

Ressentiment, negative Privilegierung, Parias

Klaus Lichtblau

Ressentiment - negative Privilegierung - Parias

Kurz vor seinem Tod soll Max Weber einmal gesagt haben, daß er zu einer Generation gehöre, deren Denken maßgeblich durch das Werk von Karl Marx und Friedrich Nietzsche geprägt worden sei.^[1] Das in der Sekundärliteratur immer wieder kontrovers diskutierte Problem, wie stark Weber selbst von Nietzsche beeinflusst war bzw. wie weit er sich sachlich von ihm abgegrenzt hat, läßt sich besonders gut anhand einer in seinen religionssoziologischen Schriften verwendeten Begrifflichkeit aufzeigen, die explizit auf das Werk von Nietzsche Bezug nimmt und deren Stellenwert innerhalb der von Max Weber entwickelten Religionssystematik im folgenden verdeutlicht werden soll. Weber gebraucht nämlich die bei ihm in einem engen Zusammenhang stehenden Begriffe "Ressentiment", "negative Privilegierung" und "Parias" sowie die aus ihnen zusammengesetzten Wortverbindungen "Ressentiment-Moralismus", "Paria-Volk" und "Paria-Ethik" im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der von Marx und Nietzsche gestellten Frage bezüglich einer möglichen klassen- und schichtspezifischen Bedingtheit von unterschiedlichen Erscheinungsformen der religiösen Ethik. Obgleich er auch die späten, zum Teil erst posthum erschienenen Schriften Nietzsches gekannt hatte, war Weber insbesondere an einer Klärung der soziologischen Relevanz von Nietzsches "Genealogie der Moral" aus dem Jahre 1887 interessiert. Dabei ist ihm offensichtlich entgangen, daß Nietzsche in seinen späten Schriften einen Vergleich zwischen der hinduistischen Kastenordnung und der jüdischen Priesterherrschaft durchgeführt hat, der Webers Beschreibung der kastenmäßigen Abschließung des Judentums von seiner Umwelt in eigenartiger Weise bereits vorweggenommen hat. Es kann in diesem Zusammenhang gezeigt werden, daß Nietzsche und Weber bei ihrer Analyse der religionsgeschichtlichen Sonderstellung des Judentums letztlich eine gemeinsame Problemstellung verfolgten, die sie in der Auseinandersetzung mit den biologischen und anthropologischen Rassentheorien des 19. Jahrhunderts entwickelt haben: nämlich die Frage, inwieweit eine ethnische Gemeinschaft durch rein kultisch-rituelle Vorschriften dergestalt von ihrer Umwelt abgegrenzt werden kann, daß diese ihre Identität auch ohne eigenen politischen Verband auf Dauer zu bewahren vermag. Um dies zu verdeutlichen, soll im folgenden Webers Gebrauch der Begriffe "Ressentiment", "negative Privilegierung" und "Parias" dargestellt und die dabei bestehenden Parallelen zu Nietzsches Werk verdeutlicht sowie die mit dieser Terminologie verbundene Problematik diskutiert werden.

I. Webers Sprachgebrauch

Webers Interesse an Nietzsches Religionskritik, wie sie dieser insbesondere in seiner "Genealogie der Moral" entfaltet hatte, war offensichtlich durch die hier besonders deutlich werdenen Berührungspunkte zwischen einer psychologischen und soziologischen Betrachtungsweise bedingt. Bezeichnenderweise diskutierte Max Weber das dort entfaltete Theorem vom "Sklavenaufstand in der Moral" in einem engen sachlichen Zusammenhang mit Marx' Lehre vom Klassenkampf, aber auch mit einem Seitenblick auf die psychoanalytische Theorie des Unbewußten von Sigmund Freud. Bereits 1913 hatte Weber darauf hingewiesen, daß es eine verschwiegene Beziehung zwischen verschiedenen Bereichen der Psychoanalyse, Nietzsches Theorie des Ressentiments und dem historischen Materialismus gibt, die sich auf die für jede verstehende Soziologie konstitutive Differenz zwischen den subjektiven Motiven der Handelnden und der meist uneingestanden "objektiven Rationalität des äußeren oder inneren Sichverhaltens" bezieht (WL, S. 434). Nicht zufällig kommt seiner wiederholten Bezugnahme auf Nietzsches "Genealogie der Moral" in seinen religionssoziologischen Untersuchungen in erster Linie die Funktion zu, den möglichen Zusammenhang zwischen den "Ideen" und den "Interessen" vor dem Hintergrund des

psychologischen Modells eines Verdrängungsprozesses zu diskutieren, dem zufolge die mit einer spezifischen Ohnmachtserfahrung verbundene objektive Klassenlage von strukturell benachteiligten sozialen Schichten als Voraussetzung für eine Sinnkonstruktion gedeutet werden kann, in der sich ein spezifisches "Rachebedürfnis" der vom Schicksal Benachteiligten gegenüber den diesbezüglich "positiv Privilegierten" widerspiegelt. Weber spricht hierbei im Anschluß an Nietzsche und Freud wiederholt von "Sublimierung", um jenen Prozeß einer Läuterung von ursprünglich unkontrollierten Trieben und Affekten hin zu rein ideell anmutenden Beweggründen und Motiven des Handelns zum Ausdruck zu bringen. Die für ihn zentrale Frage ist in diesem Zusammenhang, wie weit der Einfluß solcher Verdrängungs- und Sublimierungsprozesse im Hinblick auf die Ausgestaltung konkreter Weltbildstrukturen reicht, ob sich die damit einhergehenden psychologischen Motivbildungen mit der Methode der "kausalen Zurechnung" auf eindeutige sozialstrukturelle Gegebenheiten zurückführen lassen und ob die Entstehung bestimmter Formen von Erlösungsreligion tatsächlich mit solch einem Erklärungsmodell plausibel gemacht werden kann (vgl. RS I, S. 240 ff.).

Weber hat in diesem Zusammenhang eine begriffliche Unterscheidung zwischen den "positiv Privilegierten" und den "negativ Privilegierten" vorgenommen, die sowohl auf Marx' Unterscheidung zwischen den herrschenden und den unterdrückten sozialen Klassen als auch auf den für Nietzsches "Genealogie der Moral" zentralen Gegensatz zwischen den "Vornehmen" und den "Gemeinen" bzw. "Herrenmoral" und "Sklavenmoral" verweist, um diese "ganz allgemeine, gewissermaßen abstrakte, Klassengebundenheit der religiösen Ethik" anzudeuten (RS I, S. 241). Zu den am meisten "positiv privilegierten" Schichten zählt er im religionssoziologischen Kapitel von "Wirtschaft und Gesellschaft" dabei den Adel und die Beamten, während die bürgerlichen Schichten ihm zufolge überaus starke ständische Gegensätze aufweisen und insofern höchst unterschiedliche Statuszugehörigkeiten zum Ausdruck bringen. Typisch "negativ privilegierte" Schichten bilden dagegen bestimmte Formen des Kleinbürgertums wie z.B. die Handwerker und das moderne Proletariat, insbesondere aber natürlich die Sklaven und freien Tagelöhner, die sich am unteren Ende dieser sozialen Pyramide befinden (WuG5, S. 288 ff.). Weber spricht im Anschluß an Nietzsche deshalb auch wiederholt von den "Plebejern" bzw. von "plebejischen Motiven", um diesen Tatbestand der "negativen Privilegierung" und seiner sinnhaften Verarbeitung durch die Betroffenen zu umschreiben (RS I, S. 244; RS III, S. 232 f. u. 238).

Der Grund dafür, warum er auch im letzteren Fall von einer Privilegierung spricht, hängt offensichtlich mit seiner Orientierung an Nietzsches Modell einer für das Verständnis der großen Erlösungsreligionen bedeutsamen "Umwertung aller Werte" zusammen, das er in einer modifizierten Form aufnimmt und in Gestalt der Unterscheidung zwischen einer "Theodizee des Glücks" und einer "Theodizee des Leidens" weiterzuentwickeln versucht. Denn Weber geht davon aus, daß auch die durch das Leben begünstigten sozialen Schichten das Bedürfnis nach einer religiösen Rechtfertigung ihrer Lage verspüren, die sie als "verdient" und gottgewollt ausweisen soll, was im Umkehrschluß impliziert, daß von ihrer Seite aus gesehen auch das Schicksal der Zukurz- bzw. Schlechtweggekommenen in den Kategorien von "Verdienst" und "Schuld", nicht aber als Ausdruck einer gravierenden Ungerechtigkeit gedeutet wird. Dieser "Legitimität" des Glücks entspreche so zugleich eine grundsätzliche Negativbewertung des Leidens, die auch von den Betroffenen geteilt wird und die ihrerseits an einer rationalen Erklärung ihrer desolaten Lage interessiert sind. Das durch die Erfahrung des Leidens motivierte Erlösungsbedürfnis könne dabei den Ausgangspunkt für eine religiös geprägte Weltbetrachtung bilden, der nicht nur die Vorstellung einer in die Zukunft oder ins Jenseits projizierten ausgleichenden Gerechtigkeit zugrunde liegt, sondern die unter bestimmten Umständen auch zu einer positiven Neubewertung des Leidens führen kann. Voraussetzung dafür ist Weber zufolge eine Sinnkonstruktion, die das "unverdiente" Leiden in den Dienst übergreifender heilsgeschichtlicher Prozesse zu stellen vermag und mit der sich gegebenenfalls auch ein "Ressentiment" gegenüber den vom Leben Begünstigten verbinden kann. Nur unter der Voraussetzung, daß das Unglück selbst als eine privilegierte Voraussetzung für ein späteres - diesseitiges oder jenseitiges - Glück angesehen wird und mithin das Leiden selbst einen ihm ursprünglich völlig fremden positiven Wertakzent erhält, ist es deshalb sinnvoll, wenn Weber nicht nur von den "positiv Privilegierten", sondern auch von den "negativ Privilegierten" spricht. Denn im Rahmen einer solchen "rationalen" Deutung des Unglücks sind sie es ja gerade, die dereinst die Ersten sein werden und die deshalb trotz bzw. gerade wegen ihrer miserablen Ausgangslage

zugleich in einem umfassenden heilsgeschichtlichen Sinne "privilegiert" sind. Ihr eigenes ständisches Würdegefühl beruht deshalb auch nicht auf ihrem derzeitigen "Sein", sondern auf einer ihnen zugesprochenen "Mission" bzw. "Berufung", die ihnen verheißen worden ist und die ihnen im Rahmen dieser spezifisch providentiellen Rangordnung eine völlig neue Bedeutung als die von Gott "Auserwählten" verleiht (RS I, S. 241 ff.; WuG5, S. 298 f. u. 536 f.).

Weber zufolge kann eine solche heilsgeschichtlich positive Bewertung des Leidens mit dem Gefühl eines tiefgreifenden Ressentiments der Schlechtweggekommenen gegenüber den Mächtigen und Reichen verbunden sein, sie muß es aber nicht, da eine solche sinnhafte Deutung des Leidens gemäß der Vorstellung einer "ausgleichenden Gerechtigkeit" auch rein intellektuellen Motiven zu entspringen vermag und nicht unbedingt ein Rachebedürfnis der negativ Privilegierten zum Ausdruck bringen muß. Weber sieht hier nämlich eine Eigengesetzlichkeit des Intellektualismus gegeben, die seiner Meinung nach nur in einem sehr beschränkten Maße eine psychologische Deutung im Sinne von Nietzsches Ressentiment-These zuläßt. Denn oft sind es ja gerade Mitglieder der vornehmen sozialen Schichten gewesen, die als Religionsstifter, Priester und Intellektuelle über den Sinn des menschlichen Leidens nachgedacht und das spezifische Heilsversprechen der großen Erlösungsreligionen geprägt haben. Der Gegensatz zwischen den Herrschenden und den Beherrschten trägt Weber zufolge in diesem Fall also nur sehr wenig für ein tieferes Verständnis der Eigenart der großen ethisch-religiösen Systeme bei. Vollends unhaltbar ist es aber seiner Meinung nach, wenn man wie Nietzsche auch noch die Entstehung von "asketischen Idealen" aus einem Ressentiment der benachteiligten sozialen Schichten psychologisch zu erklären versucht, was im Falle des Buddhismus schlichtweg falsch sei, den Nietzsche ja ebenfalls in eine solche Deutung gemäß seinem Ressentiment-Theorem miteinbezogen habe (RS I, S. 247 ff.; WuG5, S. 304).

Weber läßt deshalb nur einen einzigen historischen Fall gelten, auf den seiner Ansicht nach Nietzsches Konstruktion eines durch das Ressentiment bedingten "Sklavenaufstandes in der Moral" voll zutrifft: nämlich das antike Judentum. Zugleich versucht Weber deutlich zu machen, warum das jüdische Volk aufgrund des spezifischen Charakters seiner religiösen Verheißung dazu prädestiniert war, seine kulturelle Identität trotz des Verlustes der eigenen staatlichen Einheit in der Diaspora zu bewahren. Weber zufolge geht diese Entwicklung des Judentums von einem ursprünglich politischen zu einem rein konfessionellen Verband mit dessen rituellen Absonderung von seiner Umwelt einher. Die rituelle Abschließung einer Gemeinschaft auf der Grundlage von strikten "Reinheits"-Vorschriften ist aber für Weber das eigentliche Kennzeichen einer Kastenordnung, bei der ursprünglich rein ständisch geprägte Unterschiede innerhalb der Lebensführung zugleich in einem "ethnischen" Sinne interpretiert werden und die einzelnen "Kasten" in einem streng hierarchischen Verhältnis zueinander stehen (WuG5, S. 536). Dies ist auch der Grund, warum er die Juden als ein "Pariavolk" charakterisiert. Unter einem Pariavolk versteht Weber "eine, durch (ursprünglich) magische, tabuistische und rituelle Schranken der Tisch- und Konnubialvergemeinschaftung nach außen einerseits, durch politische und sozial negative Privilegierung, verbunden mit weitgehender ökonomischer Sondergebarung andererseits, zu einer erblichen Sondergemeinschaft zusammengeschlossene Gruppe ohne autonomen politischen Verband" (WuG5, S. 300). Weiter spezifizierend beschreibt er Pariavölker darüber hinaus als "Gemeinschaften, welche spezifische Berufstraditionen handwerklicher oder anderer Art erworben haben, den ethnischen Gemeinschaftsglauben pflegen und nun in der 'Diaspora' streng geschieden von allem nicht unumgänglichen persönlichen Verkehr und in rechtlich prekärer Lage, aber kraft ihrer ökonomischen Unentbehrlichkeit geduldet und oft sogar privilegiert, (in) politische Gemeinschaften eingesprengt leben: die Juden sind das großartigste historische Beispiel" (WuG5, S. 536).

Als weiteres Kennzeichen für Pariavölker führt Weber ferner das Kriterium der "rituellen Unreinheit" ein (RS II, S. 12). Obgleich Weber mit diesem Begriff bewußt eine Vergleichbarkeit zwischen dem Schicksal der Juden seit dem zweiten Tempelsturz und der Stellung der "Unberührbaren" innerhalb der indischen Kastenordnung suggeriert, behauptet er jedoch nicht, daß die Situation der jüdischen Diaspora mit der spezifischen Lage der südindischen "Pariah"- bzw. Parayan-Kaste identisch sei. Vielmehr weist er ausdrücklich darauf hin, daß er die Bezeichnung "Pariavolk" im Rahmen seiner Analyse des antiken Judentums eher in einem übertragenen Sinne zur

Kennzeichnung der Eigenart eines "rituell, formell oder faktisch, von der sozialen Umwelt geschiedene(n) Gastvolk(es)" gebraucht (RS III, S. 3; vgl. RS II, S. 12). Drei Eigenschaften sind es insbesondere, die es ihm zufolge nicht erlauben, die Stellung der Juden in der Diaspora umstandslos mit der Lage der "Unberührbaren" innerhalb der indischen Kastenordnung gleichzusetzen. Erstens: Das Judentum entwickelte sich in einer kastenlosen Umwelt zu einem "Pariavolk". Dieses Schicksal wurde ihm dabei nicht von außen aufgezwungen, sondern ist das Ergebnis seiner messianischen Erlösungshoffnung und seiner dadurch bedingten freiwilligen rituellen Absonderung. Zweitens: Seine spezifische Art der religiösen Verheißung stellte eine radikale Infragestellung der gegebenen sozialen und politischen Ordnung dar, während für die indischen Pariakasten diese Ordnung als ewig und unveränderlich galt und sich hier die Heilserwartung nur auf die Hoffnung einer Verbesserung der individuellen Lage auf dem Wege der Wiedergeburt richtete, während für das Judentum das Schicksal des ganzen Volkes entscheidend war, auf das sich die messianische Verheißung bezog. Diese besaß denn auch in erster Linie den Charakter einer zukünftigen politischen und sozialen Revolution, die von Nietzsche als ein "Sklavenaufstand in der Moral" beschrieben worden ist und die das von Gott auserwählte Volk dereinst zu den Herren dieser Erde machen würde. Drittens: Diese spezifische Art der Heilserwartung begünstigte neben der rituellen Korrektheit und Absonderung des Judentums gegenüber seiner Umwelt schließlich die Entwicklung einer rationalen religiösen Ethik des innerweltlichen Handelns, die sich radikal von den spezifischen Heilswegen der asiatischen Erlösungsreligionen unterschied und die Weber zufolge das eigentliche "Interesse der Weltgeschichte am Judentum" begründet, weil dessen religiöse Ethik auch maßgeblich die Entwicklung des Christentums und des Islam mitbestimmt habe (RS III, S. 5 f.).

Entscheidend sind für Weber im Rahmen eines solchen typologischen Vergleichs dabei offensichtlich weniger die Gemeinsamkeiten als vielmehr die Unterschiede zwischen den Erlösungsvorstellungen der "negativ privilegierten" sozialen Schichten im allgemeinen und der spezifischen Art der religiösen Verheißung des Judentums, auf die sich seine Aufmerksamkeit richtete. Hierbei kam er zu dem Ergebnis, daß zwar fast in allen Erlösungsreligionen das Interesse an einem ideellen und materiellen Ausgleich für das erfahrene Leid festzustellen ist, daß sich aber nur beim Judentum dieses soteriologische Interesse zugleich mit einem genuin weltlichen Rachebedürfnis und einem Ressentiment-Moralismus verband, in dem sich das Schicksal des "jüdischen Pariavolkes" seit dem ersten Tempelsturz und dem darauffolgenden Exil widerspiegelt. Durch ein entsprechendes psychologisches "Ressentiment" sei denn auch sein Erlösungsbedürfnis und die Art seiner Heilsbotschaft gefärbt gewesen. Obgleich dieses Ressentiment eine Begleiterscheinung der Ohnmachtserfahrung des Judentums seit dem Verlust der Eigenstaatlichkeit darstellt, muß es Weber zufolge im Zusammenhang mit der spezifischen Gottesvorstellung der altisraelitischen Eidgenossenschaft gesehen werden, der Jahwe in erster Linie als ein Gott der politisch-militärischen Geschichte galt.^[2] Diese Konzeption ist von den Propheten dergestalt verallgemeinert worden, daß nun die gesamte Weltgeschichte die Funktion zugesprochen bekam, dem Bündnis zwischen dem israelischen Volk und seinem Gott zu dienen und dabei dem göttlichen Willen in Form der Belohnung oder Bestrafung des von ihm auserwählten Volkes Ausdruck zu verleihen. Die dadurch möglich gewordene ethisch-rationale Deutung der politisch-militärischen Katastrophen dieses Volkes vermochte so eine gottgewollte Umkehrung der bestehenden Ordnung in Aussicht zu stellen, die dem Volk Israels dereinst die ihm eigentlich gebührende Stellung einräumen würde. Weber sah im Kampf der späteren rabbinischen Ethik gegen diese religiöse Verinnerlichung der Rache ein eindrucksvolles Beispiel dafür, "einen wie starken Faktor das zur Ohnmacht verurteilte Rachebedürfnis im antiken Spätjudentum tatsächlich bedeutete", während sich das "alte Christentum" seiner Ansicht nach sogar noch in wesentlich unverhüllterem Maße dieser "Ressentimentethik" verpflichtet fühlte, die im talmudischen Judentum bekämpft wurde (RS III, S. 422).

Allerdings schränkte Weber diese Behauptung, daß gewissermaßen ein Kontinuum zwischen dem "spezifisch penetrante(n) Ressentiment des Pariavolkes" und der "urchristlichen Prophetie" existiert, an anderer Stelle wieder ein, indem er auf einen zentralen Unterschied zwischen Judentum und Christentum aufmerksam machte, der in der Eigenart der neuen religiösen Verheißung begründet lag (WuG5, S. 303). Gerade in der Aufspaltung der rituellen Schranken zwischen den Juden und Nichtjuden sah Weber nämlich die welthistorische Mission des Christentums begründet, die es davor bewahrte, das Schicksal einer "jüdischen Sekte" und der damit verbundenen

Gettoexistenz zu erleiden. Die erstmals in Antiochien praktizierte Aufhebung des Verbotes der Verbrüderung mit den Nichtjuden hatte nämlich zur Konsequenz, daß damit nicht nur der für das Judentum charakteristische Dualismus von Binnen- und Außenmoral wegfiel, sondern jetzt überhaupt erst die Voraussetzungen für eine spezifisch religiöse Berufskonzeption auf der Grundlage des Bewährungsgedankens gegeben waren, wie sie später innerhalb der verschiedenen Strömungen des asketischen Protestantismus entwickelt worden ist.^[3] Weber zufolge ist dies der eigentliche Grund dafür, warum die Juden im Unterschied zu der von Werner Sombart vertretenen Ansicht gerade keinen entscheidenden Einfluß auf die Entstehung des modernen industriellen Kapitalismus zu nehmen vermochten. Denn gegenüber dem eigenen Glaubensbruder sei ihre Wirtschaftsethik strikt traditionalistisch ausgerichtet gewesen. Die ethische Indifferenz ihres ökonomischen Verhaltens gegenüber Fremden habe deshalb auch nur die Entfaltung eines politisch oder spekulativ orientierten "Abenteurer-" bzw. "Paria-Kapitalismus" zugelassen, nicht aber das den Puritanismus kennzeichnende "Ethos des rationalen bürgerlichen Betriebs und der rationalen Organisation der Arbeit" (RS I, S. 181). Weber sah den spezifisch ökonomischen Beitrag der Juden innerhalb der okzidentalen Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit deshalb auch vornehmlich durch deren Status als "Gastvolk" bestimmt, den er als Konsequenz ihrer freiwilligen rituellen Absonderung betrachtete und der für ihn zugleich mit dem Status eines "Pariavolkes" identisch war.^[4]

Der argumentative Stellenwert von Webers Hervorhebung der rituellen Abschließung des Judentums gegenüber seiner Umwelt muß also im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der von Werner Sombart vertretenen Auffassung gesehen werden, daß das Judentum eine zentrale Rolle bei der Entstehung des modernen Kapitalismus gespielt habe und die ja ihrerseits eine bewußte Infragestellung von Max Webers These bezüglich eines engen historischen Zusammenhangs zwischen der "protestantischen Ethik" und dem "kapitalistischen Geist" darstellt. Sombarts Behauptung, daß Judentum und Puritanismus im Grunde genommen identisch seien, wird insofern durch Webers Verweis auf den strikt traditionalistischen Charakter der jüdischen Wirtschaftsethik und die dadurch bedingten Unterschiede zwischen dem Judentum und Christentum als unhaltbar verworfen. Seine damit im Zusammenhang stehende Anwendung der Begriffe "Ressentiment", "negative Privilegierung" und "Pariavolk" auf die soziale Lage des Judentums und die spezifische Art seiner religiösen Verheißung wurde jedoch in der bisherigen Sekundärliteratur überwiegend kritisch beurteilt und zum Teil sogar gänzlich abgelehnt.

^[5] Insbesondere wurde gefragt, welchen Sinn es eigentlich mache, einen Begriff zur Kennzeichnung des Judentums heranzuziehen, der im Grunde genommen nur auf das hinduistische Kastensystem anwendbar sei. Bevor auf diese sachliche Kritik an der von Weber vorgenommenen Begriffsbildung eingegangen wird, soll jedoch zunächst die Frage geklärt werden, in welchem Ausmaß sich Weber hierbei in eine semantische Abhängigkeit von Nietzsche begeben hat, die nun auf ihn selbst zurückzuschlagen droht. Dazu ist es allerdings erforderlich, daß wir neben der "Genealogie der Moral" auch Nietzsches späte Schriften in die Diskussion miteinbeziehen. Denn erst in der "Götzen-Dämmerung", im "Antichrist" sowie in seinem unter dem Titel "Der Wille zur Macht" posthum erschienenen Nachlaß aus den achtziger Jahren hat Nietzsche seine Einschätzung des Judentums und Christentums in einer Weise differenziert, die deutlich macht, daß nicht nur sein Ressentiment-Theorem in Webers Religionssoziologie Eingang gefunden hat, sondern daß auch die von Weber unterstellte Verwandtschaft zwischen der rituellen Abschließung des Judentums und den Kastenbildungen in Indien auf einen zentralen Gedankengang verweist, der ebenfalls bereits bei Nietzsche anzutreffen ist.

II. Nietzsche und Weber im Vergleich

Nietzsche hatte sich im Zeitraum zwischen November 1887 und Frühjahr 1888 intensiv mit Fragen der Religionskritik beschäftigt und zu dieser Zeit erneut mit den Deutungen des Christentums von Schopenhauer, Renan, Tolstoi und Dostojewski auseinandergesetzt. Sein besonderes Interesse an der Religionsgeschichte Israels und der religiösen Ethik Alt-Indiens wird dabei durch seine Lektüre der Arbeiten von Julius Wellhausen und der "Gesetze des Manu" dokumentiert, die er allerdings nicht in der von Georg Bühler besorgten englischen Fassung

von 1886, sondern in der französischen Übersetzung von Louis Jacolliot las.[6] An Wellhausens Buch "Prolegomena zur Geschichte Israels", das er ausführlich exzerpiert hatte, interessierte ihn insbesondere dessen strikte Unterscheidung zwischen den älteren und den neueren Teilen des Alten Testaments sowie die darin implizierte These, daß die durch das jüdische Priestertum geformte mosaische Gemeinde zugleich die Mutter der christlichen Kirche sei.[7] Am "Gesetzbuch" des Manu faszinierte ihn dagegen die Vorstellung, daß hier erstmals ein Beispiel dafür gegeben sei, wie sich eine stolze und insofern durch keinerlei "Ressentiment" geprägte arische Herrenrasse selbst eine religiöse Gesetzgebung im Sinne von strengen rituellen Vorschriften auferlegt habe, die überhaupt erst zur Entstehung einer Kastenordnung und damit zu einer rigorosen Abgrenzung zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen geführt habe.[8] Obgleich Nietzsche in diesem Zusammenhang nicht der abenteuerlichen Geschichtsspekulation von Jacolliot erlegen ist, derzufolge die Juden ursprünglich aus Indien stammen und insofern ihre religiöse Prägung durch das indische Kastensystem erfahren haben, schloß er es dennoch nicht aus, daß sie das historische Vorbild für ihre eigene Hierokratie ursprünglich in ihrem babylonischen Exil kennengelernt haben. Die späteren "Kastenbestrebungen" des Judentums, die bereits Julius Lippert in seiner "Allgemeinen Geschichte des Priestertums" hervorgehoben hatte, wurden von Nietzsche dabei mit den Reinheitsvorstellungen der brahmanischen Priester verglichen, denen er die bewußte "Züchtung" von Kasten durch rituelle Vorschriften als originelle Erfindung zusprach, während ihm zufolge die Juden in dieser Hinsicht letztlich nur rezeptiv verfahren seien.[9] Nietzsche nahm in diesem Zusammenhang eine Unterscheidung zwischen dem Judentum und Christentum vor, welche die christliche Religionsgeschichte in die Kontinuität des jüdischen "Sklavenaufstandes in der Moral" stellte, jetzt jedoch die rituelle Absonderung des Judentums scharf von dem "Tschandala"-Charakter des Christentums abgrenzte. Der "Tschandala" bildet im Gesetzbuch des Manu aber den eigentlichen "Gegensatz-Begriff" zu den "reinen Rassen" bzw. den "vornehmen Ständen"; denn er verkörpert den "Nicht-Zucht-Menschen" bzw. den "Mischmasch-Menschen", der auf der untersten Stufe der Kastenordnung steht und dort die Schicht der "Unberührbaren" bildet, mit denen jeder Kontakt streng zu vermeiden ist.[10]

Der "Sklavenaufstand in der Moral" nimmt unter diesen neuen Vorzeichen nun gewissermaßen zwei verschiedene Erscheinungsformen an, die Nietzsche dennoch als Momente innerhalb eines übergreifenden Gesamtprozesses zu begreifen versucht und der für ihn mit der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte identisch ist. Der jüdische Teil dieser Geschichte verweist dabei auf das "Ressentiment" bzw. "Rachebedürfnis" eines Volkes, das seine Eigenstaatlichkeit verloren hat und dennoch hofft, eines Tages die Weltherrschaft antreten zu können. Der christliche Teil ist dagegen durch den Aufstand der "Tschandalas" gegen die jüdische Hierokratie und gegen die damit verbundenen Kastenbestrebungen innerhalb des Judentums gekennzeichnet, denen Nietzsche die Funktion zusprach, die Juden in einem unverwechselbaren Sinn zu einem "priesterlichen Volk" zu erziehen, das sich aufgrund seiner strengen rituellen Vorschriften im Laufe der Zeit auch in ethnischer Hinsicht von seiner Umwelt zu unterscheiden begann.[11] Das Judentum kennt Nietzsche zufolge also sowohl den "Priester" als auch den "Tschandala"; denn ersterer ist es ja gerade, welcher um die rituelle Reinheit seines Volkes besorgt ist und ihm deshalb strenge Vorschriften auferlegt. Jedoch kommt es innerhalb der jüdischen Geschichte zu einem bedeutsamen "Bruch", den Nietzsche als "Aufstand der Tschandala" beschreibt und der ihm zufolge mit dem Ursprung des Christentums identisch: "Das Christentum zog die letzte Konsequenz dieser Bewegung: auch im jüdischen Priesterthum empfand es noch die Kaste, den Privilegirten, den Vornehmen - es strich den Priester aus - Christ ist der Tschandala, der den Priester ablehnt ... Der Tschandala, der sich selbst erlöst ..." [12]. Eigentümlich ist dabei die Art und Weise, wie Nietzsche die Gestalt des Jesus von Nazareth deutet und von dem Apostel Paulus abgrenzt. Für ihn verkörpert nämlich allein Jesus den Fleisch gewordenen "Aufstand gegen die jüdische Kirche" und gegen die damit verbundene priesterliche "Kasten"-Ordnung. Gleichwohl sei sein religiöser Eifer von keinerlei Ressentiment geprägt gewesen; denn in dem von ihm verkündeten Evangelium fehle jede Art von Vergeltungsreligiosität. Auch richte sich seine Botschaft sowohl an Juden als auch an Nichtjuden, weshalb das Christentum die eigentliche Gegenbewegung gegen jede "Moral der Züchtung" darstelle und somit einen welthistorisch bedeutsamen Sieg der "Tschandala-Werte" verkörpere.[13] Der Apostel Paulus habe dagegen mit

seinem Haß gegen die römische Weltherrschaft erst nachträglich den Gedanken der "Rache" in diese neue religiöse Verheißung eingeführt und ihr damit einen ihr ursprünglich fremden Charakter gegeben, der wieder das Ressentiment gegenüber den Vornehmen und Privilegierten zur Grundlage habe und dabei eine Form der Kirchenbildung ermöglichte, die am Vorbild der mosaischen Gemeinde orientiert war.^[14]

Wenn wir diese Charakterisierungen des Judentums und Christentums, wie wir sie in den späten Schriften Nietzsches antreffen, auf die von Max Weber verwendete Begrifflichkeit beziehen, so kommen wir mithin zu folgendem Ergebnis: Nietzsches Geschichtskonstruktion einer durch die jüdische Hierokratie bewirkten Kastenbildung im Sinne einer rituellen Abschließung eines ganzen Volkes entspricht weitgehend Webers Darstellung der Entwicklung des Judentums von einem politischen hin zu einem rein konfessionellen Verband; in dieser Hinsicht stehen sie gemeinsam in der Tradition der durch Julius Wellhausen und seine Schule geprägten Form der Bibelkritik. Ferner führen sie beide einen Vergleich zwischen dem hinduistischen Kastenwesen und der religionsgeschichtlichen Sonderstellung des Judentums durch, um einen zentralen Unterschied zwischen Judentum und Christentum hervorzuheben. Nietzsches Deutung des Christentums als "Tschandala-Aufstand" gegen die jüdische Priesterherrschaft entspricht dabei Webers Hervorhebung des universalistischen Charakters des Evangeliums und der durch die paulinische Heidenmission bewirkten Aufhebung der traditionellen rituellen Konnubial- und Kommensalitätsschranken, wie sie auch noch für die ursprüngliche christliche Gemeinde in Palästina charakteristisch waren. Unterschiedlich ist in diesem Zusammenhang jedoch ihre Einschätzung der historischen Reichweite von Nietzsches Konstruktion eines durch das Ressentiment geprägten "Sklavenaufstandes in der Moral". Während Nietzsche nämlich eine Kontinuität zwischen dem Judentum und Christentum gegeben sieht, da diese ihm zufolge eine spezifische Form von Vergeltungsreligiosität verkörpern, will Weber die Anwendbarkeit des Ressentiment-Theorems ausschließlich auf das nachexilische Judentum und das frühe Christentum beschränkt wissen, während seiner Meinung nach für die paulinische Mission aufgrund ihres universalistischen Charakters eine solche Qualifizierung unangebracht ist. Sie stimmen allerdings darin überein, daß zumindest die jesuanische Bewegung noch völlig frei von jedem Ressentiment gewesen sei, die Nietzsche ja nicht zufällig mit einer "buddhistischen Friedensbewegung" verglichen hatte, die aus "dem eigentlichen Herde des Ressentiments" herausführte und erst durch die Apostel wieder zu einer "heidnischen Mysterienlehre" verfälscht worden ist.^[15] Der Buddhismus war aber in den Augen des späten Nietzsche das Beispiel für eine "Nein-sagende arische Religion", die jegliche Form von Ressentiment ablehnt, da dieses nur zum Handeln antreibt und insofern von dem einzig möglichen Weg der Erlösung - nämlich der Kontemplation - wegführt. Insofern hatte Nietzsche innerhalb seiner eigenen Religionstypologie, wie er sie Ende der achtziger Jahre entwickelt hatte, Webers diesbezügliche Kritik an seiner "Genealogie der Moral" bereits vorweggenommen und zugleich gegenstandslos gemacht, da er nun ähnlich wie Max Weber strikt zwischen einer religiös begründeten Form der Weltablehnung und einem rein psychologisch motivierten "Ressentiment" bzw. Rachegefühl unterschied. Und eine "nihilistische" Erlösungsreligion war für ihn nun ausdrücklich kein Privileg der Schlechtweggekommenen und Unterdrückten mehr, sondern konnte ihm zufolge auch von "vornehmen" Schichten zur Standesideologie erhoben werden.^[16]

III. Kritik und Verbesserungsvorschläge

Webers Hervorhebung der rituellen Abschließung des Judentums brachte also im Grunde genommen sachlich nichts Neues, sondern konnte sich auf eine Reihe von Vorläufern berufen, zu denen auch Nietzsche zählte. Neu war allerdings das insbesondere gegen Werner Sombart gerichtete Argument Webers, daß der durch diese rituelle Abschließung bedingte Dualismus von Binnen- und Außenmoral die Juden daran gehindert hatte, eine rationale Wirtschaftsethik zu entwickeln, wie sie für den modernen industriellen Kapitalismus charakteristisch ist. Seine Kennzeichnung des Judentums als "Pariavolk" hatte dabei in erster Linie die Funktion, auf diese gesellschaftliche und kulturelle Randlage aufmerksam zu machen, die seiner Meinung nach mitverantwortlich dafür war, daß die Juden keine entscheidende ökonomische Rolle während der industriellen Revolution zu spielen vermochten.

Gleichwohl hat man Weber in diesem Zusammenhang immer wieder den Vorwurf gemacht, sich dabei einer Begrifflichkeit bedient zu haben, die durch einen latenten Antisemitismus geprägt sei. Dem kann allerdings entgegengehalten werden, daß die Verbindung des Paria-Motivs mit dem Judentum bereits Anfang des 19. Jahrhunderts im Kontext der jüdischen Emanzipation selbst anzutreffen ist und gegen Ende des 19. Jahrhunderts sowohl bei Juden als auch bei Nichtjuden gebräuchlich war.^[17] Auch Max Scheler hatte diesen Begriff verwendet, um eine Beziehung zwischen Nietzsches Theorem vom "Sklavenaufstand in der Moral" und seiner eigenen Analyse des Ressentiments der "vital Tiefstehenden (...), der Niedrigsten, der Parias des menschlichen Geschlechts" herzustellen.^[18] Weber hatte sich insofern einer zu seiner Zeit gängigen Ausdrucksweise bedient, um die ökonomische und kulturelle Sonderstellung des Judentums in der Diaspora zu kennzeichnen.

Entscheidend für die Beurteilung des möglichen weltanschaulichen Gehalts dieser Semantik ist jedoch in erster Linie die empirische Plausibilität der mit ihr verbundenen theoretischen Grundannahmen. Hierbei lassen sich zwei unterschiedliche Arten der Kritik an Webers Verwendung des Pariabegriffs unterscheiden: zum einen betrifft sie den idealtypischen Status dieses Begriffs im allgemeinen und zum anderen seine Anwendung auf die besondere Situation des jüdischen Volkes seit dem Verlust seiner Eigenstaatlichkeit.

Was den ersten Punkt anbelangt, so wurde insbesondere bemängelt, daß Weber ständig zwischen einem rein umgangssprachlichen und einem auf das indische Kastensystem bezogenen Begriffsgebrauch hin- und herschwanke.^[19] Ferner seien die von ihm zugrunde gelegten Definitionsmerkmale zu heterogen und zu zahlreich, um diesem "Idealtypus" eindeutig einen konkret vorliegenden Fall zuordnen zu können. Dies führe dazu, daß er einmal ein bestimmtes Merkmal für erforderlich halte, ein anderes Mal dagegen nicht. Ein solches nicht regelmäßig verwendetes Merkmal sei zum Beispiel das von ihm ursprünglich zur Kennzeichnung von Pariagruppen vorgeschlagene Kriterium der beruflichen Spezialisierung und der rituellen Unreinheit. Zur Vermeidung solcher Unstimmigkeiten hat Christian Sigrist deshalb eine enger gefaßte ethnosoziologische Definition vorgeschlagen, die zwar auf Webersche Begriffsmerkmale zurückgreift, diese jedoch der Anzahl nach reduziert und damit eine ganze Reihe von möglichen Anwendungsfällen von vornherein aus der Analyse ausschließt, die bei einer weiter gefaßten Verwendungsweise des Pariabegriffs ebenfalls mitzubedenken wären, wodurch sich die Trennschärfe dieses Begriffs entsprechend erhöht. Ihm zufolge kennzeichnet eine Pariagruppe "eine innerhalb eines sozialsymbiotischen Verbandes endogam lebende Gruppe in prekärer Rechtslage"^[20]. Der Vorteil dieser Definition ist, daß sie sowohl die Situation einzelner Berufskasten als auch die ganzer Völker zu beschreiben vermag und mit dem Kriterium der "prekären Rechtslage" auch nicht unterstellt, daß es sich bei den "Parias" notwendigerweise um ökonomisch "negativ privilegierte" Schichten handeln muß, da diese ja oft wirtschaftliche Sonderrechte genießen, die allerdings auch wieder mehr oder weniger willkürlich eingeschränkt oder gar abgeschafft werden können, wie dies zum Beispiel bei den deutschen Juden des Mittelalters der Fall war. Überdies läßt sie eine Operationalisierung der einzelnen Definitionsmerkmale zu, die exaktere empirische Vergleiche im Rahmen der ethnologischen und soziologischen Forschung ermöglicht, ohne sie mit fragwürdigen weltanschaulichen Konnotationen zu belasten.^[21]

Die zweite Form der Kritik stellt Webers Anwendung des Pariabegriffs auf die Situation der Juden grundsätzlich in Frage. Zum einen wird prinzipiell die Möglichkeit bestritten, mit einem solchen "Idealtypus" die überaus komplexe zweieinhalbtausendjährige Geschichte des Judentums seit dem babylonischen Exil zu erfassen.^[22] Zum anderen hat man Weber in diesem Zusammenhang vorgeworfen, daß er die Gettosituation der mittelalterlichen Juden auf antike Verhältnisse projiziere und deshalb nicht in der Lage sei, die Lebensumstände des palästinensischen Judentums adäquat zu beschreiben.^[23] Efraim Shmueli geht sogar so weit zu behaupten, daß der Begriff "Pariavolk" in der Kontinuität des christlichen Antijudaismus stünde und nicht zufällig erst zur Zeit der jüdischen Emanzipation geprägt worden sei. In ihm spiegele sich das liberale Dilemma wider, einerseits die Gleichberechtigung des jüdischen Volkes unterstützen zu wollen, andererseits durch die rechtliche Gleichstellung der Juden überhaupt erst deren soziale und kulturelle Diskriminierung in der liberalen Ära deutlich gemacht zu haben.^[24] In der Regel wird deshalb grundsätzlich bestritten, daß es sinnvoll sei, einen ursprünglich zur Kennzeichnung einer indischen Kaste gebrauchten Begriff auf die besondere Situation des jüdischen Volkes

in der Diaspora zu übertragen, wobei der von Weber in diesem Zusammenhang ja ebenfalls verwendete Begriff des "Gastvolkes" in der Sekundärliteratur offensichtlich auf größere Zustimmung stößt als der des "Pariavolkes", zumal hier auch ein semantischer Bezug zu der von Georg Simmel verwendeten soziologischen Kategorie des "Fremden" gegeben ist, die sich ja ebenfalls primär einer spezifisch jüdischen Erfahrung des Andersseins verdankt.^[25] Überdies ist zu bedenken, ob Weber mit seiner Hervorhebung der rein ökonomischen Implikationen der "rituellen Abschließung" des Judentums nicht einen Gesichtspunkt zu sehr vernachlässigt hat, der im Zentrum der jüdischen Eschatologie steht: nämlich der Gedanke, daß das Volk der Propheten bis zum Erscheinen des Messias nur Gast in dieser Welt ist und sich deshalb im Grunde genommen an keinem Ort der Erde wirklich zu Hause fühlt. Das von Weber in diesem Zusammenhang mit einem leicht abwertenden Akzent betonte "Harren" und "Warten" auf den Erlöser hat ja eine ganz spezifische Art der "Bodenlosigkeit" zur Konsequenz, die sich letztendlich der Radikalität dieser religiösen Verheißung verdankt und insofern den eigentlichen profangeschichtlichen Hintergrund des jüdischen Glaubens kennzeichnet.^[26]

Zusammenfassend kann man also sagen, daß die hier zur Diskussion stehende religionssoziologische Begrifflichkeit ein eigenartiges Gefühl der Ambivalenz hinterläßt: Weder ist eine religiös bedingte Form der Weltablehnung notwendig an die Erfahrung der "negativen Privilegierung" gebunden noch muß eine Situation der "negativen Privilegierung" unbedingt zu einem "Ressentiment" gegenüber den sozial Bessergestellten führen. Und Parialagen sind auch nicht schlechthin mit "negativer Privilegierung" identisch, da es viele Pariagruppen gibt, die ökonomisch privilegiert sind und Sonderrechte genießen, die oft von der politischen Zentralgewalt geschützt und gewährt werden und von denen die eigentlichen Wirtsvölker nicht einmal zu träumen wagen. Die Stellung der Juden im Mittelalter bis zum Zeitpunkt der Schwarzen Pest ist nur eines von zahlreichen Beispielen dafür.^[27] Weber selbst hat aus der Schnittmenge dieser drei Begriffe den "Idealtypus" einer durch das Rachebedürfnis geprägten Erlösungsreligion konstruiert, der seiner Meinung nach nur auf das Judentum uneingeschränkt zutrifft und von dem alle drei zentralen Begriffsmerkmale im Hinblick auf den von ihm hervorgehobenen historischen Sonderfall bis heute heftig umstritten sind. Es bleiben deshalb vielleicht nur zwei Möglichkeiten übrig: entweder man definiert diese Begriffsmerkmale so allgemein, daß ihre Gültigkeit nicht mehr allein von der Anwendbarkeit auf einen problematischen Sonderfall abhängig ist, oder man wählt eine völlig neue Begrifflichkeit, die der zweieinhalbtausendjährigen Geschichte des nachexilischen Judentums besser Rechnung zu tragen vermag als die von Weber strapazierte Terminologie. Den ersten Weg sind Ethnologen und Soziologen wie Christian Sigrist und Wilhelm E. Mühlmann gegangen, die versucht haben, durch eine Verbreiterung der Diskussionsbasis die von Weber angedeutete Verbindung zwischen Parialage und Ressentimentbildung für eine soziologische Kasuistik von revolutionären Umsturzbewegungen empirisch fruchtbar zu machen.^[28] Im zweiten Fall wäre dagegen zu fragen, wie dann sichergestellt werden kann, daß auch weiterhin sinnvolle Vergleiche zwischen den einzelnen religiösen Ethiken in dem von Max Weber intendierten Sinne möglich bleiben. Eine ihm nach wie vor verpflichtete und zugleich anschlussfähige Definition des Judentums könnte zum Beispiel lauten: "ein sich in prekärer Rechtslage befindliches Gastvolk, zum Teil ökonomisch privilegiert, mit weitgehend freiwilliger rituellen Abgrenzung von seiner Umwelt". Doch auch diese Definition wäre vornehmlich auf die Situation des Judentums in der Diaspora bezogen und ließe nach wie vor die Stellung des palästinensischen Judentums in der Antike unberücksichtigt. Wie dem auch sei: Gerade am Beispiel der tragischen Geschichte des jüdischen Volkes muß sich beweisen, ob eine dem Geist der Weberschen Religionssoziologie verpflichtete Form der Begriffsbildung in der Lage ist, sowohl das Einmalige am Mysterium judaicum zu erfassen als auch das, was dieses mit den anderen Erlösungsreligionen verbindet.

In: Hans G. Kippenberg / Martin Riesebrodt (Hrsg.), Max Webers "Religionssystematik". Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2001, S. 279-296

[1] Vgl. Eduard Baumgarten, Max Weber. Werk und Person, Tübingen 1964, S. 555.

[2] Vgl. RS III, S. 239 ff. Zur ausführlichen Diskussion von Webers Deutung der altisraelitischen Gottesvorstellung und dem damit in einem engen Zusammenhang stehenden Bundesgedanken siehe auch Jan Christian Gertz, "Der fremde und ferne Gott. Max Webers Sicht der altisraelitischen Religion", in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 6 (1999), S. 246-263.

[3] Weber deutet in diesem Zusammenhang die im Galaterbrief II, 12. 13 f. beschriebene Sprengung der rituellen Kommensalitäts-Schranken zwischen Juden und Nichtjuden in Antiochien als die eigentliche "Konzeptionsstunde" des okzidentalen Bürgertums, obgleich dessen korporative Ausbildung erst tausend Jahre später in den "conjuraciones" der mittelalterlichen Städte erfolgt ist (vgl. RS II, S. 39 f.). Siehe hierzu auch Wilfried Nippel, "Max Weber zwischen Althistorie und Universalgeschichte: Synoikismos und Verbrüderung", in: Christian Meier (Hrsg.), Die okzidentale Stadt nach Max Weber (= Historische Zeitschrift, Beiheft 17), München 1994, S. 35-57.

[4] Weber bezog sich mit dieser Abgrenzung insbesondere auf Werner Sombarts Buch "Die Juden und das Wirtschaftsleben", Leipzig 1911. Vgl. hierzu WuG5, S. 368 ff.; RS III, S. 357 ff.; ferner Wirtschaftsgeschichte, S. 305 ff. Zur ausführlichen Diskussion der von Sombart und Weber hinsichtlich der wirtschaftsgeschichtlichen Bedeutung des Judentums vertretenen Ansichten siehe Toni Oelsner, "The Place of the Jews in Economic History as viewed by German Scholars", in: Yearbook of the Leo Baeck Institute 7 (1962), S. 183-212; Avraham Barkai, "Judentum, Juden und Kapitalismus. Ökonomische Vorstellungen von Max Weber und Werner Sombart", in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 5 (1994), S. 25-38; ferner Hartmann Tyrell, "Kapitalismus, Zins und Religion bei Werner Sombart und Max Weber", in: Johannes Heil/Bernd Wacker (Hrsg.), Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, München 1997, S. 193-217.

[5] Siehe hierzu insbesondere die entsprechenden Ausführungen von Jacob Taubes, "Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes. Ideologiekritische Noten zu Max Webers 'Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie', Bd. III, 'Das antike Judentum'", in: Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964, hrsg. v. K. Engisch, B. Pfister u. J. Winckelmann, Berlin 1966, S. 185-194; Freddy Raphaël, "Die Juden als Gastvolk im Werk Max Webers", in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main 1981, S. 224-262; Eugène Fleischmann, "Max Weber, die Juden und das Ressentiment", ebd., S. 263-286; Gary A. Abraham, Max Weber and the Jewish Question. A Study of the Social Outlook of His Sociology, Urbana/Chicago 1992; ferner Michael Spöttel, Max Weber und die jüdische Ethik. Die Beziehung zwischen politischer Philosophie und Interpretation der jüdischen Kultur, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997.

[6] Vgl. Louis Jacolliot, Les législateurs religieux. Moïse - Manou - Mahomet, Paris 1880; ferner Max Müller (Hrsg.), Sacred Books of the East, Bd. 25: The Laws of Manu. Translated by Georg Bühler, Oxford 1886.

[7] Vgl. Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/New York 1980, Bd. 13: Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889, 2. Teil: November 1887 bis Anfang Januar 1889, S. 169-174. Zur Bedeutung von Nietzsches Wellhausen-Lektüre für seine Sicht des Judentums siehe auch Friedemann Boschwitz, Julius Wellhausen. Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung, 2. Aufl. Darmstadt 1968, S. 30 ff. und 82 f.; ferner Michael Ahlsdorf, Nietzsches Juden. Ein Philosoph formt sich ein Bild, Herzogenrath 1997.

[8] Vgl. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, S. 362 ff. Daß Jacolliots Machwerk allerdings keine gute Textgrundlage für ein adäquates Verständnis der "Gesetze des Manu" bildet und insofern Nietzsches Begeisterung für diese religiöse Gesetzgebung einer "arischen Rasse" mit Vorbehalt gesehen werden muß, zeigt Annemarie Etter, "Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu", in: Nietzsche-Studien 16 (1897), S. 340-352. Dies betrifft allerdings nicht den für Nietzsche zentralen Gedanken einer durch strenge rituelle Vorschriften bewirkten Kastenbildung, den er auch wissenschaftlich wesentlich seriöseren Quellen hätte entnehmen können. Vgl. z.B. Max Müller, Art. "Caste" (1858), in: ders., Chips from a German workshop, Bd. 2, London 1867, S. 297-356.

[9] Vgl. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, S. 386; ferner ders., Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-

Nietzsche, 12. Aufl. Stuttgart 1980, S. 109 (= Aph. 143); siehe hierzu auch Julius Lippert, Allgemeine Geschichte des Priestertums, Bd. 2, Berlin 1884, S.154 ff.; den Hinweis auf Lippert und weiterführende Anregungen zu diesem ganzen Themenkomplex, die hier allerdings nicht weiterverfolgt werden können, verdanke ich Hubert Treiber (Hannover).

[10] Vgl. Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 6, S. 100.

[11] Zur Qualifizierung der Juden als "priesterliches Volk" vgl. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 5, S. 267 und 286. Zu der damit verbundenen Kritik Nietzsches an den biologischen und anthropologischen Rassentheorien seiner Zeit siehe auch Wolf-Daniel Hartwich, "Die Erfindung des Judentums. Antisemitismus, Rassenlehre und Bibelkritik in Friedrich Nietzsches Theorie der Kultur", in: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 5 (1996), S. 179-200.

[12] Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, S. 396; vgl. ders., Der Wille zur Macht, S. 133 f. (= Aph. 184).

[13] Vgl. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, S. 101 f.; Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 6, S. 198 und 205.

[14] Ebd., S. 223 und 246; Nachgelassene Fragmente, S. 107 ff. Zur ausführlichen Diskussion von Nietzsches Verhältnis zu Jesus und Paulus siehe auch Ernst Benz, Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche, Leiden 1956, S. 17 ff. und 36 ff.

[15] Vgl. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, S. 108; Der Wille zur Macht, S. 119 f. (= Aph. 167).

[16] Vgl. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, S. 380 f.; Der Wille zur Macht, S. 110 f. (= Aph. 145). Zu Nietzsches Verhältnis zum Buddhismus siehe auch Freny Mistry, Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study, Berlin/New York 1981.

[17] Siehe hierzu Lothar Kahn, Michael Beer (1800-1833), in: Yearbook of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany 12 (1967), S. 149-160; Efraim Shmueli, "The 'Pariah-People' and its 'Charismatic Leadership'. A Reevaluation of Max Weber's 'Ancient Judaism'", in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 36 (1968), S. 167-247 (hier S. 170 f.); Arnaldo Momigliano, "A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah-Religion", in: History and Theory 19 (1980), S. 312-316; ferner Gary A. Abraham, Max Weber and the Jewish Question, S. 283 ff.

[18] Vgl. Max Scheler, "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", in: ders., Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, 5. Aufl. Bern 1972 (= Gesammelte Werke, Bd. 3), S. 141 und 145. Auch Simmel sprach in diesem Zusammenhang von einer "Pariastellung" der Juden. Vgl. Georg Simmel, Philosophie des Geldes, in: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt am Main 1989, S. 285.

[19] Vgl. z.B. Werner J. Cahnman, "Der Pariah und der Fremde: Eine begriffliche Klärung", in: Archives Européennes de Sociologie 15 (1974), S. 166-177 (hier S. 167 f.); ferner Julius Guttmann, "Max Webers Soziologie des antiken Judentums" (1925), in: Max Webers Studie über das antike Judentum, S. 289-326 (hier S. 322).

[20] Vgl. Christian Sigrist, "Max Weber und der heutige Stand der Pariaforschung", in: Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages, hrsg. v. Otto Stammer, Tübingen 1965, S. 325-336 (hier S. 328).

[21] Siehe hierzu auch die weiterführenden Überlegungen von László Vajda, "Aspekte des Paria-Problems", in: Zeitschrift für Ethnologie 89 (1964), S. 166-179.

[22] Vgl. Shmueli, "The 'Pariah-People' and its 'Charismatic Leadership'", S. 169.

[23] Vgl. Abraham Wasserstein, "Die Hellenisierung des Frühjudentums. Die Rabbinen und die griechische Philosophie", in: Wolfgang Schlachter (Hrsg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main 1985, S. 281-316; ferner Cahnman, "Der Pariah und der Fremde", S. 171.

[24] Vgl. Shmueli, "The 'Pariah-People' and its 'Charismatic Leadership'", S. 182 u. 195. Zum spannungsreichen Verhältnis des deutschen Liberalismus zum Judentum siehe auch Hans Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Tübingen 1967; ferner Hans-Joachim

Salecker, Der Liberalismus und die Erfahrung der Differenz. Über die Bedingungen der Integration der Juden in Deutschland, Berlin/Bodenheim 1999.

[25] Vgl. Freddy Raphaël, "Die Juden als Gastvolk im Werk Max Webers", S. 256 f; Cahnman, "Der Pariah und der Fremde", a.a.O.; Shmueli, "The 'Pariah-People' and its 'Charismatic Leadership'", S. 194. Zur wissenschafts- und kulturgeschichtlichen Einordnung von Simmels Kategorie des "Fremden" siehe auch Almut Loycke (Hrsg.), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt am Main/New York 1992.

[26] Zur Charakterisierung des Judentums als ein "Volk der 'Erwartung' und des 'Harrens'" vgl. RS III, S. 249, ferner WL, S. 613, wo Weber betont, daß es mit dem Warten allein nicht getan sei und wir deshalb "an unsere Arbeit gehen" sollen, um der "Forderung des Tages" gerecht zu werden. Siehe hierzu auch die entsprechenden Anmerkungen bei Taubes, "Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes", S. 193 f.

[27] Vgl. hierzu Christian Sigrist, "Max Weber und der heutige Stand der Pariaforschung", S. 329 ff.

[28] Vgl. neben den bereits zitierten Arbeiten insbesondere Wilhelm E. Mühlmann, Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen, Berlin 1961, bes. S. 307 ff.; ders., Rassen, Ethnien, Kulturen, Neuwied 1964, bes. S. 194 ff. u. 340 ff.; ders., "Max Weber und der Begriff der Paria-Gemeinschaften", in: Max Weber und die Soziologie heute, a.a.O., S. 337-343. Zur Anwendung des Ressentiment-Begriffs auf Bewußtseinsprozesse in industriellen Gesellschaften siehe auch Wolfgang Conrad, Ressentiment in der Klassengesellschaft. Zur Diskussion um einen Aspekt religiösen Bewußtseins, Göttingen 1974.