

Bernhard Lang
Prophet, Priester, Virtuose

- I. Der Prophet
 1. Das Prophetenverständnis der Zeit um 1900
 2. Der Prophet bei Weber
- II. Der Priester
 1. Der Priester in der Literatur um 1900
 2. Der Priester bei Weber
- III. Der religiöse Virtuose
 1. Der Virtuose (oder homo religiosus) in der Literatur um 1900
 2. Der religiöse Virtuose bei Weber
- IV. Die führenden Persönlichkeiten in der Entwicklung der Religionsgeschichte
 1. Die Logik der religiösen Persönlichkeiten in der Literatur um 1900
 2. Die Logik der religiösen Persönlichkeiten bei Weber

Der Begriff der großen Persönlichkeit mag in früherer Zeit schon hier und dort aufgetaucht sein, doch erst mit Beginn des 19. Jahrhunderts trat er, ange- regt durch Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher, in den Ge- sichtskreis der Geschichts- und Religionsphilosophie.¹ Das 19. und beginnen- de 20. Jahrhundert wurde Zeuge einer erregenden Debatte: Wodurch wird der Gang der Geschichte bestimmt – durch Ideen oder Persönlichkeiten? Während im Gefolge von Hegel eine große Zahl Intellektueller den Ideen den Vorrang einräumte, begeisterten sich Theologen eher für große Persön- lichkeiten.

Nach der religionsgeschichtlichen Literatur der Zeit um 1900 manifestiert sich das »Wesen der Religion« in erster Linie in ihren »führenden Persönlich- keiten«. ² Überhaupt hat »die große Persönlichkeit auf dem Gebiete der Reli- gion eine weit höhere Stellung als irgend sonst«. ³ Wie das Wesen der Kunst an den Künstlern und Meisterwerken vergangener Epochen studiert werden muß, so kann sich auch das Wesen der Religion nur dem erschließen, der sich mit ihren großen Persönlichkeiten beschäftigt. ⁴ Dazu sind Studien über große Individuen vonnöten – über Buddha, Jesus, Jesaja, Franziskus von Assisi und Martin Luther, doch erschöpft sich die wissenschaftliche Aufgabe nicht in der

¹ Vgl. Walther Köhler, *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte*, Tübingen: Mohr 1910, S. 37; Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, München: Piper 1988, 35.

² Vgl. Bernhard Duhm, *Über Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft*, Basel: Schwabe 1889, S. 22.

³ Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen großer Denker*, Leipzig: Veit ³1899, S. 172.

⁴ Bernhard Duhm, *Das Geheimnis in der Religion*, Freiburg: Mohr 1896, S. 13.

historischen Darstellung. Wissenschaft verlangt auch nach Theorie, und diese kann zunächst in einer Klassifikation »heiliger Menschen«⁵ bestehen. Mit Eifer haben sich die Gelehrten jener Generation dieser Aufgabe zugewandt, ohne jedoch zu einer abschließenden Deutung zu gelangen. Der einer Ideengeschichte zuneigende Religionsphilosoph Otto Pfleiderer ergänzt seine *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*⁶ um eine Darstellung von vier Typen des heiligen Menschen: Priester, Prophet, Asket und Heros. Der Theologe Wilhelm Bousset behandelt in seinem Buch *Das Wesen der Religion* (1903) Prophet, Priester und Asket. Hinter Boussets Darstellung steht der Wille, den Propheten als Genie, Gottesmann und religiösen Helden von anderen, zweitrangigen Persönlichkeiten der Religionsgeschichte abzuheben und ihm Anerkennung und sogar Verehrung zu zollen. Auch Jesus galt als prophetische Heldengestalt.

Als Weber in den Jahren 1911–1913 an seiner Religionssoziologie arbeitete, musste er sich mit dem sakralen Menschen befassen, über dessen drei Haupttypen – Prophet, Priester, Virtuose – eine bereits reichhaltige religionsgeschichtliche Literatur informierte.

I. Der Prophet

Über Prophet und Prophetentum hält die Zeit um 1900 ein ausgesprochen umfangreiches Dossier bereit. Geprägt ist es von der Begeisterung, die viele protestantischen Theologen dem Thema entgegenbrachten. Bernhard Duhm hatte die Propheten Israels bereits 1875 zu den »epochemachenden Männern der Religionsgeschichte« gerechnet und in diesem Zusammenhang hervorgehoben, »daß die Persönlichkeit als solche epochemachend sein kann«⁷. Unter Duhms Einfluß entstand unter den Theologen ein Gegenstück zum profanen Geniekult, der im 19. Jahrhundert in Deutschland verbreitet war.⁸

⁵ Edvard Lehmann, »Erscheinungswelt der Religion (Phänomenologie der Religion)«, in: *RGG*, Bd. 2, 1910, Sp. 551.

⁶ Otto Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Berlin: Reimer 1896, S. 682–727.

⁷ Bernhard Duhm, *Die Theologie der Propheten*, Bonn: A. Marcus 1875, S. 89.

⁸ Vgl. Heinrich Kahlert, *Der Held und seine Gemeinde: Untersuchungen zum Verhältnis Stifterpersönlichkeit und Verehrergemeinschaft in der Theologie des freien Protestantismus*, Frankfurt am Main: P. Lang 1984, S. 220–224; Henning Graf Reventlow, »Die Prophetie im Urteil Bernhard Duhms«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988), S. 259–274; Konrad Schmid, »Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie«, in: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 3 (1996), S. 225–250.

1. Das Prophetenverständnis der Zeit um 1900

Propheten gelten als große Persönlichkeiten von ausgeprägter Individualität. Ihre religiöse Begabung ist im strengen Sinne individuell und nicht von äußeren Einflüssen ableitbar. Was die prophetische Persönlichkeit »trägt und ihr die Kraft der Wirksamkeit verleiht, ist die eigene Überzeugung, der innere Zwang des Gewissens«, heißt es bei Eduard Meyer.⁹ Hermann Siebeck versteht »prophetische Naturen« als »große Individualitäten, deren Eigenheit, Leistung und Erfolg immer nur sehr unvollständig aus den vorangegangenen und gleichzeitigen Verhältnissen sich begreifen lassen«. ¹⁰ Als »von außen« in die Geschichte hineinwirkende Kräfte lassen sie sich mit Nietzsches »großen Menschen« vergleichen, von denen der Philosoph sagt: »Die großen Menschen sind notwendig; die Zeit, in der sie erscheinen, ist zufällig«. ¹¹ Sie sind »Effekte an sich«, nämlich »Wirkungen ohne zureichende Ursachen«. ¹² Eine besonders eingehende Charakterisierung erfährt die Gestalt des Propheten durch Wilhelm Bousset. Sein Prophetenbild beruht auf den exegetischen Arbeiten von Bernhard Duhm und der Philosophie von Thomas Carlyle. Schon als Student hatte sich Bousset – wie manche seiner Zeitgenossen – für den schottischen Literaten Thomas Carlyle (1795–1881) begeistert. ¹³ Carlyle war durch Biographien über Oliver Cromwell und Friedrich den Großen hervorgetreten und hatte seine Geschichtsauffassung in Vorlesungen *On Heroes and Hero-Worship* (1841) dargelegt. Die Geschichte wird nicht von den gesichtslos bleibenden großen Massen, sondern vom Genie der großen schöpferischen Persönlichkeiten bestimmt. Das gilt für die Religion ebenso wie für die politische Geschichte. Carlyle hatte in seinem Buch über Heroenverehrung nicht über Jesus, sondern nur über Mohammed geschrieben; Bousset empfand dies als Mangel, und so galt sein eigenes Lebenswerk der Darstellung Jesu als schöpferischer Persönlichkeit und seiner Verwandlung in eine göttliche Gestalt durch seine Anhänger.

In *Das Wesen der Religion* behandelt Bousset die Propheten ganz im Sinne von Duhm und Carlyle als unabhängige große, göttlicher Inspiration teilhaftig werdende Persönlichkeiten. Die Leistung der Propheten besteht nach Bousset darin, daß sie dem Leben einen einheitlichen Sinn vermitteln:

»Was den Propheten offenbar geworden ist, und was sie verkünden, das ist

⁹ Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, Stuttgart: Cotta 31910, Bd.I/1, S. 150.

¹⁰ Hermann Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Freiburg: Mohr 1893, S. 102.

¹¹ Friedrich Nietzsche, »Götzendämmerung: Streifzüge«, Nr. 44, in: *Werke in drei Bänden*, hg. von Karl Schlechta, München: Hanser 1954/56, Bd. 2, S. 1019.

¹² Ders., »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, in: *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, S. 223.

¹³ Anthonie F. Verheule, *Wilhelm Bousset. Leben und Werk*, Amsterdam: Bolland 1973, S. 8, 12; Heinrich Kahlert, *Der Held und seine Gemeinde*, S. 171ff.; Klaus Berger, *Exegese und Philosophie*, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1986, S. 85–126.

eine einheitliche, in sich geschlossene Überzeugung vom Inhalt und Wesen des Lebens, seinen tiefsten Fundamenten und seinen höchsten Zielen. Es ist ein wirklich einheitliches Ganzes, eine geschlossene Überzeugung, die in wenigen Sätzen zusammengefaßt werden kann, nicht mehr ein buntes Vielerlei von Gewohnheit, Herkommen, Volkssitten, kultischen und rituellen Forderungen, ekstatischen Äußerungen, moralischen Sätzen.«¹⁴ Was die »Erfassung der Religion als eines innerlich einheitlichen Lebensganzen«¹⁵ im einzelnen bedeutet, erläutert Bousset durch Beispiele:

»Die Propheten Altisraels verkünden, daß der Gott Israels ein Gott der absoluten Gerechtigkeit und Heiligkeit innerhalb und außerhalb Israels sei, ein heiliger Gott, der um der Gerechtigkeit willen sein eigenes Volk verderben und vernichten kann. Zarathustra verkündet den höchsten Gott des Himmels und des Lichts als den Gott der menschlichen Ordnung und Gesittung, als den Schützer aller nützlichen kulturellen Arbeit, als den Feind aller Barbarei, alles Bösen und Unzweckmäßigen. ... Buddha verkündet, daß alles Leben Leid sei und das Ziel alles Lebens die Befreiung von Leid – und das Eingehen zur ewigen Ruhe.«¹⁶

Aus dem so benannten Sinn des Lebens ergibt sich für die Propheten deren »Lebensideal«.¹⁷

Mit dem Begriff der »einheitlichen Lebensauffassung« gelingt es Bousset, eine Eigenschaft der prophetischen Botschaft hervorzuheben, die für das alte Israel ebenso gilt wie für die außerbiblischen Religionen. Die Antwort auf die Frage, wie Bousset zu dieser Auffassung kam, gibt er selbst, indem er auf Goethe verweist.¹⁸ In den »Noten und Abhandlungen« zu seinem West-östlichen Divan (1819) kontrastiert Goethe den Poeten und den Propheten (Mohammed). Während der Poet »mannigfaltig zu sein« sucht, konzentriert der Prophet seine Verkündigung auf eine einzige Lehre: »Der Prophet ... sieht nur auf einen einzigen bestimmten Zweck; solchen zu erlangen, bedient er sich der einfachsten Mittel. Irgendeine Lehre will er verkünden und, wie um eine Standarte, durch sie und um sie die Völker versammeln. Hiezu bedarf es nur, daß die Welt glaube; er muß also eintönig werden und bleiben, denn das Mannigfaltige glaubt man nicht, man erkennt es.«¹⁹

Mit seiner Auffassung vom Propheten als der großen, eine einfache und einheitliche Lebensauffassung verkündenden Gestalt stand Bousset in seiner

¹⁴ Wilhelm Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, Halle: Gebauer-Schwetschke 1903, S.107.

¹⁵ Ebd., S.111.

¹⁶ Ebd., S.107.

¹⁷ Ebd., S.108.

¹⁸ Wilhelm Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1892, S.63, Anm. 2.

¹⁹ Johann Wolfgang Goethe, *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden*, hg. von Erich Trunz, München: Beck 1981, Bd.2, S.143.

Zeit nicht allein. Zwei Philosophen lassen sich als Vertreter derselben Sicht anführen: Friedrich Nietzsche und Rudolf Eucken. Nietzsche feiert Richard Wagner als eine Persönlichkeit, deren Bedeutung weit über das Gebiet der Musik hinausgeht. Er gehöre – so Nietzsche – »zu den ganz großen Kulturgewalten«, denn »er bannt und schließt zusammen, was vereinzelt, schwach und lästig war. ... Er waltet über den Künsten, den Religionen, den verschiedenen Völkergeschichten und ist doch der Gegensatz eines Polyhistor, eines nur zusammentragenden und ordnenden Geistes: denn er ist ein Zusammenbildner und Beseeler des Zusammengebrachten, ein Vereinfacher der Welt.«²⁰ Eucken betrachtet die großen Religionsstifter als Männer, die »große Zusammenfassungen des Lebens, charakteristische Konzentrationen« schufen.²¹ In seinem 1901 erschienenen Werk *Der Wahrheitsgehalt der Religion* bewundert Eucken die Männer, »denen die Religion alles ist und denen sie sich zugleich in größter Einfachheit darstellt.«²² Die großen religiösen Persönlichkeiten schaffen »eine durchgreifende Revision und eine energische Sichtung ... eine große Vereinfachung des religiösen Lebens gegenüber schädlicher Kompliziertheit«²³. Sie konzentrieren »alle Mannigfaltigkeit in ein einziges Bild«, dem sie »die deutlichsten Grundlinien« verleihen.²⁴

In fast allen zeitgenössischen Handbüchern wird darauf hingewiesen, daß die Prophetie keineswegs eine auf das biblische Israel beschränkte Erscheinung sei. Eduard Meyer nennt Zarathustra, Hesiod und Echnaton, so daß neben Israel auch Persien, Griechenland und Ägypten vertreten sind.²⁵ Die erstaunliche Gleichzeitigkeit prophetischer Gestalten in verschiedenen Teilen der alten Welt wird immer wieder hervorgehoben. Erwin Rohde meint, dem »philosophischen Zeitalter« der Griechen sei ein »Zeitalter der griechischen Propheten« im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Vorgegangen.²⁶ Bousset postuliert »das prophetische Zeitalter«, das mehrere Kulturen zugleich prägte:

»Es beginnt das prophetische Zeitalter. Man kann als die Zeit der großen Neubildungen im religiösen Leben etwa das achte, siebente und sechste vorchristliche Jahrhundert ansehen. Im achten und siebenten Jahrhundert treten in Israel die großen Propheten auf, vielleicht gleichzeitig, vielleicht älter ist Zarathustra, der Reformator der persischen Religion. Mit dem siebenten und sechsten Jahrhundert beginnt in Griechenland eine religiöse Bewegung, deren Ausläufer etwa die großen Tragiker, dann Sokrates und vor allem Plato

²⁰ Friedrich Nietzsche, »Richard Wagner in Bayreuth«, in: *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, S. 381.

²¹ Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig: Veit 1901, S. 316.

²² Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, S. 437.

²³ Ebd., S. 421.

²⁴ Ebd., S. 305.

²⁵ Meyer, *Geschichte des Altertums*, S. 151.

²⁶ Erwin Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i. Br.: Mohr³1898, Bd. 2, S. 65, 67.

sind, im sechsten Jahrhundert wirkt Buddha in Indien, gleichzeitig etwa Kongtse (Konfucius), den man allerdings kaum mehr zu den schöpferischen reformatorischen Persönlichkeiten rechnen kann, in China. – Ein merkwürdiges Zusammentreffen. Es ist, als wenn der Baum des religiösen Lebens gleichzeitig an verschiedenen Punkten neue Triebe ansetzt.«²⁷

Auch nach Herrmann Gunkel traten »in ungefähr derselben Epoche ... überragende prophetische Gestalten ... auf«: Buddha in Indien, Epimenides auf Kreta, Pythagoras in Griechenland, Zarathustra in Persien.²⁸ Später hat Karl Jaspers in diesem Zusammenhang von der weltgeschichtlichen »Achsenzeit« gesprochen.²⁹

2. Der Prophet bei Weber

Webers Prophetenbild entspricht dem seiner Zeitgenossen. Seine Nähe zu Bousset läßt sich an zwei Einzelzügen erkennen: an Webers Hinweis auf das internationale prophetische Zeitalter³⁰ und den Ausführungen über den prophetischen Willen, dem Leben »einen einheitlichen Aspekt« zu geben durch »eine bewußt einheitliche sinnhafte Stellungnahme zu ihm«.³¹ Jedoch vermag Weber Boussets Prophetenbild durch zwei terminologische Hinweise zu präzisieren: durch seine Einführung des Charismabegriffs und die Unterscheidung zwischen Sendungsprophetie und exemplarischer Prophetie.

Der Prophet wird von Weber wie folgt definiert: »Wir wollen hier unter einem ›Propheten‹ verstehen einen rein persönlichen Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet«.³² Der Prophet verfügt über ein persönliches *Charisma*, das ihn von anderen Menschen qualitativ unterscheidet; er selbst und seine Anhänger glauben an diese besondere Begabung, kraft derer er ein religiöses Weltbild verkündet und eine methodische Lebensführung fordert. Entscheidend dabei ist, daß der Prophet sich auf göttliche Offenbarung beruft, seine Verkündigung also nicht auf sich selbst und seine eigene Genialität zurückführt. Der Prophet erscheint stets als ein von einer höheren Macht privilegierter Mensch.

Zur Erfassung der Eigenart des prophetischen Selbstbewußtseins werden in der zeitgenössischen Literatur regelmäßig die Begriffe »Inspiration« und »Charisma« – momentane Eingebung und von Gott dauerhaft verliehene Gabe – verwendet. Otto Pfleiderer bedient sich wie Weber, wenn auch nur beiläufig, des Charisma-Begriffs: »das zufällig diesem oder jenem verliehene in-

²⁷ Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, S. 102–103.

²⁸ Hermann Gunkel, »Individualismus und Sozialismus im AT« in: *RGG*, Bd. 3, 1912, Sp. 497.

²⁹ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper 1949.

³⁰ *WuG*⁵, S. 269f.

³¹ *WuG*⁵, S. 275.

³² *WuG*⁵, S. 268.

dividuelle Charisma des begeisterten Propheten«. ³³ Ein weiteres vom prophetischen Charisma sprechendes, Weber bekanntes Zeugnis stammt von dem Heidelberger klassischen Philologen Erwin Rohde. Weber nennt Rohdes Namen in seiner »Religionssoziologie«. ³⁴ Rohde beschreibt altgriechisches Prophetentum wie folgt:

»Es standen Leute auf, die aus eigener Bewegung unternahmen zwischen der Gottheit und dem bedürftigen einzelnen Menschen zu vermitteln, Naturen, muß man denken, von einer zum Schwärmerischen gesteigerten Erregbarkeit, einem heftigen Zug und Schwung aufwärts ins Unerreichbare. Nichts in griechischer Religionsverfassung hinderte solche Männer oder Frauen, eine religiöse Wirksamkeit, die ihnen nicht durch die Autorität der Religionsgemeinde des Staates zugestanden war, einzig auf die Beglaubigung durch ihr eigenes Bewußtsein, durch ihre eigene Erfahrung von göttlicher Begnadung, von innigerem Zusammenhang mit göttlichen Mächten, zu begründen. In dem Dunkel dieser gärenden Werdezeit vom achten bis ins sechste Jahrhundert sehen wir schattenhaft sich manche Gestalten solcher Art bewegen, die sich jenen, rein durch unmittelbar göttliche Gnadengabe (*charisma*) zu ihrem Werke bestellten, ohne Anschluß an die bestehenden Gemeinden durch die Länder wandernden Propheten, Asketen und Exorcisten der ersten Werdezeiten des Christentums vergleichen lassen.« ³⁵

Zu seinem Hinweis auf ein prophetisches Zeitalter ist Weber von Rohde angeregt worden, wobei die über Griechenland hinausführenden Verweise auf die analogen Gestalten in Indien, Israel usw. von Bousset übernommen sind. Der weitgespannte Vergleich prophetischer Gestalten führt zur Frage, inwiefern sich diese Gestalten tatsächlich vergleichen lassen und denselben religionsgeschichtlichen Typus verkörpern. Weber beantwortet diese Frage durch seine Unterscheidung zwischen »ethischer Prophetie« und »exemplarischer Prophetie«. Der ethische Prophet ist »ein im Auftrag eines Gottes diesen und seinen Willen – sei dies ein konkreter Befehl oder eine abstrakte Norm – verkündendes Werkzeug«, das »kraft Auftrags Gehorsam als ethische Pflicht fordert«. ³⁶ Beispiele dafür sind Zarathustra und Mohammed. Im anderen Fall ist der Prophet »ein exemplarischer Mensch, der anderen an seinem eigenen Beispiel den Weg zum religiösen Heil zeigt, wie Buddha, dessen Predigt weder von einem göttlichen Auftrag, noch von einer ethischen Gehorsampflicht etwas weiß, sondern sich an das eigene Interesse der Heilsbedürftigen wendet, den gleichen Weg wie er selbst zu betreten«. ³⁷ Soweit ich sehe, findet diese Unterscheidung keine Entsprechung in der zeitgenössischen Li-

³³ Pfeleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, S. 700–701.

³⁴ *WuG*⁵, S. 270.

³⁵ Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, S. 63.

³⁶ *WuG*⁵, S. 273.

³⁷ Ebd., S. 273.

teratur. Autoren wie Lehmann und Meyer verwenden den Ausdruck »Prophet« zwar als allgemeine, kulturübergreifende Bezeichnung, nennen jedoch nur Beispiele, die Webers »Sendungsprophetie« entsprechen. Buddha und die Sufis, Webers Hauptbeispiele für *exemplarische* Prophetie, werden von diesen Autoren nie als Propheten bezeichnet.³⁸ Jedoch läßt sich die Bezeichnung von Buddha als Prophet in der zeitgenössischen Literatur durchaus belegen, nämlich, wie schon angeführt, bei Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel, die damit auch Indien einen Propheten zuerkennen. Bousset und Gunkel greifen bei dieser Einordnung zweifellos auf Hermann Siebeck zurück, der Buddha zwar nicht unmittelbar als Propheten bezeichnet, jedoch allgemein bemerkt, Erlösungsreligionen – wofür den Buddhismus ein Beispiel ist – würden stets durch prophetische Persönlichkeiten inauguriert.³⁹ Weber hat recht, wenn er darauf insistiert, daß Buddhas indische Prophetie von der Israels dem Typus nach streng zu unterscheiden sei. Die Unterscheidung von Sendungsprophetie und exemplarischer Prophetie darf als eigenständige Begriffsbildung Webers gelten.

II. Der Priester

Das 18. Jahrhundert, in welchem die Aufklärer Religion mit Priestertum identifizierten und in Priestern machthungrige Betrüger sahen, liegt weit zurück. Der Priester wird nun dem Kult und der Traditionspflege zugeordnet und in Spannung mit der Gestalt des Propheten gesehen. Die religionsgeschichtliche Literatur der Zeit um 1900 bietet ein vielfältiges, um Objektivität bemühtes Bild.

1. Der Priester in der Literatur um 1900

Den Gelehrten des 19. Jahrhunderts galten Priester und Magier als die ältesten religiösen Spezialisten der Religionsgeschichte. In keiner Abhandlung fehlt ein Hinweis auf sie. Überall ist eine ambivalente Bewertung zu erkennen: Einerseits sind Priester die frühesten Träger geistiger und religiöser Kultur und damit schöpferische Gestalten, andererseits ersticken sie den lebendigen Geist der Religion durch Kontrolle und Vereinheitlichung. Otto Pfliederer steht noch ganz im Banne der bei den Protestanten seiner Zeit üblichen

³⁸ Die Sufis erscheinen in der Systematik Lehmanns als Mystiker (Lehmann, »Erscheinungswelt der Religion [Phänomenologie der Religion]«, Sp. 557). Was Weber »exemplarische Prophetie« nennt, wird von seinen Zeitgenossen eher unter den Begriffen Mystik und Askese abgehandelt. Pfliederer beispielsweise nennt Buddha einen »Asketen«, »Volksprediger« und »Religionsstifter« (Pfliederer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, S. 143).

³⁹ Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, S. 102.

Ansicht: Die Priester haben zwar die Kultur begründet und die älteste Literatur geschaffen; ihnen verdankt die Menschheit »die ältesten Rechtsweistümer und Gesetzbücher«. ⁴⁰ Überhaupt sind sie als »Vertreter der Intelligenz und Autorität« geradezu »der vorzüglichste Kulturfaktor« der Frühzeit. ⁴¹ Aber indem sie den Kult »reguliert und uniformiert« und »zu einem methodischen System« geordnet haben, ⁴² haben sie ihn mechanisiert und entseelt, so daß der Protestantismus den Kult eliminieren mußte. Viele Autoren, vor allem solche protestantischer Herkunft, neigten dazu, die Gestalt des Priesters abzuwerten, während sie die Propheten schätzten. Dahinter steht der bis in wissenschaftliche Darstellungen hineinreichende konfessionelle Gegensatz zwischen dem mit dem Priestertum identifizierten Katholizismus und dem als im Erbe der Propheten stehenden Protestantismus. Um 1900 beginnt die Religionsgeschichte, sich von solchen Wertungen zu lösen und findet zu neuen, historisch besser begründeten Auffassungen. Der Priester wird nun in erster Linie als nachprophetische Gestalt sowie als Literat und Seelsorger gewürdigt.

Der Priester als nachprophetische Gestalt ist der zeitgenössischen Religionsgeschichte vor allem durch das Alte Testament vertraut. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich unter dem Einfluß Julius Wellhausens immer mehr die Einsicht durch, daß in Israel das Zeitalter der Propheten durch die Epoche der Priester und des Gesetzes abgelöst wird und nicht etwa, wie es die biblische Erzählung nahe legt, eine mosaische Gesetzesreligion der Prophetenreligion vorausgeht. ⁴³ »Die nachprophetische jüdische Religion« ist durch die »sogenannte priesterliche Gesetzgebung (Priesterkodex)« gekennzeichnet. ⁴⁴ Die einschlägigen Darstellungen – auch die von Bousset – sehen hier einen Abstieg von der Höhe der prophetischen Religion Israels. Der kritische Beiklang der Beschreibung wird oft deutlich, etwa in folgendem Zitat: »Der Priester kann nur herrschen, wo er den Propheten getötet oder zum Verstummen genötigt hat.« ⁴⁵ Von solcher Wertung hatte sich Wellhausen freigehalten und eher von der Unvermeidlichkeit der Entwicklung gesprochen; ohne die Priester wären die »prophetischen Ideen ... der Welt verloren« gegangen. ⁴⁶ Wie Wellhausen urteilte auch Duhm über Eigenart und Bedeutung der Priester. In seiner Schrift *Die Gottgeweihten* verallgemeinert Duhm Wellhausens Anschauung über den nachprophetischen Charakter der priesterlichen Literatur der Bibel und verweist auf den grundsätzlich nachprophetischen Charakter jeglichen Priestertums in der Religionsgeschichte:

⁴⁰ Pfeleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, S. 683.

⁴¹ Ebd., S. 685.

⁴² Ebd., S. 684.

⁴³ Duhm, *Die Theologie der Propheten*, S. 9–19.

⁴⁴ Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, S. 124.

⁴⁵ Heinrich Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, Tübingen: Mohr 1904, S. 203.

⁴⁶ Julius Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin: Reimer 1894, S. 144.

»Es zeugt von großer Unkenntnis des wahren Sachverhalts, wenn man die Behauptung aufgestellt hat, die Religion sei von den Priestern erfunden worden. Priester und Theologen kommen immer erst auf, wenn die Religion schon lange lebt, der Priester erst dann, wenn die Religion ihre Früchte getragen hat, die er in Verwaltung nimmt, der Theologe erst dann, wenn die Religion allmählich in den Winterschlaf sinkt und nur noch gedörrte Früchte übrig geblieben sind.«⁴⁷ »Das Priestertum ist also zunächst das Produkt, dann das wichtigste Organ der sich organisierenden Religion; der Priester ist der reiche Erbe des armen Gottesmannes und hebt die Schätze der Gottesstätte, die dieser entdeckt hat.«⁴⁸

Indem er von »Schätzen« spricht, die der Priester zwar nicht entdeckt hat, aber verwaltet, versucht auch Duhm eine Würdigung des Priestertums.

Während die Propheten als Einzelgestalten mit der Gesellschaft, in der sie wirken, oft in Spannung geraten, stehen die Priester fest in ihr. Nach Eduard Meyer ist der Priesterstand »in anerkanntes, dauernd mit bestimmten Aufgaben betrautes Organ des Verbandes, so wie der Gott eine von diesem anerkannte dauernde Macht ist; seine Funktionen sind fest geordnet und werden im Auftrage des Verbandes ausgeübt.«⁴⁹ Die Priester begnügen sich allerdings keineswegs mit dem mechanischen Verrichten von Kulthandlungen. Sie wirken auch als Intellektuelle und Literaten, welche die religiöse Überlieferung durcharbeiten und systematisieren. Meyer wörtlich: »Die berufenen Träger der religiösen Spekulation« sind die Priester; in ihren Kreisen entsteht religiöse Literatur. »Nicht nur das Ritual, die im Kultus verwendeten Formeln und Hymnen, die Mythen usw. werden aufgezeichnet, sondern die Überlieferung zugleich geordnet und systematisiert: Neben die unmittelbar wirkende Religion tritt die Theologie, welche die Lehre zu erklären, ihre Widersprüche auszugleichen und zu einem einheitlichen System zusammenzufassen sucht.«⁵⁰ Andere Gebiete als die Theologie können hinzukommen: »so vor allem die Aufzeichnung der Gebote der Moral und der Sitte und der Grundsätze des von den Göttern geforderten Rechts.«⁵¹ »Die Priesterschaft steht in Fühlung mit den in der Masse vorwiegenden Tendenzen und gibt ihnen nicht selten eine bestimmte Formulierung und theoretische Begründung.«⁵² Dabei mag die Priesterschaft ihre ausgearbeiteten Systeme zur Anerkennung bringen und über Bestehendes hinausführen, sie bleibt jedoch »als offizielle Vertretung der herrschenden Religion an diese und die in ihr verkörperte Tradition gebunden; sie kann diese wohl vorsichtig umbilden, aber

⁴⁷ Bernhard Duhm, *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, Tübingen: Mohr 1905, S. 21–22.

⁴⁸ Ebd., S. 22.

⁴⁹ Meyer, *Geschichte des Altertums*, a. a. O., S. 124; vgl. Weber, *WuG*⁵, S. 260.

⁵⁰ Ebd., S. 146.

⁵¹ Ebd., S. 147.

⁵² Ebd., S. 147.

nicht in offenen Gegensatz zu ihr treten«. ⁵³ Die Priesterschaft beherrscht »die traditionelle Weltanschauung und Lebensführung«. ⁵⁴ Dies alles sind Feststellungen, die mehr oder weniger deutlich ausgesprochen bei Weber wiederkehren.

Die religionsgeschichtliche Literatur weiß, daß sich die Tätigkeit der Priester weder im Kult noch in theologischer Reflexion erschöpft. Priester wollen keineswegs dem Leben entfremdete Intellektuelle sein. Als Seelsorger kümmern sie sich um die Angehörigen aller Stände und gewinnen dadurch großen Einfluß. »Der größte und bleibende Einfluß der Priester liegt ... in dem Verhältnis zu den Einzelnen, in der Seelsorge. Wo diese erfolgreich betrieben wird, gedeiht der Priester; das lehren uns die Buddhisten so gut wie die Jesuiten. Das wirkliche Machtmittel der katholischen Kirche liegt nicht im Altar, sondern im Beichtstuhl.« ⁵⁵

2. *Der Priester bei Weber*

Im Rahmen traditioneller Pflege von Kultus und Ethos entfalten die Priester eine theoretische und eine praktische Tätigkeit. Auf dem Gebiet der Theorie schaffen sie heilige Bücher und fixieren ihre Lehre in Dogmen, wobei auf die Prophetie zurückgegriffen wird. Zwar kommt es beim erstmaligen Auftreten von Prophetie zu Spannungen zwischen dieser und den priesterlichen Hütern der Überlieferung, jedoch neigen Priester dazu, mit prophetischen Auffassungen Kompromisse zu schließen und prophetische Lehren zumindest teilweise zu rezipieren. ⁵⁶ »Die Priesterschaft systematisiert den Gehalt der Prophetie oder der heiligen Überlieferungen im Sinn kasuistisch-rationaler Gliederung und Adaptierung an die Denk- und Lebensgewohnheiten ihrer eigenen Schicht und der von ihr beherrschten Laien.« ⁵⁷ Auf die Laien wirken die Priester vor allem durch die Predigt, die sich als »Kollektivbelehrung über religiöse und ethische Dinge« definieren läßt, und die Seelsorge, »die religiöse Pflege der Individuen«. ⁵⁸ Seelsorge ist »das eigentliche Machtmittel der Priester gerade gegenüber dem Alltagsleben und [sie] beeinflusst die Lebensführung um so stärker, je mehr die Religion ethischen Charakter« aufweist. ⁵⁹

Webers Darstellung läßt eine Bekanntschaft mit den zeitgenössischen Ausführungen zum Thema Priester erkennen. Wie die Literatur der Zeit um 1900 würdigt er das Priestertum vor allem als nachprophetische Erscheinung. Neue Gesichtspunkte bringt er in die Debatte nicht ein, doch ist sein Interesse an

⁵³ Ebd., S. 147f.

⁵⁴ Ebd., S. 151.

⁵⁵ Lehmann, »Erscheinungswelt der Religion (Phänomenologie der Religion)«, Sp. 556.

⁵⁶ *WuG*⁵, S. 279.

⁵⁷ Ebd., S. 280.

⁵⁸ Ebd., S. 283.

⁵⁹ Ebd., S. 283.

der Art und Weise, wie die Priester die Lebensführung des Volkes beeinflussen, durchaus selbständig.

III. Der religiöse Virtuose

Der auf Friedrich Schleiermacher zurückgehende Ausdruck bedeutet in der um 1900 erschienenen Literatur nicht mehr das, was er in den *Reden über die Religion* (1799) bedeutet hatte. Schleiermacher hatte Menschen mit besonders entwickelter religiöser Anlage als »Virtuosen in der Religion« bezeichnet und diese als große Individuen gefeiert, die anderen zur Entfaltung ihrer eigenen Religiosität verhelfen können. Um 1900 sind religiöse Virtuosen Menschen, die durch konsequente religiöse Übungen, besonders durch Askesse und Ekstase, mit jenseitigen Mächten in Berührung zu kommen suchen. Als Prototypen des Virtuosen gelten die christlichen Mönche und die indischen Fakire. Wie wir sehen werden, ist auch Weber diesem Sprachgebrauch verpflichtet. Jedoch ist die Terminologie nicht einheitlich: Bernhard Duhm, dem wir die ausführlichste Analyse der Gestalt verdanken, bezeichnet ihn als »Religiosen« oder »homo religiosus«.

1. Der Virtuose (oder homo religiosus) in der Literatur um 1900

Der Virtuose flaniert durch die religionswissenschaftliche Literatur der Jahrhundertwende, um jedoch nur von einem einzigen Autor – Bernhard Duhm – ausführlicher behandelt zu werden.⁶⁰ Bei seinen Studien über das Prophetentum im alten Israel stieß Duhm auf den zunächst irritierenden Sachverhalt, daß die Überlieferung ganz unterschiedliche Erscheinungen mit demselben hebräischen Wort bezeichnet: *nabi*, »Prophet«. Das Wort steht sowohl für den von Duhm geschätzten hochstehenden Gottesmann als auch für den zweit-rangigen Ekstatiker. Nur der erstgenannte verfügt über originäre Gotteserfahrung und trägt das Geheimnis der Religion in sich, während der letztere sich durch bestimmte Übungen in den Besitz dieses Geheimnisses zu setzen sucht. Allein den authentischen Gottesmann will Duhm einen Propheten nennen; den Ekstatiker bezeichnet er im Rückgriff auf den lateinischen Ausdruck für Mönch als *Religiosen* oder *homo religiosus*.⁶¹ Duhm charakterisiert

⁶⁰ Bernhard Duhm, *Das Geheimnis in der Religion*. Ders., *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*.

⁶¹ Duhm, *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, S. 24 spricht von »Religiosen«, bedient sich aber sonst des Ausdrucks »homines religiosi«: »Solche Gottgeweihte gibt es in allen Kultreligionen; die christliche Kirche nannte sie *homines religiosi*, Leute, die eine *religio*, eine religiöse ›Bindung‹, Verpflichtung auf sich genommen haben« (Bernhard Duhm, *Israels Propheten*, Tübingen: Mohr 1916, S. 79, vgl. ders., *Das Geheimnis in der Religion*, S. 17; ders., *Das Buch Jeremia*, Tübingen: Mohr 1903, S. X).

diese Gestalt als von künstlicher religiöser Erfahrung lebend, ohne Sinn für das soziale Leben und ihrem Wesen nach heidnisch.

Stets auf der Suche nach religiöser Erfahrung, mögen die Religiösen diese durch Ansteckung bei einem Propheten finden; noch öfter erzeugen sie diese durch *künstliche Mittel*. Nach dem Zeugnis des Alten Testaments entstand religiöse »Verzücktheit« mitunter »durch physische Ansteckung, ohne Zutun, ja sogar wider Willen des Ergriffenen. Wo das nicht der Fall war, wußte man nachzuhelfen durch lärmende Musik und anstrengenden Tanz oder durch nervenaufreizende Selbstverwundung. ... Die Ekstase äußerte sich in einer fremdartigen Aufregung, bisweilen in Konvulsionen und epileptischen Anfällen, ... besonders aber im verzückten, bald verständlichen, bald unverständlichen Reden.«⁶²

Duhm »zeigt uns«, heißt es in einem zeitgenössischen Referat, »wie sich ... in Laienkreisen das Bestreben geltend macht, was diese Gottesmänner durch Natur und Erwählung sind, durch Eifer und Kunst sich zu verschaffen. Gesellschaften und Orden bilden sich, die sich mit allerlei künstlichen Erregungsmitteln in den Besitz der Gottheit und ihrer Kräfte setzen und ihr ganzes Leben im Dienst derselben zubringen als *homines religiosi*«. ⁶³ Gott allein genügt ihnen, auf gesellschaftliches Leben legen sie keinen Wert. Anders als Priester und Prophet »dienen [sie] nicht dem Volke, bekleiden kein Amt und verdanken ihren etwaigen Einfluß nur dem starken Eindruck, den ihre völlige Hingabe an die Religion auf jene Laien machte«. ⁶⁴ Auch an Einfluß sind sie wenig interessiert. Die »Religiösen suchten ... Gott für sich selber«⁶⁵ und nicht für andere. Sinn für die Volksgemeinschaft geht ihnen ab. Duhm hält die Religiösen des Alten Testaments nicht für bodenständig israelitische Gestalten; sie gehören zur *heidnischen* Religion Kanaans. Wenn wir sie in der Bibel finden, dann als fremde, heidnische Israel eingedrungene Elemente. Nicht anders steht es mit den frühchristlichen *homines religiosi*, den Märtyrern und Asketen. Wie ihre israelitischen Vorläufer sind sie Gestalten, »zu denen die Heldenverehrung der Massen aufschauen konnte«; jedoch »etwas bestimmt Christliches repräsentieren sie nicht; sie gehören mehr der allgemeinen Religionsgeschichte als der Geschichte des Christentums an.«⁶⁶

Als im Grunde heidnische Gestalten haben die biblischen *homines religiosi* viele religionsgeschichtlichen Entsprechungen. Nach Duhm sind sie »auch jetzt noch, wenn auch anders benannt, im semitischen Asien und Afrika eine gewöhnliche Erscheinung«, ⁶⁷ zum Beispiel in Gestalt der tanzenden Derwi-

⁶² Duhm, *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, S.28f.

⁶³ Paul Wernle, *Einführung in das theologische Studium*, Tübingen: Mohr 1908, S.51.

⁶⁴ Duhm, *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, S.24.

⁶⁵ Duhm, *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, S. 29.

⁶⁶ Paul Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen: Mohr 1901, S.247.

⁶⁷ Bernhard Duhm, *Das Buch Jeremia*, Tübingen: Mohr 1903, S. X.

sche des Islam.⁶⁸ Als weitere Beispiele gelten der indische Fakir⁶⁹ und die religiösen Spezialisten der »Naturvölker«, die durch Ekstasetechnik »den epileptischen Anfall [erzeugen], bei dem der Mensch am Boden liegt, Gesicht und Glieder zucken, die Adern anschwellen, die Augen aus dem Kopf hervortreten und die Stimme sich verändert«. ⁷⁰ Duhm bewertet die Religiösen insgesamt als eine negative Erscheinung und ist stets bestrebt, sie von den wahren Propheten abzugrenzen. Propheten sind schöpferische Persönlichkeiten, Religiösen eine Massenerscheinung.⁷¹ Die Propheten sind Gegenstand der Theologie, während die Religiösen der religionsgeschichtlichen Forschung überlassen werden.

Der *homo religiosus* oder, wie die Autoren der religionsgeschichtlichen Schule gelegentlich sagen: der Virtuose, wird nicht nur von Duhm negativ bewertet. Auch Otto Pfeleiderer, Bousset und Heinrich Weinel tragen zu seinem schlechten Ruf bei.⁷² Der Virtuose ist vor allem ein Asket, der nicht arbeitet, um sich seinen Übungen und Ekstasen hinzugeben. Die Lebensführung der sich der Welt entfernenden Asketen des asiatischen Kulturraumes, der Fakire und Yogis, unterscheidet sich stark von dem der Protestanten, die auf ihre Weltgestaltung und ihr weltliches Berufs- und Arbeitsethos stolz sind. Durch Religion der Welt abspenstig gemacht, verletzt der Asket das protestantische Ideal von Weltoffenheit und Weltgestaltung. Über den sich der Welt entziehenden religiösen Menschen konnte sich schon Schleiermacher entrüsten. »Die religiösesten Menschen« erscheinen in Schleiermachers *Reden* als zum Leben unfähige Menschen, da sie, nichts als Religion im Sinn habend, sich weder sittlich, noch politisch und künstlerisch bilden und, nur mit sich selbst und ihren Gefühlen beschäftigt, zum Handeln in der Welt unfähig bleiben. »Die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen, hingeebenen Genuß; daher auch die religiösesten Menschen, denen es an andern Antrieben zum Handeln fehlte, und die nichts waren als religiös, die Welt verließen und sich ganz der müßigen Beschauung ergaben.«⁷³ Die »religiösesten Menschen« sind Mönche, Mystiker und Asketen. »Ohne irgend etwas Wirkliches besser zu gestalten und zu bilden, schweben sie«, von »Enthusiasmus« getrieben, »um leere Ideale herum« und ver-

⁶⁸ Duhm, *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, S. 29.

⁶⁹ Richard Kraetzschmar, *Prophet und Seher im alten Israel*, Tübingen: Mohr 1901, S. 11.

⁷⁰ Hans Schmidt, »Prophetentum, ältestes, bis auf Amos«, in: *RGG*, Bd. 4, 1913, Sp. 1861.

⁷¹ Duhm, *Das Geheimnis in der Religion*, a. a. O., S. 17.

⁷² Otto Pfeleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, S. 712; Wilhelm Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, S. 179; Heinrich Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*; ders., *Paulus*, Tübingen: Mohr 1904, 195–199; ders., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr 1911, 308–309.

⁷³ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. von Rudolf Otto, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1899 (enthält Text und Seitenzahlen der Erstausgabe von 1799), S. 69.

zehren ihre Kraft nutzlos bis zur Erschöpfung.⁷⁴ Da sie sich von der Welt abschließen, erhalten sie von dieser keine Anregungen, und so »gebricht es [ihnen] bald an Stoff, um Virtuosen oder Helden der Religion zu werden.«⁷⁵ Es ist gerade diese Unfähigkeit zur Arbeit und Weltgestaltung, welche die Kritik nicht nur Schleiermachers, sondern auch der religionsgeschichtlichen Schule auf den Plan ruft. »Arbeit« und »heroische Tat« bestimmen die Lebensführung des von Thomas Carlyle und Bousset geschätzten Menschen; der Mensch ist zur Arbeit geschaffen, nicht zur mystischen Versenkung.⁷⁶ Wird ein gewisses Maß an Askese gutgeheißen, dann geschieht dies stets mit dem Hinweis, daß es sich um eine mit Arbeit verbundene Enthaltensamkeit handelt; so hat Jesus »die Askese auf sich genommen ... als höchsten Beweis der arbeitenden, opferbereiten Liebe.«⁷⁷ Der Unterschied zwischen Schleiermachers Sprache und der Terminologie der religionsgeschichtlichen Schule fällt an dieser Stelle besonders auf: Nach Schleiermacher können Mystiker und Asketen gerade keine »Virtuosen oder Helden der Religion« werden, während die religionsgeschichtliche Schule just den Asketen die Charakterisierung als Virtuosen zubilligt. Im Schaubild:

	<i>Schleiermacher</i>	<i>Religionsgeschichtliche Schule</i>
Asketen, Mystiker – <i>negativ</i> bewertet	»die religiösesten Menschen«	Virtuosen
Der Welt zugewandte religiöse Menschen – <i>positiv</i> bewertet	Virtuosen, Helden der Religion	Helden, Heroen

In der *sachlichen* Beurteilung weiß sich die religionsgeschichtliche Schule mit Schleiermacher einig; aber sie spricht eine *andere Sprache*. Ihre Sprache steht weniger unter dem Einfluß Schleiermachers als unter dem der zeitgenössischen Kunstkritik, für die Virtuosität ein negativer Ausdruck ist. Künstlerisches Virtuosität, sei es beim Vortrag eines Klavierstücks oder in der Kunst literarischen Stils, gilt als oberflächliche, aller geistigen Tiefe entratende Kunstfertigkeit. Galt der Virtuose der Musik zu Schleiermachers Zeiten noch als Inbegriff vollendeten Menschentums, so sah man ihn um die Jahrhundertwende nur noch als geistlosen, auf Effekthascherei bedachten Menschen, der über ungewöhnliche Fingerfertigkeit verfügt.

⁷⁴ Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 8.

⁷⁵ Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 158.

⁷⁶ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* [1900], Gütersloh: Mohn 1977, 55ff.; Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, S. 208; Berger, *Exegese und Philosophie*, S. 106–109.

⁷⁷ Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, S. 217.

2. Der religiöse Virtuose bei Weber

Im Umkreis der exemplarischen Prophetie, die das Heil auf mystische und asketische Leistungen gründet, kommt es zur »Grunderfahrung ... [der] Verschiedenheit der religiösen Qualifikation der Menschen«. ⁷⁸ Nur wenige sind gewillt und fähig, an ihrer Erlösung systematisch zu arbeiten und wie der buddhistische Mönch auf Arbeit, Einkommen und Familie zu verzichten und vom Betteln zu leben. Als »Virtuosen« bilden die Asketen »überall einen besonderen religiösen ›Stand‹ innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen, dem oft auch das Spezifische jeden Standes, seine besondere soziale Ehre, innerhalb ihres Kreises« zukommt. ⁷⁹ Weber will den Begriff des religiösen Virtuosen aber nicht auf den Asketen aus dem Kreis der einen asketischen Heilsweg verkündenden exemplarischen Prophetie beschränken, sondern findet ihn auch innerhalb der ethischen Sendungsprophetie christlicher und islamischer Prägung. Als religiöser Virtuose ist auch der welterobernde Ordensbruder der Frühzeit des Islam zu betrachten und, für Weber besonders wichtig, der »asketische Protestant«, den er als »Virtuosen der innerweltlichen Berufstugend« bezeichnet. ⁸⁰ Die Virtuosen bilden die Elite der Religion, die, im Unterschied zur stets Kompromisse eingehenden »Masse«, das von der Prophezie geforderte Ethos radikal zu verwirklichen trachtet. In den Virtuosen wird besonders anschaulich, worauf nach Weber die prophetische und priesterliche Arbeit letztlich zielt: auf die Schaffung einer Elite, die der von ihnen verkündeten und gelehrten Ethik in ihrer Lebensführung kompromißlos und heroisch folgt.

Was Weber über den religiösen Virtuosen schreibt, entspricht inhaltlich etwa dem, was Duhm über den Religiösen als Asketen und Ekstatiker ausführt. Weber hat sich der religionsgeschichtlichen Schule angeschlossen, um jedoch auch hier sein eigenes Interesse an der Entstehung regulierter Lebensführung zur Geltung zu bringen. Webers 1904–1906 entstandene Studien über die protestantische Ethik und das protestantische Sektenwesen kennen den Ausdruck »Virtuosentum« nicht. Weber verwendet ihn erst später in seinen theoretischen Religionsschriften sowie in der offenbar 1912/13 geschriebenen Studie über *Hinduismus und Buddhismus*. Der Ausdruck muß ihm um das Jahr 1910 begegnet sein. Die Quelle ist nicht zu verkennen: Ausdrücke wie »Virtuose« und »Virtuosität« gehören zum Standardvokabular der religionsgeschichtlichen Schule und ihres Umkreises. In seiner »Einleitung« zur »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« führt Weber den Ausdruck »Virtuosenreligiosität« als Fachbegriff ein. In der Buchausgabe dieses Textes vom Jahre 1920 (im Unterschied zur Veröffentlichung im *Archiv für Sozialwissenschaft* 1916)

⁷⁸ *WuG*⁵, S.327.

⁷⁹ *WuG*⁵, S.327.

⁸⁰ *WuG*⁵, S.328.

wird der Ausdruck mit einer Anmerkung versehen: »Aus dem Begriff des ›Virtuosentums‹ muß in diesem Zusammenhang jeder ihm heute anklebende Wertbeigeschmack entfernt werden. Ich würde um jener Belastung willen den Ausdruck ›heroistische‹ Religiosität vorziehen, wenn er nicht für manche hierher gehörige Erscheinungen allzu wenig adäquat wäre.«⁸¹ Weber will also den wertenden negativen Beigeschmack vermeiden, den der Virtuosenbegriff in der religionsgeschichtlichen Literatur erhalten hatte. Wie immer in seinem Werk, müht er sich um einen wertfreien, rein beschreibenden Begriff und will sich daher von der (von Carlyle inspirierten) Heroenverehrung ebenso fernhalten wie von der traditionell protestantischen Virtuosenverachtung.

IV. Die führenden Persönlichkeiten in der Entwicklung der Religionsgeschichte

In den vorstehenden Abschnitten war unser Blick auf Prophet, Priester und Virtuose als religionsgeschichtliche Idealtypen gerichtet. Dabei zeigte sich, daß sich Webers Auffassung weithin mit der zeitgenössischen Religionsgeschichte trifft, aus deren Werken er schöpft. Aber mit diesem Ergebnis ist noch nicht viel geleistet, denn daß Weber die Sprache seiner Zeit spricht und auf ihren Gedankenvorrat zurückgreift, ist nicht verwunderlich. Noch nicht beantwortet ist die Frage nach Ähnlichkeiten und Unterschieden im Gesamtbild von Religion, das mit Hilfe idealtypischer Gestalten als verstehbares System dargestellt wird.

1. Die Logik der religiösen Persönlichkeiten in der Literatur um 1900

Um die Jahrhundertwende haben Bernhard Duhm und Wilhelm Bousset pointierte Ausführungen über das Verhältnis der führenden religiösen Persönlichkeiten vorgelegt. Duhm charakterisiert Prophet, Religiöse und Priester als Menschen mit einem unterschiedlichen Maß an religiöser Erfahrung. Der *Prophet* ist der von Gott erwählte Einzelgänger, der das unaussprechliche Geheimnis der Religion in sich trägt und in lebendigem Verkehr mit Gott selbst steht. Duhm spricht von diesen Gestalten mit Hochachtung, sieht in ihnen den Höhepunkt der biblischen Religion und widmet dem Werk ihrer hervorragenden Vertreter – Jesaja und Jeremia – umfangreiche exegetische Kommentare. Den *Religiösen* oder *homo religiosus* zeichnet nicht nur ein weit geringeres Maß an religiöser Erfahrung aus, sondern auch die besondere Art und Weise, wie diese zustande kommt. Anders als die Erfahrung der Propheten beruht sie nicht auf göttlicher, sondern auf menschlicher Initiative, und zwar solcher der Askese und der Ekstase. Die dritte Gruppe, die *Priester*, ver-

⁸¹ MWG I/19, S.110 Anm.

fügen wiederum über ein geringeres Maß an religiöser Erfahrung, die sie sich, ähnlich wie die Religiösen, durch gewisse Übungen zu erwerben suchen. Im Unterschied zu den Propheten und Religiösen leben sie nicht *für*, sondern *von* der Religion, da sie sich für ihre Dienste im Kult bezahlen lassen. Religiösen und Priester lösen den Propheten in einem »epigonenhaften Zeitalter« ab.⁸² »Die Epigonen glauben, durch ihre [prophetischen] Meister von Gott das Wichtigste erhalten zu haben und nun imstande zu sein, das Erhaltene selbstständig zu verwalten, zu regulieren und zu organisieren.«⁸³ Die Ablösung der Propheten durch Epigonen hat sich in der Religionsgeschichte oft vollzogen, im alten Israel ebenso wie im Christentum, wo der Prophet Jesus in den Priestern und Ordensleuten seine Nachfolger fand.

Anders als Duhm behandelt Bousset die großen Gestalten des religiösen Lebens nicht isoliert, sondern im Zusammenhang von Religionstypen. Die »prophetische Religion«, verkörpert in der Religion Israels, aber auch in den frühen Religionen Zarathustras, Buddhas und Mohammeds, hat ihre führende Gestalt im Propheten. Der Priester steht im Zentrum der nachprophetischen Gesetzesreligion; so in Judentum, Islam und zoroastrischer Religion. Dabei stellt die Erkenntnis des nachprophetischen Charakters von Israels »Gesetz« eine in der Bibelwissenschaft durch das Werk Julius Wellhausens neu erworbene Einsicht dar, der Bousset die ausführlichste Anmerkung seines Buches widmet.⁸⁴ Die Propheten Israels sind nicht, wie man früher glaubte, Prediger, welche die Geltung eines vor ihrer Zeit aufgezeichneten und proklamierten Gesetzes rechtlicher, sittlicher und kultischer Bestimmungen in Erinnerung rufen. Vielmehr sind sie Repräsentanten einer selbständigen frühen Stufe der biblischen Religion – der »prophetischen Religion«. Diese erreichte im 8. Jahrhundert mit Amos, Hosea und Jesaja ihren Höhepunkt, um später, im 6. und 5. Jahrhundert, durch die »Gesetzesreligion« der Priester und Schriftgelehrten abgelöst zu werden. In Boussets Zeit setzte sich für den Unterschied zwischen der prophetischen und der gesetzlichen Religion Israels eine bis heute gebräuchliche terminologische Unterscheidung durch: Man spricht vom »Israel« der älteren Propheten und vom »Judentum« der späteren, priesterlich-gesetzlichen Religion. Dabei gilt das Judentum als eine mit Israel zwar historisch verknüpfte, jedoch eigenständige und unabhängige Religion, die zwar das Erbe der Propheten verwaltet, aber doch eine eigene Identität entwickelt.

In der Ablösung der Prophetie durch jüdisches Gesetz und Priestertum erkennt Bousset eine ambivalente Entwicklung:

»Die prophetischen Ideale werden Gemeingut weiterer Kreise. Aber der Sieg der Idee, ihre Ergreifung und Aneignung durch die Masse wird ihrer

⁸² Bernhard Duhm, *Das kommende Reich Gottes*, Tübingen: Mohr 1910, S.8.

⁸³ Duhm, *Das kommende Reich Gottes*, ebd.

⁸⁴ Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, S.277f.

Reinheit verhängnisvoll. Und doch wieder vollzieht sich ein unendlich wichtiger, ein nicht zu verkennender und zu unterschätzender Fortschritt. Werden die prophetischen Ideale in ihrer Reinheit beeinträchtigt, so wird dafür ihre Wirksamkeit eine breitere.«⁸⁵

Auch in Indien und Griechenland bleibt die Prophetie nicht bestehen, sondern bringt im Buddhismus und Neuplatonismus jeweils eine neue Religion hervor: die »Erlösungsreligion«. Die führende Gestalt dieser Religionsform ist der Asket, der sein Heil außerhalb und im Gegensatz zur irdischen Welt sucht – in der Erlösung von der Welt.

Boussets Ausführungen gipfeln in einer Analyse des Christentums. Dieses ist weder Gesetzesreligion noch Erlösungsreligion, enthält jedoch Elemente beider: eine Lehre von der *Erlösung von der Welt*, und gleichzeitig eine ethische Lehre über das *Leben in der Welt*. Als »ethische Erlösungsreligion«⁸⁶ erscheint das Christentum als die höchste Entwicklungsstufe der bisherigen geschichtlichen Entwicklung. Daher gilt: »das Christentum ist die einzige lebendige Religion, die für uns [als moderne Menschen] in Betracht kommt.«⁸⁷ Insgesamt liest sich Boussets Darstellung als eine große, auf einer Religionstypologie und einer Anschauung von der Entwicklung der Religionen ruhende Apologetik des Christentums. Das Christentum erscheint als die höchste, nicht mehr überbietbare Religion. Ob das Christentum die höchste Religion sei, hat die Philosophen seit dem frühen 19. Jahrhundert – seit Hegels Bejahung dieser Frage – stark beschäftigt. Auch in der Generation Boussets bewegte sie die Gemüter, vor allem durch die Veröffentlichung der Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902) von Ernst Troeltsch. »Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten«, hieß es dort.⁸⁸ Gleichwohl bildet das Christentum den »Höhepunkt aller bisherigen Religion und ... Boden und Voraussetzung jeder kräftigen und klaren Religiosität der Zukunft, zugleich ohne jede Wahrscheinlichkeit einer Überholung und einer Loslösung von seinen historischen Grundlagen.«⁸⁹ Die zeitgenössische theologische Kontroverse stellte diese Behauptung nicht in Frage, nur ihre Begründung. Was für Troeltsch – und auch Bousset – als Ergebnis empirischer Forschung feststand und deshalb als praktische Richtlinie dienen konnte, sahen andere Theologen als metaphysische oder geoffenbarte Wahrheit an. Troeltsch und Bousset wollten jedoch

⁸⁵ Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, S. 123.

⁸⁶ Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, S. 240.

⁸⁷ Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, S. 241 f.

⁸⁸ Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen: Mohr 1902, S. 41. Neue wissenschaftliche Ausgabe von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pauler. Kritische Gesamtausgabe Band 5, Berlin/ New York 1998 (mit der Seitenzählung der 1. Auflage am Rand).

⁸⁹ Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, S. 94.

weder auf Metaphysik noch auf Offenbarung zurückgreifen, sondern allein auf historische Erfahrung.

Boussets Lehre von der Logik der Religionsgeschichte greift in auffälliger Weise nicht mehr auf Carlyles Konzept von den großen Persönlichkeiten als Trägern der Geschichte zurück. Wenn es um größere Zusammenhänge geht, orientiert sich Bousset ausdrücklich am Denken von Ernst Troeltsch.⁹⁰ Troeltsch konnte zwar auch von der »großen geschichtlichen Kraft eines berufenen Propheten« sprechen,⁹¹ auf die »großen prophetischen Individuen«⁹² als Stifter der Weltreligionen hinweisen und sogar formulieren, nur dem »prophetischen Genie« sei »ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit und die Schaffung eines Neuen aus sich selbst möglich«,⁹³ rückte aber sein eher an Hegel anschließendes Denken von Carlyle ausdrücklich ab.⁹⁴ Unbekümmert über solche Gegensätze verbindet Bousset in seinem *Wesen der Religion* die romantische mit der idealistischen Geschichtsphilosophie, so daß Carlyle und Hegel zwar nicht zu einer Synthese verbunden sind, aber friedlich nebeneinander stehen.

2. Die Logik der religiösen Persönlichkeiten bei Weber

Während es die Historiographie mit einmaligem Geschehen und individuellen Persönlichkeiten zu tun hat, beschäftigt sich die Soziologie mit »Typen-Begriffen« und »generellen Regeln des Geschehens«. ⁹⁵ Das gilt auch für die Religionssoziologie. Weber stellt den Propheten an den Anfang einer idealtypischen religiösen Entwicklung; Priester und Virtuose sind seine Nachfolger. Als typische Nachfolger des ethischen Propheten gelten Priester und Schriftgelehrte, als regelmäßige Nachfolger des exemplarischen Propheten die »Virtuosen«. Weber geht davon aus, daß es Priester immer gibt, Propheten jedoch nur zeitweise auftreten. Das Verhältnis der beiden Gestalten beschreibt er als Antagonismus und Beerbung; Priester und Propheten verhalten sich wie Tradition und Innovation. Weber interessiert sich dabei vor allem für die Beerbung, für die Aufnahme, Verwaltung und Umbildung prophetischen Guts innerhalb der priesterlichen Traditionspflege. Im Umkreis der exemplarischen Prophetie, die das Heil auf mystische und asketische Leistungen gründet, kommt es zur »Grunderfahrung ... [der] Verschiedenheit der religiösen Qualifikation der Menschen«. ⁹⁶ Nur wenige sind gewillt und fähig, an ihrer Erlö-

⁹⁰ Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, S.285f.

⁹¹ Ernst Troeltsch, »Luther und die moderne Welt«, in: Carl H. Cornill u.a., *Das Christentum. Fünf Einzeldarstellungen*, Leipzig: Quelle&Meyer 1908, S.70.

⁹² Ernst Troeltsch, »Offenbarung, dogmatisch«, in: *RGG*, Bd. 4, 1913, Sp.920.

⁹³ Troeltsch, »Luther und die moderne Welt«, S.70.

⁹⁴ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen: Mohr 1922, S.465.

⁹⁵ *WuG*⁵, S.9.

⁹⁶ *WuG*⁵, S.327.

sung systematisch zu arbeiten und wie der buddhistische Mönch auf Arbeit, Einkommen und Familie zu verzichten und vom Betteln zu leben. Als »Virtuosen« bilden die Asketen »überall einen besonderen religiösen ›Stand‹ innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen, dem oft auch das Spezifische jeden Standes, seine besondere soziale Ehre, innerhalb ihres Kreises« zukommt.⁹⁷

Webers Ausführungen weisen auffällige Parallelen zu Darstellungen aus dem Umkreis der religionsgeschichtlichen Schule auf. Sowohl zu Duhms Typologie religiöser Gestalten als auch zu Boussets Logik religiöser Lebenssysteme finden sich Parallelen. Es scheint kaum zweifelhaft, daß Weber Boussets *Wesen der Religion* (1903) gekannt und für seine Darstellung ausgewertet hat. Er teilt wesentliche Grundannahmen der Sicht Boussets. Auch für ihn gelten die von Bousset hervorgehobenen Entwicklungslinien, die von der prophetischen Religion ausgehen und nach folgendem Schema zu Priestertum und Asketentum führen:

Sendungsprophetie	→	Priestertum
exemplarische Prophetie	→	Asketentum (religiöse Virtuosität ⁹⁸).

Diesen Entwicklungslinien entsprechen die Begriffe »ethische Religion« und »Erlösungsreligion« und zwar in folgender Zuordnung:

Priestertum = Ethik
 Asketentum = Erlösung.

Ethik und Erlösung sind die beiden Stichworte, unter denen Weber die Weltreligionen miteinander vergleicht. Seine Religionssoziologie begreift er, wie er in seinem Brief vom 30. Dezember 1913 seinem Tübinger Verleger mitteilt, als »Soziologie der Erlösungslehren und der religiösen Ethiken ... für alle Religionen«.⁹⁹

Auch das Christentum, zumindest in seiner protestantischen Gestalt, wird von Weber ähnlich wie von Bousset gesehen: als eine Religion der umfassenden Synthese, die, ethische Religion und Erlösungsreligion zugleich, durch ihre Ethik weltzugewandt und durch ihren Erlösungsgedanken asketisch ist. Weber bestimmt den Zusammenhang von Ethik und Askese neu, indem er den Begriff der »innerweltlichen Askese« bildet. Die Bestimmung für die ewige Seligkeit (Erlösung) wird durch innerweltliche Bewährung wenn nicht erworben, so doch erkannt (so nach Webers Studien über die protestantische Ethik). Damit erscheint das Christentum bei Weber, ganz wie bei Bousset, als

⁹⁷ *WuG*⁵, S. 327.

⁹⁸ Weber spricht auch vom »exemplarischen religiösen Virtuosen« (*RS III*, S. 312).

⁹⁹ Weber, zitiert nach Wolfgang Schluchter, *Die Entstehung des modernen Rationalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 182.

die am höchsten entwickelte Form von Religion. Für Weber freilich ist dies kein apologetischer Satz wie bei Bousset, sondern eine empirische Feststellung. Diese läßt sich keineswegs apologetisch verwenden, da sie nur für die frühe Neuzeit und nicht mehr für die Gegenwart gilt. Für Weber ist die protestantische Welt längst zerbrochen und durch eine moderne, gottlose ersetzt. Diese verdankt dem Protestantismus ihr Ethos, doch das Ethos hat sich selbstständig und ist seiner religiösen Phase entwachsen. Die soziologische Rekonstruktion der Religionsgeschichte ist daher für Weber ein historisches Lehrstück; an einer Apologie des Christentums hat er kein Interesse.

Noch in einem weiteren, uns zu den religiösen Persönlichkeiten zurückführenden Punkt unterscheidet sich Weber von der Auffassung der religionsgeschichtlichen Schule. Während Duhm und Bousset die Bedeutung großer historischer Persönlichkeiten herausstellen, gilt Webers Aufmerksamkeit eher den Massenerscheinungen. Weber und die meisten Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule repräsentieren zwei verschiedene Geschichtsauffassungen des 19. Jahrhunderts. Nach der romantischen, von Schleiermacher, Thomas Carlyle, Friedrich Nietzsche, Eduard Meyer und verschiedenen Mitgliedern der religionsgeschichtlichen Schule (Wilhelm Bousset, Paul Wernle, Hermann Gunkel) vertretenen Sicht beherrschen »große Gestalten« oder »Heroen« die Geschichte; zu diesen wird auch Jesus gezählt.¹⁰⁰ Die religionsgeschichtliche Schule hat »eine Religion der Heldenverehrung an die Stelle aller idealistischen oder supranaturalistischen Isolierung des Christentums gesetzt.«¹⁰¹ Davon unterscheidet sich die idealistische Sicht der Geschichte. Sie verzichtet in der Geschichtsphilosophie auf die große Persönlichkeit und weist diese dem unterhaltenden Roman zu – so Hegel in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.¹⁰² Nach Hegel, Auguste Comte, Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, Thomas Buckle, Jacob Burckhardt, Ernst Troeltsch, Heinrich Rickert und Max Weber selbst ist der Lauf der Geschichte weniger von großen Individuen als von gestaltenden Ideen und gestalteten Lebensverhältnissen bestimmt.¹⁰³ Nach der romantischen Sicht stehen die Helden außerhalb der Geschichte und drängen sich dieser gleichsam von außen auf; dagegen steigen nach der idealistischen Auffassung die Ideen

¹⁰⁰ Als klassisches Zeugnis dieser Geschichtsauffassung ist neben Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1841) noch Nietzsche, »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« (1874) zu nennen.

¹⁰¹ Otto Lempp, »Schleiermachersche Schule«, in: *RGG*, Bd. 2, 1910, S. 316.

¹⁰² Georg W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hg. von Friedhelm Nicolin u. a., Hamburg: Meiner 1991, S. 428–§ 549.

¹⁰³ Charakteristische Texte sind die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* von Jacob Burckhardt (1905; Stuttgart: Kröner 1963) und die *Psychologie der Massen* von Gustav Le Bon (1895; *Psychologie des foules*, Paris: Alcan, 1895). Hegel kennt die »weltgeschichtlichen Individuen« nur als »Geschäftsführer des Weltgeistes« (Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. von Hermann Glockner, Stuttgart: Frommann/Holzboog 1961, S. 61).

aus dem Innern oder dem Untergrund der Geschichte durch große, welthistorische Individuen an die Oberfläche, wie ein Küken von Innen an die Schale seines Eis pocht, um sich zu befreien.¹⁰⁴ Webers Interesse gilt weniger den großen Männern der Geschichte als den historischen Epochen, dem Zeitgeist, den Mentalitäten und weltgeschichtlichen Entwicklungslinien.¹⁰⁵ Im Unterschied zu Hegel ist ihm allerdings der Gedanke einer idealistischen Automatik der Ideen fremd; nach Weber wählen die Menschen die Ideen, nach denen sie handeln; sie werden nicht von ihnen bestimmt, ohne es zu wissen. Webers Interesse an historisch wirksamen Ideen und Gesetzmäßigkeiten bedeutet nicht, daß in seiner Religionssoziologie die religiösen Persönlichkeiten fehlen. Er behandelt diese Gestalten jedoch anders als die »Romantiker«, die sich für bestimmte Persönlichkeiten begeistern. Weber spricht von ihnen wertfrei; nirgendwo ist eine Begeisterung für den Propheten zu spüren, wie sie im Werk von Duhm und Bousset klar zutage tritt. So bleibt Weber gerade in Grundfragen der religionsgeschichtlichen Schule gegenüber selbständig.

V. Schluß

Die grundlegenden religiösen Persönlichkeiten – Prophet, Priester, Virtuose – spielten in der religionsgeschichtlichen Schule in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts eine große Rolle. Hinter dem Interesse an diesen Gestalten steht die Auffassung, daß große Persönlichkeiten (»Helden«) den Verlauf nicht nur der politischen, sondern auch der religiösen Geschichte bestimmen. Weber teilte diese Geschichtsauffassung nicht; Prophet, Priester und Virtuose erschienen ihm jedoch keineswegs als marginale Gestalten. Daher konnten sie, ihrer Wertung durch die religionsgeschichtliche Schule entkleidet, einen Platz in seiner »Religionssoziologie« finden. Weber hat für die Einzelausführungen seiner »Religionssoziologie« auf viele Quellen zurückgegriffen und ihnen das Rohmaterial für seine Darstellung entnommen. Seine Auffassung von der Logik der Religionsgeschichte hat er jedoch selbständig in Auseinandersetzung mit nur wenigen Denkern entwickelt. Unter diesen nimmt Wilhelm Bousset eine besondere Stellung ein.

¹⁰⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S.60.

¹⁰⁵ Vgl. Webers Ausführungen über die Bedeutung einzelner Persönlichkeiten für die Geschichte (in »Knies und das Irrationalitätsproblem«, *WL*, S.47ff., 124f., 132f.) und seine Auseinandersetzung mit Eduard Meyer (»Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer«, bes. *WL*, S.239ff.).

Abkürzung

RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. Friedrich M. Schiele, Tübingen: Mohr, 1909–1913, 5 Bde.

Literatur

- Berger, Klaus: *Exegese und Philosophie*. Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1986.
- Bousset, Wilhelm: *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- : *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*. Halle: Gebauer-Schwetschke, 1903.
- Burckhardt, Jacob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart: Kröner, 1963.
- Carlyle, Thomas: *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* [1841]. London: Chapman & Hall, 1901.
- Duhm, Bernhard: *Die Theologie der Propheten*. Bonn: A. Marcus, 1875.
- : *Über Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft*. Basel: Schwabe, 1889.
- : *Das Geheimnis in der Religion*. Freiburg: Mohr, 1896.
- : *Das Buch Jeremia*. Tübingen: Mohr, 1903.
- : *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*. Tübingen: Mohr, 1905.
- : *Das kommende Reich Gottes*. Tübingen: Mohr, 1910.
- : *Israels Propheten*. Tübingen: Mohr, 1916.
- Eucken, Rudolf: *Die Lebensanschauungen großer Denker*. 3. Aufl., Leipzig: Veit, 1899.
- : *Der Wahrheitsgehalt der Religion*. Leipzig: Veit, 1901.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, hg. Erich Trunz. München: Beck, 1981, Bd. 2.
- Gunkel, Hermann: »Individualismus und Sozialismus im AT«, in: *RGG*, Bd. 3, 1912, Sp. 493–501.
- Harnack, Adolf von: *Das Wesen des Christentums* [1900]. Gütersloh: Mohn, 1977.
- Hegel, Georg W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hg. Friedhelm Nicolin u. a., 8. Aufl., Hamburg: Meiner, 1991.
- : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. Hermann Glockner, Stuttgart: Frommann/Holzboog, Stuttgart 1961.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper, 1949.
- : *Die großen Philosophen*. München: Piper, 1988.
- Kahlert, Heinrich: *Der Held und seine Gemeinde: Untersuchungen zum Verhältnis von Stifterpersönlichkeit und Verehrergemeinschaft in der Theologie des freien Protestantismus*. Frankfurt: P. Lang, 1984.
- Köhler, Walther: *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte*. Tübingen: Mohr, 1910.
- Kraetzschmar, Richard: *Prophet und Seher im alten Israel*. Tübingen: Mohr, 1901.
- Le Bon, Gustave: *Psychologie des foules*. Paris: Alcan, 1995.
- Lehmann, Edvard: »Erscheinungswelt der Religion (Phänomenologie der Religion«, in: *RGG*, Bd. 2, 1910, Sp. 497–577.
- Lempp, Otto: »Schleiermachersche Schule«, in: *RGG*, Bd. 5, 1913, Sp. 314–316.
- Meyer, Eduard: *Geschichte des Atertums*. 3. Aufl. Stuttgart: Cotta, 1910, Bd. I/1.
- Nietzsche, Friedrich: *Werke in drei Bänden*. Hg. Karl Schlechta. München: Hanser, 1954–1956.
- Pfleiderer, Otto: *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. Berlin: Reimer, 3. Aufl. 1896.

- Reventlow, Henning Graf: »Die Prophetie im Urteil Bernhard Duhms«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988), S. 259–274.
- Rohde, Erwin: *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg: Mohr, 3. Aufl. 1898, Bd. 2.
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In ihrer ursprünglichen Gestalt neu hg. von Rudolf Otto. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899. (Enthält Text und Seitenzahlen der Erstausgabe von 1799.)
- Schluchter, Wolfgang: *Die Entstehung des modernen Rationalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.
- Schmid, Konrad: »Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie«, *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 3 (1996), S. 225–250.
- Schmidt, Hans: »Prophetentum, ältestes, bis auf Amos«, in: *RGG*, Bd. 4, 1913, Sp.1858–1866.
- Siebeck, Hermann: *Lehrbuch der Religionsphilosophie*. Freiburg: Mohr, 1893.
- Troeltsch, Ernst: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr, 1902.
- : »Luther und die moderne Welt«, in: Carl H. Cornill u. a., *Das Christentum. Fünf Einzeldarstellungen*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1908, S. 69–101.
- : »Offenbarung, dogmatisch«, in: *RGG*, Bd. 4, 1913, Sp.918–922.
- : *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: Mohr, 1922.
- Verheule, Anthonie F.: *Wilhelm Bousset. Leben und Werk*. Amsterdam: Bolland, 1973.
- Weinel, Heinrich: *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*. Tübingen: Mohr, 1903.
- : *Paulus*. Tübingen: Mohr, 1904.
- : *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr, 1911.
- Wellhausen, Julius: *Israelitische und jüdische Geschichte*. Berlin: Reimer, 1894.
- Wernle, Paul: *Die Anfänge unserer Religion*. Tübingen: Mohr, 1901.
- : *Einführung in das theologische Studium*. Tübingen: Mohr, 1908.