the transactions between priests, prophets, magicians and laity. Thinking at once with and against Weber Bourdieu re-cast his typological and interactionist perspective in a relational understanding anchored in the concept of the religious field. Bourdieu's wrestling with Weber materialised in 1971 with the publication of two important theoretical articles, the first of which ("Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber") has been translated into Danish for the present issue of *Praktiske Grunde*.

Key words: Bourdieu, Weber, sociology of religion, field, charisma

Bourdieu's interesse for den klassiske religionssociologi, herunder særligt Max Weber, går tilbage til slutningen af 1950'erne, men materialiserede sig ikke for alvor før 1971, da han publicerede de to artikler, som alle siden har benyttet som det primære grundlag for diskussioner af Bourdieus syn på religion. Den længste og mest refererede af de to artikler er "Genèse et structure du champ religieux" (Bourdieu 1971b). I denne tekst konfronterer Bourdieu Marx, Weber og Durkheim med hinanden i en kompakt og ganske svært tilgængelig teoretisk fremstilling. De tre klassikere har ifølge Bourdieu formuleret de grundlæggende teorier om religion, og de er samtidig *nødvendige* for hinanden. Når de ofte er blevet læst som modstridende alternativer, skyldes det falske og ufrugtbare teoretiske modsætninger, der ikke har videnskabelig rod, men er transponerede sociale modsætninger. Det gælder derfor om at overskride disse modsætninger for at kunne komme til bunds i problemerne, nemlig: Ikke bare *vis*, at det der synes hævet op fra verden i et forestillingernes rige (*in casu* religion, men også andre kulturelle systemer) reelt er funderet i verdslige betingelser og fungerer som legitimering og camouflering af sociale magtforhold, men også *forklare*,

hvordan det fungerer. Fx betoner Marx og Weber religionens verdslige, politisk-ideologiske funktion (legitimering af sociale dominansforhold), mens Durkheim fokuserer på religion som et "sprog", et symbolsk system med egen struktur og logik. Bourdieus pointe er så, at disse lige væsentlige, men umiddelbart modstridende indsigter må forenes for at forklare tingene. Det er nemlig præcis fordi religionen udgør en relativt autonom struktur (felt), at legitimeringen af sociale forhold miskendes og derfor virker. Sådan vender og drejer Bourdieu de tre klassikere mod hinanden på forskellige måder for at komme frem til den ambitiøse teori om det religiøse felt og religionens symbolske magt, som er tema for dette nummer af *Praktiske Grunde*. "Genèse et structure" er siden kommet i både en halvsidigt engelsk og en god tysk oversættelse (Bourdieu 1991; 2000b). På dansk foreligger teksten i en diskuterende parafrase af Staf Callewaert (Callewaert 1998).

Den anden af de to artikler, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", publiceredes i foråret 1971, et halvt år før "Genèse et structure". Den er kortere, smallere i sin tematik og repræsenterer tydeligvis et slags tilløb eller forstudie til den fuldt udfoldede teori om det religiøse felt. Artiklen rummer en stramt fokuseret diskussion af nogle centrale elementer i specifikt Webers religionssociologi fra *Wirtschaft und Gesellschaft* og minder om, at nok trækker Bourdieu i sin tænkning om det religiøse på en række forskellige kilder (jf. "Genèse et structure"), men udgangs- og referencepunktet er først og fremmest netop Weber. Det er i "Une interprétation" Bourdieu første gang formulerer sig om feltbegrebet som et bevidst reflekteret redskab og på flere måder fornemmer man i denne tekst, hvor vigtig beskæftigelsen med Weber i det hele taget var for udviklingen af det kulturanalytiske begrebsapparat og den sociologiske tænkning, der netop i slutningen af 60'erne og begyndelsen af 70'erne for alvor tog form hos Bourdieu. Teksten veksler hele vejen igennem mellem at følge Weber, bryde af med indvendinger, kritik og nye forslag, tage tråden op igen, og så fremdeles. Der er – som titlen peger på – tale om en "fortolkning" af Webers religionsteori, men en fortolkning, der både står fast på grundlaget og samtidig overskrider det. Som sådan giver teksten et ganske fascinerende indblik i selve måden Bourdieu arbejdede med stoffet og problemerne: På en gang med og mod Weber. "Une interprétation" gøres i dette nummer af *Praktiske Grunde* for første gang tilgængelig på dansk under titlen "En fortolkning af Max Webers religionsteori" (se s. 87-104). Som introduktion til oversættelsen skitseres i det følgende konteksten omkring og indholdet af Bourdieus tidlige livtag med Weber.

Den klassiske religionssociologi: Religion som kulturanalytisk idealtipe

Forsøget på at begribe religion som et socialt fænomen, dvs. som en menneskelig aktivitet, der udfolder sig på sociale betingelser, som har sociale effekter og som derfor må analyseres med brug af sociologiske værktøjer, udgjorde omkring forrige århundredeskifte en fundamental hjørnestein i både Webers og Durkheims bestræbelser på at etablere sociologien som ny selvstændig videnskab. Rundt omkring sig så de verden undergå fundamental forandring: Industrialisering, urbanisering og kapitalisme gjorde

det af med religionen som bærende sammenhængskraft i samfundet, menneskelivet blev "affortryllet" og hvad denne proces indebar, måtte nødvendigvis blive et påtrængende problem at besvare for det Weber kaldte den nye "videnskab om mennesket". Samtidig tillod studiet af den religion, der altså tilsyneladende var på vej ud af historien, ihvertfald i vesten, at stille de grundlæggende spørgsmål, som stadig udgør kernen i samfundsvidenskaberne: Spørgsmål om forholdet mellem det materielle og det symbolske, mellem verdslige livsvilkår og kulturelle forestillinger, mellem magt og tro, handling og tænkning, osv. Formuleringen af disse spørgsmål med udgangspunkt i nye sociologiske metoder var præcis det, Weber og Durkheim behøvede for at afgrænse sociologien som disciplin fra hhv. naturvidenskabelige/biologiske og psykologiske/humanistiske tolkninger. For både Weber og Durkheim fik religionssociologien dermed nærmest paradigmatisk status og kom i høj grad til at definere det videnskabelige program hos begge (Egger, Pfeuffer og Schultheis 2000: 134ff).

For Weber handlede det mere specifikt om at videreudvikle en materialistisk historieopfattelse i tråd med den Marx havde skitseret, men på en måde, der kunne lukke det hul Marx selv havde efterladt, nemlig ved at restituere tro, ideologi og forestillinger som reelt virkende kræfter i den sociale verden. Der måtte formuleres en *materialistisk teori om det symbolske* (Bourdieu, Schultheis og Pfeuffer 2000: 117). Her udgjorde religion den mest oplagte "case", en frugtbar arbejdsmark for analyse af en *symbolsk økonomi* (udbud og efterspørgsel af religiøse goder, osv), forankret i sociale herredømmeforhold og verdslige økonomiske betingelser.

Når Bourdieu mange år senere kastede sig over religionssociologien, var det – som vi straks skal se – i første omgang for at belyse nogle konkrete empiriske spørgsmål. Men da han først havde begivet sig ind på området, opdagede han, at studiet af det religiøse på samme måde som hos klassikerne kunne bruges mere generelt: Med religion som "case" kunne man udforske problemet om forholdet mellem det materielle/sociale og det symbolske/kulturelle i en slags ren, oprindelig gestalt. Her kunne man – formuleret med brug af de begreber, der kom ud af Bourdieus arbejde – iagttage den første akkumulation af symbolsk kapital og studere de første konflikter af den art, der er afgørende for konstitutionen af et felt. Den religiøse sondring mellem helligt og profant – ifølge Durkheim de mest fundamentalt og radikalt adskilte kategorier i menneskehedens historie (Durkheim 1995: 36) – kunne ses som en slags proto-model for modsætningen mellem det ophøjede og det ordinære i meget bredere forstand, en modsætning som i transformeret form går igen i de mange andre kulturelle felter Bourdieu siden studerede. Bourdieu omtalte selv det religiøse felt som "en slags realiseret 'idealtipe' for felter", der fungerer som en "heuristisk model *par excellence*" for forståelsen af kulturelle felters dynamik og sammenhænge (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 122).

Det er i forlængelse af denne tanke, at Bourdieu har kaldt kultursociologien for "vore dages religionssociologi" (Bourdieu og Wacquant 1992: 86) og at andre omvendt har karakteriseret hans sociologi som "en generaliseret religionssociologi" (Di-

anteill 2003: 530; se også Kühle 2009). Sporene fra den klassiske religionssociologiske projekt går helt åbenlyst igen i hans værk – som når han argumenterer for et udvidet religionsbegreb, der indbefatter andre symbolske praksisser end dem, der akkurat har med noget guddommeligt at gøre eller beskriver skolesystemet som "en i Durkheims forstand religiøs autoritet", der ved at "helliggøre" de dominerendes kultur varetager samme funktion i det moderne samfund som kirken gjorde før (Bourdieu 1996: 116-17). Hele det teoretiske apparat hos Bourdieu er overhovedet gennemsyret af ord og eksempler fra religionens og religionsforskningens verden: Ordination, sakralisering, indstiftelse, konsekration, tro, kætteri, ortodoksi, profeter, karisma, social magi. Begreber som disse optræder igen og igen i analyser af ellers helt igennem sekulære kulturelle praksisser: Der er tale om *magi*, når forbrugere flokkes om bestemte modeskaberes varemærker, om *hellig ordination*, når en akademisk professor indsættes, om *kætteri*, når en forfatter anfægter den herskende doxa i det litterære felt, osv.

Max Weber i 1950/60ernes Frankrig

Egentlig var det ikke særlig oplagt at Bourdieu skulle finde på at læse akkurat Weber. Da Bourdieu gjorde sin entré i det intellektuelle felt i 1950erne, var Weber nemlig kun marginalt kendt, endst læst, i Frankrig. Maurice Halbwachs havde i slutningen af 1920erne fremhævet Webers værk i en oversigtsartikel i det første nummer af det senere så berømte tværfaglige historie-tidsskrift *Annales* (Halbwachs 1929) og fra midten af 1950erne kunne man finde spredte referencer til Weber i tidsskriftet *Archives de Sociologie des religions*. Løsrevne Weber-brokker kunne også dukke op i økonomiske studier. Men der fandtes praktisk taget ingen franske oversættelser af Webers tekster og på bibliotekerne var det endda svært at opdrive de tyske originaludgaver (se nærmere Eggar, Pfeuffer og Schultheis 2000: 151-52).

Når Weber således endnu i slutningen af 1950erne ikke rigtig spillede nogen større rolle i Frankrig, hang det bl.a. sammen med, at han efter krigen var blevet introduceret og dermed defineret og positioneret af den store borgerlige sociolog Raymond Aron. Aron læste Weber med nykantianske briller og interesserede sig primært for hans *Wissenschaftslehre* med henblik på diskussion af spørgsmål om mulighedsbetingelserne for sociologisk "Verstehen". *Wirtschaft und Gesellschaft*, Webers kæmpeværk om religionens, juraens, økonomiens og herredømmets sociologi, kendte Aron knap nok til. Som Bourdieu selv senere har påpeget, var der i Frankrig en tendens til at gøre epistemologi til en disciplin for sig og i forhold til Weber betød det, at man skilte hans epistemologiske refleksioner fra hans empiriske praksis og herefter paradoksalt brugte disse refleksioner i bl.a. filosofisk argumentation for umuligheden af at producere objektiv viden om samfund og historie.

For Aron repræsenterede Weber imidlertid den store tyske filosofiske tradition og kunne med sin (i Arons øjne) aristokratiske aura, sit karisma-begreb, sin metodologiske individualisme og (igen i Arons øjne) spiritualistiske historiefilosofi bruges mod to andre væsentlige positioner i det intellektuelle felt: Dels Durkheim, der med sin prosaiske positivisme og interesse for det etnologiske, det primitive osv nødvendigvis

måtte virke frastødende, dels Marx, der efter krigen havde oplevet et stort gennembrud sammen med eksistentialismen og den intellektuelle avantgarde omkring Sartre. I det stærkt politiserede intellektuelle felt i 1950ernes Frankrig måtte netop marxisterne næsten som konsekvens afvise Weber på grund af måden han blev associeret med borgerlig sociologi. På venstrefløjens kom han til at repræsentere en national, konservativ samfundsvidenskab og blev derfor ikke læst, heller ikke af fremtrædende figurer som fx Althusser.

Religiøs etik og økonomisk ethos

Når Bourdieu trods alt dette alligevel gav sig i kast med Weber, kan det vel ses som et tidligt udtryk for hans heterodokse position og bane i det franske intellektuelle felt. Men lad os gå tilbage til slutningen af 1950erne og historien om hvordan hans arbejde med Weber og den klassiske religionssociologi mere konkret tog sin begyndelse (jf. Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000). Bourdieu befandt sig på det tidspunkt i Algeriet, hvor han studerede virkningerne af det traditionelle bondesamfunds trængselsfyldte møde med moderniteten. Hvad sker der, når en bondeethos støder sammen med kapitalistisk markedsmentalitet? Hvordan og på hvilke betingelser forandres tanker og handlinger, liv og sociale strukturer?

I sit feltarbejde var han bl.a. stødt på en særlig asketisk religiøsitet hos en gruppe af veluddannede, koranlæsende handelsfolk i ørkenregionen M'zab (ca. 500 km syd for Algier), og det var i bestræbelsen på at forstå, hvilken rolle den religiøse holdning spillede for disse folks håndtering af mødet mellem tradition og modernitet, at han kom i tanke om en reference til *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* (Weber 1995), som han lidt tilfældigt havde set i Merleau-Pontys *Les aventures de la dialectique*, hvor bogen primært indgik i en kritik af marxismens historiefilosofi (Merleau-Ponty 1955).

Weber havde i *Den protestantiske etik* vist, hvordan i strikt forstand religiøse ideer i 15/1600-tallets puritanske sekter havde haft afgørende betydning for fremvæksten af en moderne økonomisk rationalitet i det tidligmoderne Europa. Religion var med andre ord ikke blot afledt af eller et randfænomen til økonomiske strukturer, men kunne under bestemte socio-historiske omstændigheder selv påvirke og virke befordrende på fremvæksten af en økonomisk rationalitet. Weber havde på denne måde skitseret en måde at tænke religion og økonomi i relation til hinanden, der sprængte rammerne for såvel en rent materialistisk som en rent spiritualistisk tankegang. Det var præcis det Bourdieu nu kunne bruge i forsøget på at forstå observationerne fra sit eget feltarbejde. Da Weber som sagt ikke var oversat til fransk, måtte Bourdieu imidlertid for at tilegne sig *Den protestantiske etik* lære tysk og foretage sine egne oversættelser.

Det samme gjaldt, da Bourdieu efter hjemkomsten fra Algeriet fik lejlighed til at fortsætte beskæftigelsen med Weber som underviser i sociologiens historie, først ved universitetet i Lille (1961-64) og senere (fra 1964) som tilknyttet netop Raymond Arons *Centre de sociologie européenne* i Paris. Den Weber Bourdieu havde set om-

talt hos Merleau-Ponty, læst i *Den protestantiske etik* og som han nu for alvor fordybede sig i, var imidlertid ikke den borgerlige erkendelsesteoretiker og "forstående sociolog", som Aron havde introduceret. Hvad Bourdieu især noterede sig, var Webers enestående empiriske beherskelse af alle mulige religioner, retssystemer, kulturer og historiske perioder, som han systematisk og virtuost bragte i spil i sin komparative historie-sociologi. Bourdieu omtaler ham med beundring som "den menneskeliggjorte komparative metode" (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 127), men peger også på de objektive forudsætninger for Webers geni, herunder ikke mindst de tyske 1800-tals universiteters enorme samlinger af intellektuelle værktøjer: Bibliografier, encyklopædier, oversigtsværker, fortegnelser m.v. – en kapital der adskilte dem fra samtidige franske universiteter (Bourdieu 2004).

Der syntes for Bourdieu ikke noget problem i at være "venstreorienteret" og samtidig læse Weber. Man må, som han senere har udtrykt det, være i stand til som en slags "reflekteret eklekticist" at tænke *med* en tænker *mod* samme tænker, ligesom man må kunne tænke med en tænker både med og mod andre tænkere (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 120). I *Wirtschaft und Gesellschaft* fandt Bourdieu således også en religionssociologi, der langt fra stod i modsætning til Marxs materialistiske program (som hævdede af borgerlige sociologer på basis af en forsimplet læsning af *Den protestantiske etik*). Tværtimod synes Weber nærmest bedre end Marx selv at kunne beskrive religionen som en egen "økonomi" *uden* at reducere eller afskrive dens genuint symbolske karakter, ligesom han havde bedre blik for de religiøse aktørers handlen og deres klassesdifferentierede religiøse behov. Når Weber med næsten brutal materialisme talte om udbud, efterspørgsel og monopol på frelsegoder, beskrev kirken som et hierokratisk bureaukrati og fremdrog religionens magtlegitimerende sider havde det for Bourdieu massiv erkendelseeffekt og satte et eksempel han sidenhen selv drev endnu videre.

Fra typer og interaktioner til positioner og relationer

I den omfattende religionssociologiske del af *Wirtschaft und Gesellschaft* læste Bourdieu mere specifikt, hvordan religion historisk havde udviklet sig fra magi gennem en rationalisering og systematisering af det religiøse budskab i en proces, der blev drevet frem af specialiserede religiøse agenter i kamp om legitimitet og religiøs autoritet. De religiøse specialister – af Weber katalogiseret ved hjælp af idealtyperne præst, profet og magiker – producerer forskellige slags religiøse goder (eksistentiel mening, frelse, trøst, rituel bistand, osv), og strides med hinanden om at afsætte disse til lægfolk, der i sin tur efterspørger forskellige typer religiøse goder alt efter erhverv, livsform og klassetilhørsforhold.

På dette tidspunkt (midten af 1960erne) var Bourdieu samtidig påbegyndt sit sidenhen mangeårige arbejde med at etablere en sociologisk forståelse af kunst og litteratur og fandt stor inspiration i denne tankegang. Kunne man på parallel vis se kunstnere, forfattere, anmeldere, forlæggere og galleriejerere som specialiserede agenter, der konkurrerer med hinanden om anseelse og status indenfor kunstens og litte-

raturens verden? Bourdieu havde allerede holdt forelæsninger på Ecole Normale Supérieure om interaktionerne mellem forlæggere, forfattere, kritikere m.v. og i den forbindelse lidt tentativt brugt begrebet "felt". I 1966 havde han dertil publiceret en artikel om "det intellektuelle felt" i et særnummer af *Temps modernes* om strukturalisme (Bourdieu 1966). Det var dog først som resultat af det fortsatte arbejde med Webers religionssociologi, at feltbegrebet tog form af et egentlig bevidst teoretisk redskab. Det skelsættende moment indtraf, da Bourdieu blev opmærksom på at man for at begribe forholdet mellem de konkurrerende agenter måtte overskride Webers interaktionistiske og typologiske optik. I et interview har han meget fascinerende beskrevet, hvordan opdagelsen skete da han – stadig på basis af sine egne oversættelser fra *Wirtschaft und Gesellschaft* – underviste i Webers religionssociologi og tegnede præster og profeter, magikere og lægfolk op på tavlen, althens hans forsøgte at forstå relationerne imellem dem:

Jeg husker, at alting næsten gik af sig selv under forelæsningerne, da det handlede om at fremstille de forskellige religiøse "erhverv" og stille dem overfor hinanden: Præsterne, profeterne, magikerne og lægfolkene. Jeg havde tegnet et diagram på tavlen og forsøgt at forstå deres forbindelser bedre: Hvad gør præsten med magikeren, med profeten, han ekskommunikerer dem, hvad gør profeten med præsterne, han truer dem med den ikke-hverdagslige magt. Det gav så hurtigt en model over interaktionerne, som var meget indlysende: Det var forbindelserne imellem dem som sådan, der betinger den foreliggende "type" (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 118).

Hermed stod tingene klart på en ny måde: Det gik ikke at tænke interaktionistisk, det handler om objektive relationer, en objektiv struktur, der er baggrund eller underlag for den "idealtypiske" handlen. For at forstå hvorfor "præster", "profeter" og "magikere" (eller forfattere, forlæggere og kritikere) forholder sig til hinanden og til lægfolk (eller læsere) som de gør, rækker det ikke at se på deres interaktion. Man må kortlægge, eller rettere konstruere det felt, den historisk frembragte struktur af forskelle og afstande mellem positioner, som eksisterer uafhængigt af de konkrete agenter, der til en given tid indtager disse positioner og som begrænser og orienterer disse agents handlinger og udsyn – fordi disse agenter i sin tur har inkorporeret strukturen som praktisk orientering, som habitus.

Feltbegrebet i denne nye skikkelse repræsenterede med Bourdieus egne ord "et bevidst brud, et fremskridt i forhold til det første forsøg i 'Det intellektuelle felt'..." (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 118) og blev smedet med inspiration fra Weber, men samtidig *mod* ham. Weber fokuserede på de enkelte typers karaktertræk, og havde besvær med at forklare at disse træk bestod, også der hvor der ingen direkte interaktion fandtes. Men i afslutningen af hvert afsnit pegede Weber skitseagtigt på *forbindelserne* mellem typerne, næsten som om han halvt anede, at der var mere at sige – hvad der altså så gav Bourdieu inspirationen til at tænke i felt.

Videre læsning af Webers *Das Antike Judentum* gjorde indsigten endnu klarere. Bourdieu kunne med brug af feltbegrebet skærpe betoningen af kampen i feltet om fordeling af fresegoder, knytte magtforholdene mellem præster, profeter og magikere til forskellige samfundsgruppers religiøse behov og den verdslige sociale orden, og i den forbindelse yderligere udvikle Webers allerede frugtbart krænkende økonomiske terminologi om det religiøse.

Karisma og magi

I forlængelse af det, der både er blevet kaldt et "relationistisk brud" med Webers interaktionistiske perspektiv (Broady 1991: 279) og "en strukturalistisk vending" af hans typologiske billede (Egger, Pfeuffer og Schultheis 2000: 165) blev Bourdieu samtidig opmærksom på et problem med Webers *karismabegreb*. Hos Weber er karisma en personlig kraft, en næsten mystisk kvalitet, der skal forklare, hvordan fx profeten kan mobilisere sine disciple om et kættersk budskab. Men en sådan psyko-sociologisk analyse rækker ikke, indvendte Bourdieu. "Karisma" er ikke en forklaring, men tværtimod det, der skal forklares. Man må derfor rette opmærksomheden mod de forudgivne relationer mellem profeten og hans følge af lægfolk, mod dialektikken mellem budskabet og tilhørernes dispositioner for at modtage det. Hvad profeten gør, er nemlig at lægge krop og stemme til forestillinger og håb, der i ubevidst, uarticuleret form findes allerede før han træder ind på banen. Karisma er altså ingen mystisk nådegave, men en kvalitet, der er forankret direkte i feltets kamp. Størst gennemslag har profetens kætterske diskurs i perioder, hvor økonomiske, politiske eller sociale kriser ryster nedarvede trosforestillinger og legitimitetsstrukturer i det sociale rum og skaber en modtagelighed for alternativer. I den situation er det egentlig lige så meget følget, der autoriserer sig selv ved hjælp af profeten, som det er profeten, der skaber sit følge. Igen handler det med andre ord om at gå bag om de konkrete aktørers interaktion og se på de strukturelle relationer i feltet.

Men det er også en tankegang, der minder om Marcel Mauss' diskussion af magi. Ifølge Mauss (som Bourdieu jo var godt bekendt med og også citerer i begge artikler fra 1971) fungerer magiske riter alene i kraft af den fælles delte tro, der allerede er til stede i den sociale gruppe. Både årsag og effekt bliver til "dans l'opinion publique" som en slags kollektivt selvbedrag. Som Mauss lakonisk noterer: "I sidste ende er det altid samfundet, som betaler sig selv med sin drøms falske penge" (Mauss 1950: 119). Pudsigt nok synes også Weber uagtet sit karismabegreb at nærme sig samme ide. Han påpeger således, hvordan al magi i alle religioner kræver tro på magikerens evner, både hos magikeren selv og hos de der ønsker underet. Jesus fx måtte ikke bare have absolut tiltro til sig selv som magiker for at kunne udvirke mirakler; som han ifølge evangeliernes beretning selv understregede over for sine tilhørere, var hans magi også afhængig af om de, der ønskede et mirakel (krøblinge, besatte osv), virkelig var overbeviste om hans særlige kraft (Weber 1985: 126).

En fortolkning af Max Webers religionsteori

De her skitserede problemer var ikke de eneste Bourdieu tog op i sit arbejde med Webers religionssociologi. I "Une interprétation" diskuterer han også den særlige, personuafhængige autoritet præsten nyder som udskiftelig embedsmand i det kirkelige bureaukrati samt præstens opgaver med på dyb og varig måde at indpode lægfolk en bestemt religiøs habitus. Disse afsnit leder uvilkårligt tanken hen på *La reproduction* fra samme periode og denne bogs beskrivelse af forholdet mellem lærerens autoritet og skolen som institution og lærerens særlige pædagogiske arbejde med at indpode eleverne en bestemt habitus (Bourdieu og Passeron 1970). Også stilistisk kommer teksten her til at ligne *La reproduction* og dens karakteristiske kompakte aksiomatiske udtryksform. Sådan pegede fortolkningen af Webers religionsteori også ind i uddannelsessociologien.

Bourdieu indsendte "Une interprétation" til *Archives européennes de sociologie*, et konservativt tidsskrift, der var blevet oprettet med forbillede i Webers *Archiv für Sozialwissenschaft* og som (ifølge Bourdieu) var præget af en slags fetichistisk respekt for Weber. I redaktionen sad bl.a. Raymond Aron, som i første omgang afviste artiklen med beskyldninger om at Bourdieu prøvede at gøre Weber til "venstreorienteret" sociolog. Bourdieu forsvarede sig med at alle tolkninger og pointer var belagt med citater direkte fra Webers egne tekster (artiklen fremstår næsten mosaikagtig i sin struktur med sine mange både kortere og længere, hele og brudvise citater). Aron endte med at acceptere artiklen, der blev publiceret i foråret 1971.

En engelsk oversættelse kom i midten af 1980'erne som bidrag til en antologi om Weber (Bourdieu 1987). Til denne version foretog Bourdieu og redaktørerne visse ændringer i teksten: Mindre betydningsfulde sidebemærkninger blev taget ud, enkelte passager og Weber-citater blev forkortet eller flyttet og Bourdieus egne Weber-oversættelser erstattet af citater fra den engelske standardoversættelse af *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1978). Man valgte at fjerne en model over relationerne mellem præster, profeter, magikere og lægfolk, der var med i den franske version og som igen minder om de modeller man også finder i fx *La reproduction*. Det centrale afsnit om forskellen på en interaktionistisk og en feltanalytisk tilgang, der i den franske original fremstod mere end almindelig snørklet, blev gjort klarere og Bourdieu indsatte en interessant note 5, hvori han eksplicit kommenterer og korrigerer en formulering i den tidligere franske version: Når de religiøse specialisters differentierede udbud af religiøse goder matcher så forbløffende godt med lægfolks differentierede efterspørgsel, skyldes det ikke transaktionerne (interaktionerne) mellem gejstlige og lægfolk, men homologierne mellem strukturen af det religiøse felt og strukturen af det sociale felt. Denne pointe ligger naturligvis i logisk forlængelse af hele tankegangen i den første version, men var altså endnu ikke blevet tænkt helt til ende i 1971, hvor Bourdieu på dette punkt stadig fulgte Weber. Man finder til gengæld pointen formuleret i eksplicit kritik af Weber i det empiriske studie af de franske biskopper, som Bourdieu i den mellemliggende periode havde publiceret i samarbejde med Monique de Saint Martin (Bourdieu og Saint Martin 1982: 34).

Endnu en variant af artiklen findes i form af en tysk oversættelse (Bourdieu 2000). Den tyske version følger overordnet den reviderede engelske, men genintroducerer modellen og synes rent sprogligt at tage sig færre friheder i forhold til den franske original fra 1971.

I den danske oversættelse, der præsenteres i dette nummer af *Praktiske Grunde*, er der taget hensyn til alle tre versioner. Grundstrukturen er omarbejdningen fra midten af 1980'erne, mens teksten rent sprogligt er forsøgt holdt så tæt på den franske original som muligt. Modellen er taget med som i den tyske udgave. Alle Weber-citater er oversat fra den 5. reviderede udgave af *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1980) med støtte af den svenske oversættelse af samme (Weber 1985), ligesom det er denne udgave der henvises til i alle referencer.

Kim Esmark er historiker, ph.d., ansat ved Institut for kultur og identitet, RUC

Referencer

- Bourdieu, Pierre 1966. Champ intellectuel et projet créateur. *Les temps modernes*, 22/246: 865-906.
- ____ 1971a. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives européennes de sociologie* 12: 3-21.
- ____ 1971b. Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de Sociologie* 12: 295-334.
- ____ 1987. Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion. Overs. v/Chris Turner. In *Max Weber, Rationality and Modernity*, red. Scott Lash og Sam Whimster, 119-136. London.
- ____ 1990. *In other words*. Oxford.
- ____ 1991. Genesis and Structure of the Religious Field. Overs. v/ Jenny Burnside, Craig Calhoun og Leah Florence. *Comparative Social Research* 13: 1-44.
- ____ 1996. *The State Nobility. Elite schools in the field of power*. Oxford: Polity Press.
- ____ 2000a. Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In P. Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, 11-38. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- ____ 2000b. Genese und Struktur des religiösen Feldes. In P. Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, 39-110. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- ____ 2004. Keine Angst vor Max Weber. In *Schwierige Interdisziplinarität - Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Red. F. Schultheis og E. Scheib, 20-23. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Bourdieu, Pierre & Jean-Claude Passeron 1970. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit.

- Bourdieu, Pierre & Monique de Saint-Martin 1982. La Sainte Famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 44/45: 1-53.
- Bourdieu, Pierre & Loïc Wacquant 1992. *Invitation to reflexive sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, F. Schultheis og A. Pfeuffer 2000. Mit Weber gegen Weber. Pierre Bourdieu in Gespräch. In Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, 111-130. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Broady, Donald 1991. *Sociologi och epistemologi*. Stockholm.
- Callewaert, Staf 1998. Det religiøse felts genese og struktur, ifølge Pierre Bourdieu. In *Bourdieu-studier II*. København.
- Dianteill, E. 2003. Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern. *Theory and Society* 32/5-6: 529-549.
- Durkheim, Emile 1995 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York.
- Egger, S., A. Pfeuffer og F. Schultheis 2000. Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu. In Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, 131-175. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Halbwachs, Maurice 1929. Max Weber: Un homme, une œuvre. *Annales d'histoire économique et sociale* 1: 81-88.
- Kühle, Lene 2009. Bourdieu om det religiøse felt. *Praktiske Grunde. Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab* 1-2: 7-20.
- Mauss, Marcel 1950. Théorie générale de la magie. In idem, *Sociologie et anthropologie*, 3-141. Paris: Presse Universitaire de France.
- Merleau-Ponty, Maurice 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Weber, Max 1978 [1922]. *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. Overs. Guenther Roth & Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
- ____ 1985 [1922]. *Ekonomi och samhälle. Förståendesociologins grunder*. Bd. 2: Religionssociologi. Rättsociologi. Overs. Agne Lundquist. Lund: Argos.
- ____ 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Thübingen: Verlag für Sozialwissenschaften.
- ____ 1995. *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. København: Nansensgade Antikvariat.

