

Marko Kerševan

MAX WEBER IN SOCIOLOGIJA RELIGIJE: TEMELJI MODERNEGA DUHA IN VPRAŠANJE POSTMODERNE

Razprava se osredinja na tekste iz »Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie« kot so »Vorbemerkung«, »Einleitung« in »Zwischenbetrachtung« ter na predavanje »Beruf zur Wissenschaft«. Na njihovi osnovi skuša prikazati Webrovo pojmovanje razmerja med racionalizacijo posameznikovega življenja v odrešilnih religijah in racionalizacijo posameznikovega delovanja na posameznih področjih, npr. ekonomskem. Če je napetost med obema racionalnostima optimalno razrešena ob (kalvinski) teološki predpostavki absolutno suverena in skrivnostnega Boga in njenih posledicah (predestinacija, »odčaranje« in homogenizacija sveta), kakšne so ali bodo po Webru dolgoročne posledice dezaktualizacije teoloških predpostavk »Protestantske bitke«, to je (sekulariziranega) politeizma kot »religioznega vsakdana«?

Treatise is focused on the texts from »Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie« as »Vorbemerkung«, »Einleitung« »Zwischenbetrachtung« and the lecture »The Calling For The Science«. Following these texts the author tries to make evident the Weber's understanding of the relation between the rationalisation of individual's life in religions of salvation and the rationalisation of individual's behavior on the concrete social fields (as for instance economy). If the tension between both rationalisations is best resolved with calvinistical theological presupposition of absolutely sovereign and mysterious God and its consequences (predestination, desacralisation and homogenisation of the world) – which are or could become (after Weber) the long-termed consequences of the desactuation of theological presumptions of »protestant ethic«, that is the (secularised) polytheism as a »religious every-day«?

Weber, sociologija religije, modernizacija, sekularizacija

I.

Kot je sicer znano – a je prav, da ob tokratnem celovitejšem uvajanju Maxa Webra v naš sociološki in intelektualni prostor na to ponovno spomnim – sta z oznako sociologija religije v Webrovem opusu neposredno opremljeni dve objavljeni deli: 5. poglavje knjige »Gospodarstvo in družbe« in tri obsežne knjige z značilnim naslovom »Zbrani sestavki k sociologiji religije« (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie – GARS). Jasno je, da so za sociologije religije relevantna tudi druga Webrova dela, ki so teoretsko ali metodološko relevantna za sociologijo sploh. Velja pa tudi narobe: da je Weber številne probleme, ki sodijo v teorijo in metodologijo sociologije, razvil prav ob obravnavanju religijsko-sociološke tematike. Obe omenjeni deli sta dovolj razločno različno usmerjeni. Poglavje v »Gospodarstvu in družbi« skuša predstaviti temeljne pojme, tipologije, metodološke kategorije; kot govori jo že naslovi in podnaslovi tega dela v celoti (»Očrt razumevajoče sociologije«, »Sociološki temeljni pojmi«) skuša biti na **teoretsko** »abstraktni« ravni. Drugo delo je usmerjeno zgodovinsko sociološko in v tem smislu **empirično**:

v osnovi obravnava problem, ki ga je izpostavil prvo (glede na čas nastanka in mesto v zborniku) in najbolj znano besedilo že v naslovu: gre seveda za »Protestantsko etiko in duh kapitalizma« iz leta 1905, ki mu sledi obsežne raziskave »Gospodarske etike svetovnih religij«. Posebej bi lahko izpostavili iz zbornika tri relativno kratka besedila in jih v razmerju do omenjenih teoretskih in empiričnih pogojev imenovali kot **refleksijske**. Gre za naknadno – po opravljenih primerjalnih zgodovinsko-socioloških analizah gospodarske etike svetovnih religij – pisane tekste, ki tudi sicer spadajo med zadnje Webrove spise. Sem sodi »Uvodna opomba« (*Vorbemerkung*) v prvi izdaji GARS iz leta 1920, ki je sploh zadnje Webrovo besedilo: »Uvod« (*Einleitung*) v Gospodarsko etiko svetovnih religij in prispevek z značilnim naslovom »Vmesno razmišljanje« (*Zwischenbetrachtung*). Zaradi svoje refleksivne narave so ti deli tudi nekaka zveza med zgodovinsko sociološko celoto GARS in »abstraktno« sociologijo religije v »Gospodarstvu in družbi«. Moja pozornost bo v tem referatu usmerjena k zgodovinsko sociološkim študijam, s tem pa tudi k vprašanju (in odgovoru), ki ga izraža naslov prvega dela, torej »Protestantske etike in duha kapitalizma«, v širši okvir pa neposredno postavlja vstop v »Uvodno opombo« k celoti zbranih sestavkov:

»Sin modernega evropskega kulturnega sveta se bo pri obravnavanju univerzalnih zgodovinskih problemov nujno in upravičeno vprašal, kakšen splet okoliščin je pripeljal do tega, da so se prav na tleh zahodne civilizacije in zgolj tu pojavili kulturni fenomeni, ki se – kot si to radi zamišljamo – uvrščajo v razvojno črto z univerzalnim pomenom in veljavo.« (PE, 7) Po zdaj pri nas že dovolj poznani prvi študiji, se bomo ustavili pri omenjenih treh refleksijskih besedilih in odgovoru, ki ga skušajo dati – ali ga mi lahko v njih poizkušamo najti – na zgoraj prikazano vprašanje. Naše vprašanje bo s tem precizirano in zoženo v vprašanje: kje so v **religioznem** razvoju Evrope pogoji za nastanek modernega sveta. Namera našega prikaza ne bo toliko v dokazovanju Webrove teze, da so bili religiozni pojavi odločilni za nastanek modernosti, kot v poizkusu prikazati, **katere** značilnosti religijskega sveta in njegovega razvoja naj bi po Webru vplivale na ta proces oblikovanja modernosti (puščajoč ob strani vprašanje o teži tega vpliva v primerjavi z drugimi). Pri tem se – kot Webru v njegovih zadnjih delih in tudi že na koncu »Protestantske etike« – vsili vprašanje, kakšen vpliv na perspektive modernega sveta lahko imajo predvidene perspektive nadaljnjega religijskega razvoja; kaj pomenijo stanje in perspektive modernega sveta za predvidljive perspektive religioznega razvoja.

II.

Na tem mestu ne bi še enkrat povzemali temeljnih vsebin v slovenščino prevedene »Protestantske etike« in kontroverz neposredno ob njej. (O tem glej spremno besedo Franeta Adama in moj prikaz v Naših razgledih z dne 21. aprila 1989). Naj opozorim le na težavo, ki jo naše s katolištvom prepojeno religijsko okolje povzroča pri razumevanju Webrove teze. To okolje namreč ves čas navaja k nerazumevanju in celo spreminjanju enega temeljnih kamnov Webrove razlage posledic splošno protestantskega in še posebej kalvinskega pojmovanja razmerja med človekovim delom in njegovim odrešenjem. Navaja namreč k »zdravo razumskemu« sklepanju, da je protestantizem povzdignil pomen človekovega dela s tem, da si po njem človek ne prisluži več odrešenja z molitvami in drugimi posebnimi religijskimi dejavnostmi ali posebnimi in posamičnimi dobrimi deli, ampak prav s prizadevnim delom v svetu samem, to je predvsem s poklicnim delom. Tako zdravo-razumsko sklepanje prezre temeljno protestantsko versko-moralno spozna-

nje, da si človek z nikakršnimi svojimi deli ne more pridobiti opravičenja in odrešenja, ki sta izključno in v celoti zadeva vere oziroma božje milosti. Prav upoštevanje tega spoznanja/izhodišča je spodbudilo Webrovo obsežno empirično raziskovanje in prefinjeno refleksijo: kako je lahko spodbujala »znotraj-svetno« delovno usmerjenost prav religiozna misel, ki je – v nasprotju s tradicionalno katoliško – zavračala kakršenkoli vpliv človeških del na človekovo opravičenje in odrešenje.

III.

Webrov prikaz značilnosti »Zahoda« v primerjavi z drugimi civilizacijami je pisan tako rekoč po enotnem vzorcu: tudi drugod so obstojale značilnosti, ki so bile na Zahodu izhodišče za oblikovanje modernih družb (od znanstvenega mišljenja, organizirane države do tržnega gospodarstva in denarja); toda le na Zahodu so se te in druge institucije zares razvile in celovito oblikovale kot racionalno organizirana znanost, šolstvo, profesionalna ureditev, pravna država, »racionalna kapitalistična organizacija (formalno) svobodnega dela« z meščanskim podjetništvom in »racionalnim socializmom« (Weber) delavstva. Tisto, kar je drugim kulturam manjkalo, da v njih ni prišlo do celovite racionalizacije gospodarstva, tehnike, znanosti, izobraževanja, organizacije pravosodja in upravljanja, je bilo pomanjkanje »sposobnosti in discipliniranosti ljudi za racionalen način življenja nasploh. Med najpomembnejše elemente oblikovanja načina življenja v preteklosti sodijo magične in religiozne sile ter na veri temelječe etične predstave o dolžnosti.« »Tam, kjer so obstajale zavore duhovne narave, je razvoj racionalnega načina življenja trčil ob resne ovire.« (PE, 17)

Med raziskovanjem Weber pokaže še več. Ne gre le za odsotnost ovir duhovne narave, odločilna je bila navzočnost duhovne oziroma religioznih spodbud za racionaliziranje življenja posameznika in za racionalizacijo posameznih sfer njegovega delovanja. Weber religije pri tem nikakor nima za apriorno iracionalno dejavnost. Nasprotno, zgodovinske religije in celo magija so se v razvoju pojavljale tudi kot racionalizatorski dejavnik tako življenja posameznika kot prek tega posameznih družbenih sfer. Iracionalizacija religije je – po Webru – **posledica** racionalizacije različnih področij družbenega življenja in človekovega odnosa do sveta, k čemur je tudi sama prispevala.

Racionalno delovanje je po Webru – ob ne vedno enoznačnih, a v osnovi vendarle konvergirajočih opredelitvah – v svojih dveh osnovnih oblikah, kot »smotrna racionalnost« (»zweck-rational«) in »vrednotna racionalnost« (wertrational), tisto delovanje, ki ga človek razume kot sredstvo za doseganje izbranega cilja, ali kot delovanje, ki uresničuje neko izbrano vrednoto. Racionalnost tako predpostavlja preračunljivost, kalkulabilnost in/ali konsekventnost: zmožnost kalkulacije, katera dejanja (kot sredstva) vodijo k cilju in zmožnost uvida v konsekvence nekega dejanja z ozirom na izbrano vrednoto in njeno uresničevanje. Pojem racionalnega ravnanja torej vključuje metodičnost tega ravnanja glede na cilj/sredstvo ali vrednoto/konsekvence. V tem smislu je tudi religiozno delovanje, delovanje glede na religijski cilj ali vrednoto (na primer opravičevanja ali odrešenja) lahko metodično in racionalno, še več, tako je lahko po Webru celo že magično delovanje in to kot izhodišče za različno usmerjeno racionalno delovanje na ravni kasnejše odredilne religije: »načini ravnanja, oblikovani v metodično vodenje življenja, ki so postali osnova tako askeze kot mistike, so zrasli najprej iz magičnih predpostavk (...) Askeza je tako že od vsega začetka kazala dvojni obraz: odvrčanje od sveta na eni strani, obvladovanje sveta z magičnimi silami na drugi strani«. (GARS 1, 540)

Tudi brez Webra bi lahko rekli, da človek v tem smislu vedno deluje tudi racionalno, kadar skuša, razmišljajoč o sredstvih doseči cilje, ali razmišljajoč o učinkih, uresničuje preference/vrednote. Kljub temu pa je seveda življenje posameznika lahko v istem smislu skoraj popolna »iracionalna« zmeda, če ti cilji po številu in dometu niso omejeni in urejeni in če ni osnove za »preračunavanje« razmerja med sredstvom in ciljem, vrednoto in posledicami (če je **poljubna** dejavnost lahko sredstvo za cilj, ali če ima uresničevanje neke vrednote **povsem nepredvidljive**, nepreračunljive posledice) za to vrednoto samo. Tu pa smo pri vprašanju bolj ali manj celovite slike sveta, ki lahko opredelili in uredi človekove cilje in vrednote (in s tem področja človekovega delovanja) skupaj z razmerji med njimi, in jih poveže s predstavami o naravi/lastnostih sveta, znotraj katerega ljudje svoje cilje/vrednote postavljajo in uresničujejo. Predstave o ciljih in vrednotah so seveda povezane s predstavo o človeku in s tem tudi same zajete v celovito predstavo o svetu. Take slike sveta s svojimi »etično-antropološkimi« in »kozmoškimi« sestavinami pa so bile po Webru in mimo njega od nekdaj ravno stvar razvitih religij in religijskih intelektualcev. Lahko bi rekli: religij, katerih končni oblikovalci so bili intelektualci; intelektualcev, ki so bili intelektualci prav po tem, da so se ukvarjali z oblikovanjem take koherentne slike sveta. (Zdi se, da lahko v tej Webrovi dediščini iščemo tudi osnovo Luckmannovega opredeljevanja svetovnega nazora kot nespecificirane oblike religije).

Razprava o religijskih racionalizacijskih procesih se tako nujno konkretizira (čeprav se ne zreducira nanj) v vprašanje o **religijskih koncepcijah sveta** (in boga) in o **religijskih intelektualcih** kot oblikovalcih celovitih racionalnih koncepcij ter o razmerjih med takimi koncepcijami in posameznimi sloji oziroma skupinami ljudi (razdeljenih po njihovih dejavnostih, saj gre ravno za vprašanje racionalizacije takih dejavnosti). Prav to pa je tema refleksivno-sistematičnih delov GARS, »Uvoda« in »Vmesnega razmišljanja«.

Če ta besedila beremo selektivno (»racionalno« glede na naš cilj), velja najprej citirati Webrovo opombo: »Interesi (materialni in idejni), ne ideje, **neposredno** obvladujejo ravnanje ljudi. **Toda**: »slike sveta« (Weltbilder), ki so bile ustvarjene z idejami, so zelo pogosto kot **kažipot** določali smer, v katero je dinamika interesov gibala delovanje. Po sliki sveta se namreč usmerja »od kod« in »čemu« se hoče biti odrešen in – ne pozabimo – kako je to sploh mogoče.« (GARS 1, 252)

Preden preidemo k vprašanju učinkovanja različnih religijskih slik sveta, še Webrova oznaka religijskih intelektualcev in njihove dejavnosti! Prav intelektualcem je lastna zahteva – ki je jedro religijskega racionalizma – da je »svet nekako smiseln 'kozmos' oziroma to lahko – in naj postane«. (GARS 1, 253) Ali: teologija, ki je znotraj religije eminentni posel intelektualcev, »ima za svojo predpostavko: 'Svet bi moral imeti nekak smisel' in njeno vprašanje je: kako ta smisel pojmovati, da bi ga bilo mogoče misliti«. (SWP, 336)

Weber pazi, da ne bi niti podcenjeval niti precenjeval intelektualcev in teže njihovega specifičnega nagnjenja h konsekvantnim in koherentnim slikam sveta. »Tudi racionalno v smislu logične ali teološke »konsekvantnosti« intelektualno-teoretskega ali praktično-etičnega stališča ima in je vedno imele moč nad ljudmi, pa naj bo ta moč v primerjavi z drugimi močmi še tako omejena in labilna. Prav namerno racionalne religijske koncepcije sveta in etike, ki so jih ustvarili intelektualci, pa so močno podvržene zahtevi po konsekvantnosti.« (SWP, 441)

Pri tem ne pozabi poudariti, da je tovrstna racionalizacijska moč religijskih intelektualcev tudi znotraj religij omejena: »Religije so bile zgodovinske, ne logično ali celo psihološko neprotislovno konstruirane tvorbe (...) 'Kon-

sekventnost' je bila tu prej izjema kot pravilo.« (GARS 1, 264)

Poseben položaj se pojavi z nastankom tako imenovanih **odrešilnih religij in njihovih podob sveta**. Odrešilne religije so nastale po Webru ob spoprijemu ljudi s problemom nepravičnega trpljenja: kako naj bo svetovno dogajanje smiselno (kategorija racionalizacije) z ozirom na v ta svet smiselno nevključljivo trpljenje. Religijske racionalizacije so rešitev iskale v kompenzaciji ali prerazdelitvi trpljenja in sreče – odrešenja – v nekem drugem pravem (bodočem ali notranjem) svetu, nasproti kateremu sicer obstoječi (sočasni, vidni) svet ni več pravi, zaresen, trajen, popoln, temveč je zaradi svoje »grešnosti« obsojen na tak ali drugačen propad.

Cilj odrešilne religije – nekakšno odrešeno stanje – pa je vodil v racionalizacijo verskega življenja, glede na ta cilj, v spreminjanje življenja v sredstvo za doseganje tega cilja in s tem k napetosti med doseganjem tega cilja in doseganjem različnih drugih znotrajsvetnih ciljev: do napetosti med znotrajsvetno racionalizacijo delovanja na različnih področjih in na racionalizacijo življenja z oziroma na ta zunajsvetni cilj (GARS 1, 541). Kaj je bilo zunaj ali znotraj »sveta« je bilo odvisno od podobe sveta in boga. Razlike in napetosti se lahko kažejo v razmerju med področji ali ravnmi, pri čemer so možne različne kompenzacije, a tudi radikalizacije odnosov. Weber vpelje tu razliko med vzhodnimi in zahodnimi religijami s poudarkom na božji imanenci ali transcendenci svetu. V prvem primeru človek dosega odrešenje – »boga« – v svetu in v sebi kot privilegiranem delu sveta oziroma kot »božji posodi« (mistična religioznost); v drugem primeru deluje v svetu in nasproti svetu kot »božje orodje«, samo odrešenje pa je dosegljivo le onkraj »tega sveta« (profetska religioznost židovsko-krščanske optike in etike).

Rekli smo že, da prav naraščajoča racionalizacija znotrajsvetnih sfer človekovega delovanja (racionalizacije delovanja kot sredstva za doseg cilja /vrednote), ki opredeljuje in konstituira neko dejavnost kot posebno dejavnost: ekonomsko, politično, umetniško, znanstveno, spolno itd.) na eni strani in racionalizacija religijskega delovanja (v istem smislu) po Webru neizogibno vodi do napetosti med religijo in takimi posameznimi sferami – in to toliko bolj, kolikor bolj jasno je cilj/vrednota religije zunajsvetna. Prav to pa je značilnost tako imenovanih odrešilnih religij, ki odrešujejo od sveta in implicirajo nekakšno, neke vrste odklanjanja sveta. Religijsko racionaliziranje ravnanja – opozarja Weber v »Vmesnem razmišljanju« pod naslovom »Smeri in stopnje religioznega odklanjanja sveta« – lahko onemogoči doseženo stopnjo racionalnosti v drugih, znotrajsvetnih sferah: religiozno racionalno delovanje na primer v smislu pridobivanja milosti z zakramenti in posebnimi dobrimi deli odvrta ljudi od zavestnega angažiranja na drugih področjih (saj je to navsezadnje neracionalno z vidika odrešenja kot glavnega ali celo edinega cilja): religiozno racionalno ravnanje v duhu medsebojne bratske ljubezni do bližnjega ali najprej do sovernika (kot vrednote, ki usmerja racionalno ravnanje znotraj take religije) se bije z logiko ekonomske ali politične racionalnosti, ki za svoje cilje – dobiček ali moč – uporablja druge predpostavke in okvire kot pa so »iracionalne« religijske zapovedi in prepovedi ali nediskriminirana vsesplošna ljubezen do vseh ljudi, (ki je lahko, kot ilustrira Weber, iracionalna celo do koristnikov take dobrotelčnosti, saj po logiki religijske racionalnosti darovalca lahko »ponuja srajco tam, kjer je potreben plašč«; darovalca koristnost te dobrotelčnosti za sprejemnika navsezadnje sploh ne zanima). Drug tip napetosti nastaja ob konkurenci religije z »iracionalnimi življenjskimi silami«, na primer umetnostjo ali spolnostjo. (SWP, 464)

Pot v nadaljnjo racionalizacijo je bila po Webru mogoča le, če je prišlo do odprave takih nasprotij. Z vidika religiozne racionalnosti je to načelno

mogoče le, če so same dejavnosti znotraj neke racionalizirane sfere hkrati racionalne tudi z ozirom na religiozne cilje (vrednote) stanja. Idealno tipsko so tu vsaj tri možnosti. Ena je že stara, arhaična, Weber jo nakaže, ko govori o politiki in religiji v razmerah politeizma tiste vrste, ko so funkcijski (npr.: »bog vojne«) ali lokalni bogovi neposredno posvečali neko dejavnost in politično skupnost. Arhaičen je bil ta položaj v tem smislu, da je v tem primeru posameznik **vneprej podrejen** neki dejavnosti in neki skupnosti (in bogovom te skupnosti) in kot tak postavljen nasproti drugim skupnostim, dejavnostim in njihovim bogovom ali »razdeljen« mednje. Ne v enem ne v drugem primeru ne more živeti religijsko racionalno kot **avtonomen posameznik**. Razumljivo, ker v takih primerih sploh ne gre za religijo, ki bi nudila odrešenje **posamezniku**, in to odrešenje **od** »tega sveta«, ampak za religijo, ki nudi znotrajsvetno »odrešitev« posamezniku izključno kot pripadniku neke skupnosti ali funkcije – ker torej ne gre za pravo odrešilno religijo.

Druga dve »čisti« možnosti sta povezani z dvema religijskima konceptijama sveta in boga, ki sta po Webru nastali ob razreševanju problema **teodiceje**, problema zla ali neopravičenega trpljenja. Problem zla in neopravičenega trpljenja oziroma taka zastavitev problema se je pojavila znotraj okvira odrešilnih religij, ki so po Webru »konsekvenca poizkusa sistematične racionalizacije življenjskih realitet, ali drugače izrečeno: zahteve – ki je na tej stopnji specifična predpostavka vsake religije, da mora vsaj tisto dogajanje v svetu, ki zadeva človeka, imeti na neki način smiselni tok, biti torej na neki način smiselno (GARS 1, 567). Prav vprašanje trpljenja itd. je kamen spotike in hkrati izziv za razvite teologije (»teodiceja«). Konsekventni odgovori na to vprašanje so po Webru trije: dualistična predstava o boju dobrega in zla (predstava, ki žrtvuje predpostavko o božji vsemoči), indijski nauk o karmi in (kalvinistični) nauk o predestinaciji. Za naš problem – in tudi za Webra – sta zanimivi predvsem zadnji dve konceptiji.

Indijski nauk o karmi šteje Weber za izreden metafizični dosežek, za »vrhunsko obliko teodiceje indijske religioznosti intelektualcev«! Preprosto in kompleksno hkrati odgovarja na vprašanje »od kod« in »zakaj« sedanje delitve sreče in trpljenja med ljudmi in dela človeka odgovornega za bodočo delitev; povezuje »najstrožje odklanjanje sveta z organsko socialno etiko, kontemplacijo kot najvišjo pot do zveličanja z znotrajsvetno poklicno etiko«, uspeva intelektualno povezati opravljanja posvetnih poklicnih (kastnih) dolžnosti z doseganjem zveličanja. Ne postavlja skratka dileme: **ali** opravljanje poklicnih in drugih posvetnih dejavnosti **ali** delo za odrešenje (SWP, 483). Toda vendarle: ob napotkih k spoštovanju poklicne etike z »religioznimi premijami« v bodočem življenju dopušča in više vrednoti drugo mistično pot. Vse »organske« socialne etike so po Webrovem mnenju bistveno konservativne, pa čeprav so zunaj indijskega nauka o karmi tudi vse kompromisne in nekonsistentne. Navajajo namreč posameznika, da se zaradi religijskih premij vključuje v obstoječi znotrajsvetni »naravni« red ustanov, stanov, poklicev, ker ta vsebuje »vsaj sledi« božjega odrešilnega načrta: predpostavljajo skratka »neki vsaj relativno racionalni kozmos«. Prav v tem pa je konceptija »znotrajsvetne askeze«, ki se veže na predstavo o absolutni božji suverenosti in predestinaciji nasprotni vsake »organske« socialne etike.

V čem in kako?

S konceptijo o absolutni božji suverenosti in skrivnosti (mimo tega, kar je ljudem v Svetem pismu izrecno razodeto) ni povezana le predstava o predestinaciji, (da je Bog po svoji nedoumljivi sodbi vneprej izbral svoje za odrešenje in druge za pogubljenje), ampak tudi to, da človek v svetu ne more spoznati »zadnjega smisla«, da torej zanj kozmos nima racionalne ureditve in to-

rej sploh ni pravi, vnaprej urejeni kozmos, v katerega se posameznik vključuje in s tem posvečuje in odrešuje ali prispeva k svjemu odrešenju.

Človek se mora odpovedati iluzornemu prizadevanju, da bi odkril smisel sveta (božjega načrta s svetom ali posameznim področjem – M. K.), predpostavki, da je »smisel sveta dostopen za človekovo razumevanje«. »S tem je konec tudi problematike te vrste.« (GARS I, 573) To pomeni »razrešitev« teodi-ceje tako, da se jo zavrne nasploh in v posameznem. V svetu ni nobene dejavnosti, ki bi bila **sama po sebi** religiozna, smiselna z oziroma na končni cilj, ki bi torej vodila k odrešenosti ali prispevala k njej, če bi jo posameznik sprejel, se vanjo vključil in jo izvajal. K sloviti Webrovi oznaki »odčaranega sveta« ne sodi le predpostavka o transcendentnem bogu stvarniku, ampak tudi predpostavka, da ni v svetu nobene privilegirane odrešujoče dejavnosti, ne tradicionalno religiozne (na primer delitev in sprejemanje zakramentov) niti kakršnekoli druge (jasno, da tudi poklicno delo to ni). Odčaranje sveta ne pomeni le konca magije, ampak tudi gnoze (kot spoznavanje boga) smisla v svetu in človekovega osmišljanja (odrešenja po takem spoznanju). Svet je zdaj nevtralen »material« človekove dejavnosti (»vse je dovoljeno, čeprav ni vse k pridu«, piše apostol Pavel). Vsaka dejavnost je zato lahko (in naj bo) dejavnost v slavo božjo.

Smisel vnaša zdaj v svet človek s svojo odločitvijo (delo je smiselno kot izražanje božje slave, delo v božjo slavo). Posameznik je subjekt, »izvor« take religiozno smiselne dejavnosti, ne le izvrševalec nekega kozmičnega družbenega ali moralnega reda in smisla.

Seveda pa to postavlja kot aktualno sledeče vprašanje: kaj in kako naj človek deluje v božjo slavo in zahvalo?

Biblija je sicer jasna: treba se je držati božjih zapovedi. Toda osnovne božje zapovedi, »deset božjih zapovedi«, so v osnovi prepovedi (ne kradi itd.), torej negativno opredeljene. Konkretne »pozitivne« biblijske zapovedi glede ravnanja (židovske ritualne in ceremonialne norme ipd.) so s Krustusovim Evangelijem (»ni človek zaradi sobote«) in apostolom Pavlom (»vse je dovoljeno...«) učinkovito ukinjene. Od pozitivnih zapovedi ostajata tako rekoč le dve splošni: božja zapoved Adamu in Evi »podvrzita si zemljo« in Kristusova formulacija »ljubi Boga... in svojega bližnjega kakor samega sebe«. Weber ne skriva mnjenja, da so kalvinci sledili božjim zapovedim v **tem** vrstnem redu: torej najprej »podvreči si zemljo« in to seveda ne zaradi sebe in človeka sploh, ampak zaradi izpolnitve božjega naročila in s tem v božjo slavo. To podvrženje pa je najuspešnejše z racionalnim ravnanjem znotraj nekega področja...

Temu se pridružuje še psihološka logika (tega tipa religioznosti) in njen podaljšek v smeri stalnega samopreverjanja, kot je prikazano že v »Protestantski etiki«: vem, da je Bog že vnaprej izbral svoje za večno življenje, vem, da na to ne morem vplivati s svojimi človeškimi deli in da mora prav zato tisti, ki je izbran, izkazati hvaležnost za to milost z življenjem in delom v božjo slavo; če sam zares verujem, da sem izbran, potem tudi izražam zahvalo za to s svojim delom v božjo slavo. To pa počnem, kadar zavestno in stalno ne delam zase, ne služim sebi ali kakemu drugemu človeku, drugi kreaturi, ampak Bogu. Služba Bogu pa seveda tudi ne more biti v opravljanju nekih posebnih od človeka izbranih dejanj, ki bi bila kot taka Bogu všečna in sveta, na primer gradnja piramid ali cerkva itd. Ostaja torej, da človek sledi možnosti, ki mu jih Bog nudi v svetu in jih izkorišča na najboljši možen, »racionalen« način po logiki stvari samih (upoštevajoč seveda božje zapovedi/prepovedi). Seveda še enkrat: ne zaradi lastnega užitka itd., ampak da s tem izraža božjo hvalo in slavo. Če sem sposoben takega življenja in dela – in če sem pri

tem še uspešen, če so vidni rezultati in plodovi takega dela – potem me to utrjuje v veri, da sem med izbranimi. Seveda spet nikdar do kraja; ta vera vseskozi ostaja le vera in zaupanje v skrivnostno božjo odločitev. Primerjava s samostanskim življenjem v srednjem veku je pri tem zgovorna. Če je kalvinizem po poznani primerjavi odpravil samostane tako, da je vse ljudi spremenil v redovnike in ves svet v samostan, je s tem povedano dvojje: človek »znotrajsvetne askeze« se za tak svoj način življenja sam **prostovoljno** odloča (kot je to v načelu počel tudi menih), in drugič: **zaveže se urejenemu** načinu življenja.

Tako prihaja po Weberu do zgodovinsko edinstvene možnosti ujemanja religijske racionalizacije posameznikovega življenja z ozirom na onstranski cilj (odrešenje) in od tega neomejajočega, še več, spodbujevanega racionalnega ravnanja na konkretnem življenjskem področju, predvsem seveda gospodarskem. Gre za specifično zvezo skrajno osebne odločitve (za služenje Bogu) in stvarne naravnosti pri delovanju (Sachlichkeit), delovanju »kot zahteva stvar sama«. Kod poudarja na primer Nelson, imamo tako hkrati opraviti s samodeterminacijo, s svobodo in reglementacijo (Nelson, 91). Tako lahko hkrati obstoje in funkcionirajo osamosvojena parcialna področja s posebnimi racionalnostmi (gospodarstva, politike . . .) ne da bi ljudje, ki na teh področjih delajo in jih s svojimi dejavnostmi seveda konstituira, ne bili avtonomni subjekti, osebe. »Osebnost ima na znanstvenem področju le tisti, ki služi zgolj stvari« – ilustrira to na znanstvenem področju Weber. (SWP 314)

Weber seveda opaza in opozarja na tudi sicer poznano puritansko hladnost, stvarnost, trdoto v odnosih do ljudi in do samega sebe. Kalvinski puritanci naj bi nasproti egoizmu povzdigovali skupno dobro, toda strah, da bi služili ljudem namesto Bogu, naj bi jih pri tem usmerjal v hladnost in zadržanost do konkretnih ljudi in njihovih izraženih potreb in želja. Že to naj bi navajalo k hladni »Sachlichkeit« (tudi k »birokratizmu«) tudi na socialnem področju in ne le nasproti naravi. Zopet se izkaže, da je »krščanstvo s svojim kultom abstraktnega človeka – zlasti v protestantizmu, deizmu – najprimernejša oblika religije za družbo blagovnih proizvajalcev« (Marx). Subjektivna logika obravnavanega tipa religioznosti je torej vpeta v poznane značilnosti moderne družbe: subjekt(nost) na eni in svet kot objekt, »material« na drugi strani, avtonomizacija družbenih sfer, »postvarelost«, birokratizem, svoboda posameznika nasproti svetu in težnja po reglementaciji vsega življenja hkrati . . .

IV.

Očitno se na tem mestu srečamo z vprašanjem, s katerim se Weber srečuje v svojih zadnjih refleksivnih tekstih (iz GARS) in že prej ob koncu »Protestantske etike« ter z vso nazornostjo v predavanju o znanosti kot poklicu. Gre seveda za vprašanje, kaj potem oziroma kaj zdaj. Kaj z modernim svetom, za katerega je Weber našel v protestantski etiki in njenih religiozno-teoloških predpostavkah enega od ključnih pogojev za nastanek in razvoj – kaj po tem, ko ta etika in njene teološke predpostavke »ne veljajo več«, ko jih ljudje ne jemljejo več religiozno zares. Weber seveda ob koncu »Protestantske etike« izraža prepričanje, da pogoji in razlogi za nastanek nekega družbeno-zgodovinskega pojava še niso edini pogoji in razlogi za njegov nadaljnji obstoj. Citirajmo še enkrat: »Skrb za zunanje dobrine naj bi bila v začetku za puritance zgolj kot 'tenak plašč, ki ga lahko vselej slečeš'. Toda iz tega plašča je usoda napravila železno ohišje. Ker je askeza pričela na novo oblikovati

svet in ker je njen vpliv prodril v vse sfere življenja, so zunanje dobrine polagoma dobile večjo težo in nazadnje tako ogromno moč nad človekom, kakor še nikoli prej v zgodovini. Danes je njen duh – kdo bi vedel ali dokončno – ušel iz tega ohišja . . . Nihče še ne ve, kdo bo v prihodnje stanoval v tem ohišju: ali bodo na koncu tega neslutenelega razvoja nastopili čisto novi preroki, ali bo pristal do mogočnega preporeka starih idej, ali pa če ne eno ne drugo – do mehanizirane okamenelosti, okrašene z nekakšno krčevito domišljavostjo«. (PE, 206)

Očitno bi bilo v nasprotju z Webrovo naravnostjo, če bi nekako durkheimovsko omalovaževali subjektivne pogoje obstoja družbenega delovanja, človekov vrednostno normativni svet, vprašanje smisla torej. »Nihče še ne ve, kdo bo stanoval v tem ohišju«, potem ko je duh protestantske askeze ušel iz njega, pravi Weber, toda nekdo bo, vsaj po Webrovem mnenju; mehanske okamenelosti nima za zaresno dolgotrajnejšo alternativo.

Webrov »Poklic za znanost« nikakor ni le pledoaje za »wertfreie« znanost (to sploh ne!), pa tudi ne le za znanost, ki ne vrednoti. Poln je jasnih sodb in šifriranih, bolj mračnih prisnodob, tudi o usodi modernega sveta . . . in tudi v zvezi z našo temo.

V tekstu Weber neposredno ponovno obravnava tudi vprašanje napetosti med znanostjo (kot »Bogu tujo silo«) in religijo.

Problem, ki ga predstavi neposredno in še bolj s prisnodobami (kolikor so to zgolj prisnodobe!) in ki izhaja iz vse dosedanje predstavitve, je očitno. Židovsko-krščanska koncepcija Boga in njena dosledna kalvinska interpretacija je zgodovinsko enkratno omogočila odčaranje, desakralizacijo sveta in človekovega delovanja v njem; omogočila je **enotnost, homogenost** tega odčaranega sveta in položaj človeka kot svobodnega enotnega **subjekta** nasproti njemu in vsem področjem, katerim se je človek »kot subjekt« **svobodno podredil** (podredil njihovim posebnim racionalnostim, oziroma jih sam vzpostavil v svojem delovanju). Človek je zaradi službe Bogu svoboden nasproti svetu; ta nima več **svojega** enotnega smisla niti več smislov. Smiselnost in racionalnost vanj vnaša človek s svojim življenjem in delovanjem v božjo slavo, kar je edini pravi življenjski smisel človeka kot posameznika. Če **taka** vera v (takega) Boga izgine ali oslabi, če neha biti »življenjska sila«, kot ugotavlja Weber že v svojem času (in ne le on in ne le za njegov čas), ali izginja tudi taka enotnost, homogenost sveta in vsaj potencialna možnost enega končnega smisla življenja in delovanja vseh ljudi v svetu? (Tako tudi že G. Küenzlen (119 in dalje) v odličnem prikazu izteka Webrove sociologije religije). Kaj ostane? Po Webru: »boj bogov posameznih redov in vrednot, nad katerimi stoji usoda, ne pa kakšna znanost« oziroma racionalnost. »Veličastni racionalizem etično-metodičnega vodenja življenja (ki izvira iz vsake profetske religioznosti) je vrgel s prestola to mnogoboštvo v prid le 'enega', ki je potrebno – in potem moral pristati na kompromise in relativiziranja, ki jih poznamo iz zgodovine krščanstva zaradi realitet notranjega in zunanjega življenja. Danes pa je religiozni 'vsakdan'. Stari bogovi, odčarani in od tod v podobi neosebnih sil, vstajajo iz grobov, stremijo po oblasti nad našim življenjem in začenjajo zopet med seboj svoj večni boj (. . .) Najtežje pa je biti dorašel takemu vsakdanu. Vsa iskanja 'doživetja' izhajajo iz te slabosti. Kajti slabost je: ne biti sposoben pogleda v zaresni obraz usode časa. Usoda naše kulture pa je, da imamo danes zopet jasnejšo zavest o tem, potem, ko nam je oči za to oslepila dozdevna ali domnevna izključna usmeritev na veličasten patos krščanske etike . . .« (SWP, 330)

Zdaj – oziroma do pojava novih ali povratka starih profetov – nam ostane, »da gremo na delo in sledimo 'zahtevam dne', človeškim in poklicnim. To

pa je preprosto in lahko, če vsak najde in posluša demona, ki vodi niti njegovega življenja«. (SWP, 339)

Kar nas glede na logiko »Protestantske etike« in »Gospodarske etike svetovnih religij« pri tem čudi, ni ugotovitev o vrnitvi »politeizma«, zaresnega boja bogov ali le spopada vrednot po zatonu monoteistične profetske religije; niti ne Webrova osebna privolitev v to (v času čakanja in namesto zgolj čakanja), temveč ocena, da je to **religiozni vsakdan**. Ali lahko to razlagamo tako, da je bila navsezadnje vsa zahodna pot, ki je bila posledica židovsko krščanske tradicije in njene kalvinistične interpretacije inaktualizacije, le kratkotrajna zgodovinska konjunktura, izjema, ne pa rezultat in sestavina širšega procesa. Ali je bilo tako le na subjektivni, notranji motivacijski ravni, medtem ko so religijske koncepcije imele svojo zgodovinsko nujnost in logiko razvoja? Kakorkoli: očitno so Webrove teze in prispodobe izpred sedemdesetih in več let blizu terminom, v katerih se danes opisujejo značilnosti postmodernega sveta: razpad enotnosti in homogenosti sveta in enotnosti življenja v njem, novi politeizem itd. Ne pozabimo, da Weber poleg »demonov«, ki naj bi jim človek sledil v svojem življenju, omenja tudi »osebnost« in »doživetje« kot nove »malike« tega istega sveta (le da jih Weber sam odklanja oziroma jih nima za prave bogove). Seveda ni mogoče prezreti, da je eden od najpomembnejših teoretikov (nastanka) modernosti pisal svoja zadnja dela v času enega od vrhuncev **krize** moderne civilizacije, kakršen je bil pač čas, povezan s prvo svetovno vojno in njenim koncem v Nemčiji. Če sta ga optimistična doba in družbeni prostor ameriške sociologije (Parsons et al.) videla predvsem kot teoretika modernosti, ali je naključje, da danes (v manj optimistični dobi in prostoru) ponovno postajamo pozorni tudi na njegova drugačna vprašanja in poudarke in razmišljamo o njih?

VIRI

Max Weber:

- Protestantska etika in duh kapitalizma, Ljubljana 1984 (PE).
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III, Tübingen 1972 (GARS).
- Privreda i društvo, Beograd 1976.
- Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik, (uredil J. Winckelmann), Stuttgart 1964 (SWP).

IZBRANA LITERATURA

- R. V. Antonio-R. M. Glassman: A Weber-Marx Dialog, University Press of Kansas 1985.
- S. N. Eisenstadt: The Protestant Ethic and Modernization, New York 1968.
- B. Groethuysen: Die Entstehung der Bürgerlichen Welt – und Lebensanschauung in Frankreich, Frankfurt 1978.
- A. Hahn: Religion und der Sinnggebung, Frankfurt-New York 1974.
- V. Drexen: Religion und Rationalisierung der modernen Welt. Max Weber (1864–1920) v: K. W. Dahm (ured.), Das Jenseits der Gesellschaft, München 1975.
- G. Küenzlen: Die Religionssoziologie Max Webers, Berlin 1980.
- H. Luethy: From Calvin to Rousseau, New York 1970.
- R. Merton: Social Theory and Social Structure (pogl.: Puritanism, Pietism and Science), New York 1968.
- B. Nelson: Weber's Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings and Foreseeable Futures, v: Ch. Glock-Ph. Hammond: Beyond the Classics? New York 1973.
- T. Parsons: Sociological Theory and Modern Society, (pogl.: Christianity and Modern Industrial Society), New York 1967.
- K. Sammuellsson: Economia e religione, Roma 1973.
- W. Schluchter (ured.): Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt 1988.
- W. Schluchter: Religion und Lebensführung (1, 2), Frankfurt 1988.
- C. Seyfarth, W. Sprondel (ured.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Studien zu Protestantismus – These Max Webers, Frankfurt 1973.
- G. Swanson: Religion and Regime, A Sociological Account of the Reformation, Michigan 1967.
- R. H. Tawney: Religija i uspon kapitalizma, Beograd 1979.
- J. Weiss: Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik, Opladen 1981.
- J. Winckelmann (ured.): Max Weber, Die protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken, München 1968.