

Dva klasična prispevka sociologiji religije

SERGEJ FLERE

POVZETEK

Že v XIX. stoletju naletimo na prve znanstvene ideje o religiji znotraj že oblikovane sociologije. Šele v začetku našega stoletja pa pride do oblikovanja sociologije religije kot panoge, ki sociološko obravnava religijo. Odločilna sta dva prispevka E. Durkheima in M. Webra in ju lahko štejemo za ustanovitelja sociologije religije. Izhajata iz sicer različnih socioloških tradicij in izhodišč, v bistvu pa gre za to, da je Durkheim sociološki pozitivist in realist, Weber pa nominalist in historist. To Durkheima pripelje do sociocentričnega pojmovanja bistva religije, Webra pa do modifikacije historične perspektive, kjer se podrobno analizirajo vsebine in vplivi verskih vrednot in nazorov na funkcioniranje in razvoj družbe. Tako postaneta sistema idej te dvojice delno komplementarna,, glede ugotavljanja funkcionalnosti religije v družbi. Tudi Webrov pojem "karizme" in Durkheimov pojem posvečenega (sacre) sta si bliska. Z ozirom na Webrovo primerjalno analizo, na konceptualizacijo in razdelavo pojma teodiceje, na njegovo hipotezo o protestantskem izvoru kapitalizma in druge prispevke, njegov pomen presega Durkheimovega.

ABSTRACT

TWO CLASSICAL CONTRIBUTIONS TO THE SOCIOLOGY OF RELIGION

The first scientific ideas on religion within sociology itself can already be found in the XIXth century. But sociology of religion as a discipline within sociology - where religion is dealt with sociologically - is not to be found until the beginning of this century. The contributions of E. Durkheim and M. Weber were decisive in this respect and we may consider them as founders of the discipline. They proceed from different traditions and points of departure. While Durkheim is a sociological positivist and realist, Weber is a nominalist and historist. This brings Durkheim to a sociocentric view of the nature of religion, while Weber arrives to a modified historist perspective, where the contents and influences of religious values and world-views as to the functioning and development of society are analysed in detail. Thus the systems of ideals of the two become partly compatible, regarding the functionality of religion in society. Weber's notion of "charisma" and Durkheim's notion of the sacred are also close. Regarding Weber's rich and profound historical-comparative analysis, his conceptualisation and protestant origin of capitalism and other contributions, his relevance supersedes that one of Durkheim.

Običajno se šteje, da so sociologijo ustanovili v XIX. stoletju, oz. da je do tega prišlo spontano s prispevki mislecev in s kumulacijo njihovih dosežkov (Ch. Montequieu, J. J. Rousseau, H. de Saint Simon, A. Comte, K. Marx, J. St. Mill, H. Spencer). Pri ustanoviteljih pa še ne najdemo celovite sociološke teorije religije, tako da nikogar med njimi ne štejemo tudi za ustanovitelja sociologije religije. (Sicer se je vsak dotikal tudi religije in so več ali manj vsi prispevali k oblikovanju paradigme sekularizacije kot različice teorije modernizacije, ne najdemo pa pri njih vsestranske sociološke teorije religije.) Nasprotno, do razvoja subdisciplin pride pozneje, z razvejanjem neke temeljne vede. Ko gre za sociologijo religije kot subdisciplino sociologija, sta temeljna prispevka E. Durkheima in M. Webra. Njuna prispevka datirata predvsem iz drugega desetletja našega stoletja.

1. DURKHEIMOVO SOCIOLOGISTIČNO POJMOVANJE RELIGIJE RELIGIOCENTRIČNO POJMOVANJE DRUŽBE

Durkheimovega (1858-1917) pojmovanja religije ne gre razumeti brez vpogleda v francosko sociološko tradicijo, zlasti razsvetljenstva, Sainta Simona in Comta. Saint Simon in Comte sta implicitno in eksplicitno zavračala razsvetljensko (gnoseologistično) kritiko religije in poudarjala funkcijo slednje, oz. njeno potencialno funkcijo, če bi bila drugačna od obstoječe. Vseeno pa je Comte krščansko in vsako religijo v standardnem pomenu besede štel za preseženo obliko zavesti, ki jo zamenja predvsem znanost.

Morda je treba omeniti, da je bil Durkheim Žid, sin rabina, sam pa je bil ateist in ateistično naravnana je bila cela njegova šola, šola, ki je bila tako vplivna, da so ji pravili "francoska šola" v sociologiji. To pa ne pomeni, da so tudi menili, da je religija sociološko irelevantna. Pomen religije je navezan prav na organizacijo in funkcioniranje družbe, kar pa nič ne pove o resničnosti obstoja nadnaravnih bitij.

Njegovo prvo večje delo *O delitvi družbenega dela* (1893) poudarja razvoj delitve dela v družbi in na razsvetljenski način ugotavlja, da v moderni družbi upada vpliv religije. V kontrastu s francoskimi predstavniki razsvetljenstva on tega ne naveže na razvoj znanosti in izobraževanja (njihova razsvetljenska vloga, ki odpravlja iluzije in zablode), temveč na organizacijo družbe, ki izhaja iz delitve dela, kjer uniformnost verovanja ni več nujna predpostavka integracije družbe.

Druga ideja, ki jo Durkheim uveljavi že zgodaj in od katere tudi ne odstopi je, da z razvojem religija postaja vse bolj splošna, abstraktna in enostavna. Krščanstvo je najbolj idealistična religija, ki vsebuje en univerzalen nauk, stranski nauki pa imajo podrejen pomen, bolj podrejen in obrozen kot v drugih primerih.

Leta 1985 pa pri Durkheimu pride do korenite spremembe v pojmovanju sociološkega pomena in značaja religije. Naveže se na tradicijo Saint Simona in Comta, ki sicer zavračata obstoječo religijo, ne pa potrebo po religiji v organizaciji družbe nasploh. Oba menita, da je religija nujna za integracijo družbo (sicer šele stari Comte, prijatelj Clotilde de Veaux). "V mojem intelektualnem razvoju je 1895 pomenilo demarkacijsko črto, tako da sem vse prejšnje raziskave moral ponoviti in uskladiti z novimi vpogledi. Šele 1895 sem začutil kapitalno vlogo religije v družbenem življenju (*La science sociale et l'action*, p. 302, citirano po Novaković: 1988, 42). Katero je to leto v intelektualnem ustvarjanju E. Durkheima? To je letnik, ko je izdal Pravila sociološke metode, kjer religijo obravnava le bežno. Bolj pomembno je, da tu uvaja pojem "kolektivnih predstav", kot objektivno obstoječih oblik kulture, ki imajo moč vsiljevanja vzorcev vedenja in ki predstavljajo, v določenem smislu, bistvo njegovega

pojmovanja. V tem letu je izrazil torej jedro svojega spiritualističnega pojmovanja družbe.

Šele v tem drugem obdobju naletimo na tisto, po čemer je Durkheim znan v pojmovanju religije. To njegovo pojmovanje religije se razvija in dobi popolno obliko v sistematskem delu *Osnovne oblike verskega življenja*.

Marginalnega pomena za njegovo pojmovanje religije je *Samomor*, kjer ugotavlja vpliv veroizpovedi na stopnje samomorov v družbi. Individualistični protestantizem pozna mnogo višje stopnje samomorov kot katoliški kraji, pravoslavni kraji pa še nižje stopnje. Gre za to, da je protestantizem individualističen in da protestantizem dovoljuje svobodobno raziskovanje, protestant je sam pred bogom, katolik pa se nahaja znotraj cerkve kot močne ustanove in pa tudi skupnosti. Zato katolik ima v svoji veri veliko močnejšo oporo. Hkrati je v katoliškem krogu kolektivnost življenja veliko bolj poudarjena.

Svojo teorijo religije Durkheim zastavlja najprej v "Definiciji verskih pojavov". Sociologija se ne ukvarja z religijo, temveč z religijskimi (verskimi) dejstvi oz. pojavi. Verska dejstva so torej vrsta "faits sociaux", ki niso le družbeni, medosebni pojavi, ampak taki, ki so posamezniku nadrejeni, ki narekujejo njegovo vedenje, ona pa izvršuje narekovano. Nasplošno francoska sociologija raje govori o teh pojmi in dejstvih, ne pa o religiji kot enotnem pojavu.

Glavni spis, v katerem Durkheim razvija svojo slovito teorijo o religiji, je *Osnovne oblike verskega življenja*. Gre za etnografsko utemeljeno analizo verskega življenja v središčni Avstraliji, pri aboriginih. Izhaja iz predpostavke, da je njihova religija najbolj enostavna v strukturalnem smislu in da razlaga, ki velja zanjo, mora veljati tudi za vse bolj zapletene religije, saj jedro verskih pojavov ostaja vedno isto. Gre za totemsko religijo.

V opredelitvi religijskih pojavov ni bistveno nadnaravno, transcendentno. Kot argument za to trditev Durkheim navaja, da obstaja vsaj ena pomembna, svetovno religija - Theravada budizem, ki ne pozna boga, nadnaravnega, niti poskusov našega zblížanja z njimi. (Nekateri opazovalci budizma in kritiki Durkheima navajajo, da pri tistih budistih, kjer v samem budizmu ni pojma boga, obenem funkcionira še paralelna religija, kjer pa obstaja bog in njegovo malikovanje). Podobno velja za jainizem. Dodatna argumentacija za odpravo pojma boga kot tistega, na kar naj bi se znanstvenik oprl ob definiranju, je, da tudi pri deističnih religijah obstajajo rituali, ki se ne nanašajo na boga.

Za totemsko religijo Durkheim meni, da je najbolj enostavna, da pa vsebuje vse sestavine in značilnosti religije nasplošno, tudi v razvitih družbah. Kult prednikov naj bi bil le inačica totemizma, individualni totem, ki je samo operacionalizacije kolektivnega.

Operacionalna definicija, iz katere on izhaja (ki pa še ni razlaga), se nanaša na razlikovanje sakralnega (posvečenega, svetega) in profanega (navadnega, vsakdanjega). Svete stvari niso fizično drugačne od navadnih, temveč gre za naše predstave, naš odnos do njih. Mentalna stanja nam narekujejo, da to razlikovanje pojmuje kot obvezno ter da se vedemo ustrezno. Svete in profane stvari se nahajajo v opoziciji, v nasprotju, celo v sovraštvu. Svete stvari se ne morejo nekaznovano dotikati, so tabuizirane, razen v posebnih okoliščinah, prostorih in časih, oz. s strani posebnih osebnosti.

Ugovor k temu je, da je zelo težko operacionalizirati, kaj je sakralno in kaj je profano, zlasti v kontekstu Durkheimovega sociologističnega pojmovanja. Torej sakralno ostaja nedovolj specifično.

Razen pri koncu svoje knjige, Durkheim vedno navezuje versko življenje na

institucionalizirano obliko, na cerkev. To ni naključje, saj imajo v njegovem pojmovanju prav institucije objektivizirano, vnanjeno moč vsiljevanja vzorcev ravnanja, vedanja.

Glede vsebinske razlage, Durkheimovo pojmovanje je sociologistično: "V bistvu ni religije, ki bi bila lažna; vse te - čeprav na najrazličnejše načine - ustrezajo določenim pogojem človekovega obstajanja" (1968,3).

V razlagi religije, Durkheim zavrže nemške naturistične teorije (češ da se religija nanaša na percepcijo in doživetje predvsem katastrofičnih naravnih pojavov, zavrača tudi teorijo o animizmu kot prvotni obliki religije, kjer se hipostazira, da bi sanje bile izvor religije (dva sveta: svet budnosti in svet sna (Tylor, Spencer, angleška teorija)).

Torej izhaja iz predpostavke, da je totemizem najstarejša oblika religije in da pri najstarejši obliki najdemo vse, kar je bistveno za religijo nasplošno. Totem ni individualni objekt narave, temveč vrsta objekta (medved, riba, jabolko). Prepovedano se ga je dotikati razen pod izjedinimi pogoji. Te vrste objektov so nekakšni simboli, kar pa vsekakor ni zaradi naravnih lastnosti teh živih in neživih objektov. Simboli nečesa, kar je mnogo močnejše, kar ima moč vsiljevanja in oblasti nad posamezniki.

To je simbol družbe kot celote, oz. pri avstralskih aboriginih - klan. Sicer gre pri njih tudi za simbol boga. "Če je to istočasno simbol boga in družbe, ali nista bog in družba eno?" (1968, 294) Družba namreč vsebuje vse tiste moči, ki zbudijo pri svojih članih verska čustva. Družba je za člane tisto, kar je bog za vernike. Družba ima nad posamezniki tisto moč in oblast, ki jo ljudje pojmujejo kot Bog (sveto). "Bog je samo figurativni izraz za družbo," izrecno pravi Durkheim (1968:323).

Bog je personificirana in utelešena družba. Verovanje v brezsmrtnost duše pa je odsev večnosti življenja skupine oz. družbe.

Druga plat Durkheimove teorije religije je njegovo pojmovanje vloge, funkcije religije v družbi. Ta, po njegovem mnenju, obstaja, da bi udeležila funkcijo integracije družbe. Je najpomembnejši dejavnik družbe, garant njene kohezije. Le-ta je nujna. Svojo funkcijo uresničuje predvsem z brzdanjem človeka, ki ima neomejene želje in potrebe, ki je po značaju egoist¹. To pa uresničuje predvsem z javnimi obredi, ki na posameznika pustijo velik vtis. Sicer je Durkheim znan po stališču, da družbo integrirajo (1) kolektivna zavest, kolektivne predstave, med katerimi so verske genetsko in strukturalno primarne, ter (2) družbene ustanove, med katerimi je tudi cerkev. Kolektivne predstave niso le identične predstave posameznikov, pod vplivi družbenih procesov (npr. izrabljanje), kot pri Marxu. Imajo določeno ontološko samostojnost (kot pri Platonu), kakor izhaja iz nekaterih Durkheimovih formulacij. To podaja njegovi konceptiji idealistično-spiritualistični značaj. Sicer pa je situacija pri tem bolj zapletena, vsaj glede procesa oblikovanja verskih pojavov.

Turner ni edini, ki izhaja iz stališča, da je (1) možno iskati izvor kolektivnih predstav in da ga najdemo v kolektivnih ceremonijah, javnih obredih, ki jih družbe organizirajo, da bi potrdile svoj obstoj, prenovile svojo sposobnost delovanja in svojo superiornost nad posamezniki. Med te ceremonije ne sodijo tiste, ki so izrazito

1 Med druge funkcije, ki naj bi jih opravljala religija, najdemo pri drugih avtorjih funkcionalistične orientacije tudi te:

- ukrotitev, umiritev množice, njeno zadržanje v stanju pokorščine (približno takšno je stališče francoskih razsvetljenskih materialistov),
- osmislitev življenja in zlasti tpljenja s podajanjem moralnih definicij in opravičil življenjskim situacijam (Weber);
- pomoč človeku v premagovanju življenjskih kriz (van Geennep),
- motiviranje ljudi na način, ustrezen potrebam funkcioniranja globalne družbe.

religijskega značaja, temveč tudi civilno-religijskega (spoštovanje zastave, izrazi spoštovanja padlim za domovino, izrazi lojalnosti državi, malikovanje vodje.) Te ceremonije pripeljejo do stanja, ki ga Durkheim imenuje (2) kolektivno vrenje, eferescenca (3), to pa do (4) kolektivnih sentimentov in na koncu šele do (5) kolektivnih verovanj, ki so vrsta kolektivnih predstav.

Skorajda bi se lahko reklo, da imajo pri tem ceremonije, rituali primaren značaj. Pri stabilizirani družbi pa so kolektivne predstave tisti dejavniki, ki vsiljujejo vzorce vedenja posameznikom, ki bi se brez tega vedli egoistično, družba pa razpada. Zaradi dejanske funkcionalne in vzročne teže, ki jim pripiše lahko govorimo o spiritualističnem značaju njegovega pojmovanja.

Turner meni, da se v tej koncepciji nahaja tudi vpliv Le Bonove ideje o "psihologiji drhali" (Turner: 1991, 50).

Kot ateist (religija je funkcionalno nujna v družbi, njene predstave pa spoznavno ne ustrezajo danosti), Durkheim o religiji misli tudi prek meja etablirane, standardne, klasične religije. Gre predvsem za t.i. civilno religijo. Durkheim sicer ni oče ideje civilne religije. Že Rousseau je menil, da je potreba v družbi prihodnosti (utemeljeni na obči volji) ustanoviti religijo, ki bi bila bistveno drugačna od tedanjega krščanstva in ki bi bila politične narave. Durkheim tudi še ne uporabil termina politična, civilna religija. Vsekakor pa je napravil nekaj korakov k definiranju tega pojava kot funkcionalne alternative (ne pomanjkljivega surrogata) klasični religiji. Štel je, da je opustitev tedaj vladajočih vzorcev religije nujno, nujno pa je tudi instituiranje novih: "Stari bogovi postajajo ostareli, novi pa se še niso rodili. To je pripeljalo Comta do odvečnega poskusa, da bi umetno prenovil zgodovinske souvenirje: življenje samo, ne pa mrtva preteklost, je tisto kar lahko proizvede živi kult..."

"Ni družbe, ki ne čuti potrebe po obdržanju in uveljavitvi, v rednih intervalih, kolektivnih sentimentov in kolektivnih idej, ki tvorijo njeno enotnost in osebnost" (Durkheim: 1968, 474).

Pripombe k Durkheimovem pojmovanju so lahko številne:

1. Centralno-avstralski totemizem je atipičen kot zgodnja oblika religije, obenem pa ni dokazano, da bi to bila najstarejša oblika religije.

2. Durkheim zanemari vlogo šamanov, magov, verskih konfliktov in posameznikov v arhaičnih družbah.

3. Ni uspel dokazati, da bi naturizem in animizem bili napačni teoretski konstrukciji ali le varianti totemizma.

4. Sociocentričnost ni dokazana kot popolna razlaga religije. Ni dokazano, da bi si religijo lahko razlagali izključno kot projekcijo družbe. Religija je veliko bolj zapleten pojav, kot si je Durkheim predstavljal. Pri družbenih dejavnikih je treba upoštevati tudi razsežnosti družbenega značaja, na katere je meril Marx. Razen družbenih pa ostajajo psihološke in gnoseološke razsežnosti, katerih tudi Durkheim ni upošteval, saj je bil bojevnik proti sleherni obliki individualno-psiholoških razlag.

5. Eliade izpodbija razlikovanje svetega in profanega prav v primitivnih, arhaičnih družbah, češ da sta tam celotno družbeno življenje in delovanje smiselno prežeta s sakralnim (1993, 39).

2. WEBROVO POJMOVANJE RELIGIJE KOT AKTIVNEGA DEJAVNIKA DRUŽBENE DINAMIKE

Po obsegu svojega prispevka, po utemeljenosti z zgodovinskimi in drugimi izkustvenimi dejstvi, po razvitosti sociološkega kategorialnega aparata v analizi reli-

gije Max Weber (1864-1920) presega Durkheima, čeprav nekateri menijo nasprotno, glede na bolj sociocentričen poudarek prvega (O'Toole: 1993, 195). Zato je Weber pomembnejši kot ustanovitelj sociologije religije. Je tudi drznejši, zlasti z eno hipotezo, ki sodi med najbolj sporne v sociologiji v celoti in še danes razburja duhove. Čeprav Weber za seboj ni zapustil "šole" kot Durkheim, pa je vplival na veliko število sociologov, seveda tudi sociologov religije. Pravzaprav ni možno iti mimo njegovega prispevka skoraj glede vsakega problema sociologije religije (Weber: 1966; Weber 1988).

1. Vprašanje nastanka religije. Prvotna verska dejavnost je bila utilitarnega značaja; človek je opravljal verske dejavnosti, ker je verjel, da mu to pomaga pridobiti določeno korist. Po drugi strani pa verske dejavnosti izzivajo nenavadni dogodki, ki prekinjajo vsakdanji potek dogodkov. Ljudje domnevajo, da je vzrok teh dogodkov v nenavadnih, izjemnih, nadnaravnih silah, ki jih Weber imenuje "karizma". V cilju pridobitve milosti teh sil, ljudje prično opravljati magijske in verske dejavnosti, ki imajo simbolni značaj in pomen.

Weber sprejme ideje evolucionistične razlage razvoja religije. Prvotno je obstajala vera v duhove. To pomeni, da je Weber sprejel naturizem in animizem kot izhodišči. Njegovo utilitaristično pojmovanje pa skorajda nima razumevanja za tisto, kar je specifično v religiji, vsaj glede prvotne religije. Z drugimi besedami, nagnjeno je k redukciji religije na družbene dejavnike, čeprav Weber ne prestopi kritične meje, kjer bi to stališče bilo izrecno in brezrezervno.

S časom pa je prišlo do specializacije božanstev (za posamezne dejavnosti in na koncu do njihove hierarhizacije. To pa je pripeljalo do monoteizma. Diferenciacija božanstev je prispevala k diferenciaciji funkcij v družbi: svečeniki so uveljavljali bogove neba in zvezd, pravilnosti, univerzalnosti in trajnosti, vojaški veljaki pa so uveljavljali bogove naravnih nesreč in junaških dejanj, kar je bolj ustrezalo njihovim pojmovanjem avanture. Tudi razvoj moralne zavesti prispeva k razlikovanju in diferenciaciji božanstev, ki personificirajo določene kreposti in ki ščitijo pravico. Varuhi pravnega reda so po njegovem mnenju med najstarejšimi bogovi.

Z racionalizacijo družbenega življenja je treba razlikovati pravično in nepravično, moralno in nemoralno, kar pripelje do ustvarjanja verske etike. Uveljavitev tega opravijo predvsem preroki. Obstajata dve vrsti prerokov: etični, ki govorijo v imenu boga (Zaratustra, Mohamed), in eksemplarni, ki s svojim načinom življenja pokažejo pravilen način vedenja (Buda). Prerok okoli sebe ustanavlja skupino oseb in tako nastaja verska občina.

Od predstave o najvišjem bogu do predstave o enem edinem bogu pa ni dolga pot. Za popolni monoteizem pa šteje Weber samo judaizem, islam in protestantizem. Drugod obstajajo tudi božanstva nižjega ranga ter negativna nadčloveška bitja (hudiči, demoni).

Religije se dogmatizirajo, da bi se jasneje ugotovile meje med njimi. Temu pripevajo poklicni svečeniki in duhovniki, ki v tem nahajajo svoj interes.

2. Religija in družbena struktura. Weber je globoko spoznal pomen gmotnih interesov posameznih skupin v družbi in njihov konfliktualen značaj. Opozarjal je tudi na večplastnost, obstoj večjega števila razsežnosti slojevitosti v družbi.

Razslojenost in konfliktualen značaj razmerja med sloji vplivata tudi na dojemanje in interpretacijo religije. Weber pa ne prestopi meje - kar je storil Marx - da bi religijo v celoti zreduciral na družbene pogoje življenja skupin in družb kot celote.

Kmetje živijo v najmanj racionaliziranem, sistemiziranem družbenem okolju in razmerah. Zato je njihova religioznost tradicionalističnega, magičnega značaja, z navzočnostjo vraževerja, čarovništva, manj pa vsebuje sestavin etičnega racionalizma.

Etični racionalizem se je lahko ukoreninil pri kmetih le v razmerah eksploatacije in dominacije fevdalnega (Weber pravi patrimonialnega) tipa.

Sploh pa je bolj izrazita religioznost kmetov moderen pojav. Pri prvih kristjanih je beseda "pogan" pomenila obenem brezverca in kmeta. Religioznost kmetov je bila predvsem njihova reakcija na racionalizacijo življenja v mestih. Pred tem pa so mesta bila središča verske pobožnosti. Krščanstvo in tudi druge svetovne religije so bile izvirno religije mest.

Plemstvo in fevdalci tudi niso nagnjeni k sprejemanju verske etike. Pojmi greha, pokoritve, odrešenja so tuji fevdalcem, kot tudi poklicnim vojakom. Najboljši način, da pride do pomiritve in zaveznitva med religijo in fevdalci - meni cinični Weber - so verske vojne.

Birokracija je s svojim racionalizmom nagnjena k racionalni etiki, tudi pa uvideva koristnost religije za ukrotitev nižjih plasti družbe. Torej pri njih naletimo na spoštovanje cerkve, bolj redko pa na intimno religioznost.

Močnejši sloji meščanstva so skeptični in ravnodušni do religije, prej kot resnično religiozni. Po drugi plati je etični racionalizem protestantizma našel pravi odmev prav pri teh plasteh. Zlasti patriciat, ki se ukvarja s pridobitvijo imetja in bogastva, "ni muzikalen" za profetsko (preroško) religijo.

Prvotno krščanstvo pa je bilo predvsem religija **obrtnikov** iz mest. Tudi v srednjem veku je drobno meščanstvo bilo najreligioznejša plast družbe. Oni so v religiji želeli najti izgubljeno skupnost. Njihov relativno neugoden družbeni položaj pa ustreza naukom, da bo pravici zadoščeno na drugem svetu.

Deprivirani in tlačeni sloji so bili predvsem nereligiozni, brez ozira katero obdobje opazujemo. Sužnji, ki jih omenjajo v prvotnem krščanstvu, po Webbru, niso bili pravi sužnji, temveč pol-svobodni obrtniki. Moderno delavstvo pa je zlasti nereligiozno: odrešenje za njih se nahaja v revoluciji, ne pa na verski ravni. Samo pri najnižjih plasteh družbe, kjer obstaja negotovost družbenega položaja, najdemo izrazito religioznost, ampak tu je le-ta predvsem emotivno ne pa racionalno-etično obarvana.

Religije, ki pridigajo skušnjavo, imajo pri teh kategorijah največ možnosti, da jih pritegnejo. Tudi preroki so ponavadi iz teh krogov.

Torej splošno pravilo, tendenca, o kateri govori Weber, je, da si nižje družbene plasti prizadevajo najti legitimacijo za tak svoj položaj. Za njih ni dovolj, da so bogati, želijo, da bi to bogastvo bilo tudi opravičeno.

Intelektualci imajo potrebo, da v življenje vnesejo čim več smisla. Intelektualec je nezadovoljen z magijsko-religijskimi razlagami. S stališča religioznosti je za Webra pomembna razlika med bogatimi intelektualci, ki ne živijo v situaciji ekonomskih omejitev in intelektualci, katerim je opravljanje njihovega poklica pogoj za preživetje. Slednji so zelo kritični do dominantnih ustanov ter tudi do dominantne religije.

3. **Teodiceja**. V nasprotju z gnoseologističnimi pojmovanji religije je Weber poudaril problem, ki izhaja iz pojmovanja boga kot edinega, moralno izpopolnjenega in pravičnega, kljub temu pa obstaja trpljenje. Religija ima bistveno funkcijo tolažbe. Gre za univerzalno potrebo človeka, ki izhaja iz smrti, bolezn, pa tudi iz socialnih okoliščin. Ko analizira posamezna verstva, pride Weber do ugotovitve obstoja več tipov teodicejskih razlag.

a. **Meslanska (odrešeniška) eshatologija**: verovanje, da bo do pravice prišlo v prihodnosti, ko bo mesija-odrešenik napravil konec krivicam in trpljenju. Sedanje trpljenje je posledica naših grehov in grehov naših prednikov. Starši se lahko tolažijo, da bodo vsaj njihovi otroci dočakali prihod odrešenika.

b. **Verovanje v drugi svet**: to je potrebno v primerih, ko je izgubljen up, da bi prišlo do prihoda odrešenika v času sedanjega življenja. Tukaj se zamišlja sodišče,

kjer se bo sodilo po božanski pravici.

c. **Predestinacija.** Poti Gospodove se ne morejo razumeti s človeškim razumom. Kar se dogaja, je v skladu z njegovim umom, mi pa tega nismo sposobni zaznati.

d. **Dualizem.** Bog ni vsemogočen, saj razen dobrega Boga obstajajo tudi zli bogovi, bogovi mraka. Med njimi poteka večni boj. Zato je naše življenje polno bolečine, saj smo mi sami področje tega boja. Božanska svetloba zelo težko prodira skozi temo, vendar bo(do) na koncu zmagal(i) bog(ovi) svetlobe. Izvirno je to zarastrični nauk.

e. **Karma.** To je staro indijsko verovanje, da plačilo za naše vedenje pride v prihodnjem življenjskem ciklu. Duša se bo preselila v neko drugo telo. Odvisen od načina življenja v sedanjem življenjskem ciklu, bo naš kastni status v prihodnjem. Zlati je pomembna čistoča.

Pri karmi skorajda ni potrebe po bogu, obstaja avtomatizem, s katerim se uresničuje etični izračun.

f. **Odrešenje in ponovno rojstvo.** (Born again, konverzija). Človek mora doživeti Boga ali Svetega duha, da bi preprečil, da pride pod vpliv negativnih sil zla.

Početja, ki naj bi pripeljala do odrešitve, so lahko zelo različna in te razlike so sociološko velikega pomena:

* Izključno ritualna dejanja. To lahko pripelje do odklona ekonomske dejavnosti in sploh do kvietizma in pasivizma. Do tega pride zlasti, če je ritualizem povezan z misticizmom in verskim entuziazmom. Če pa z ritualnimi dejanji gredo tudi druga, tu-zemska, posvetna dejanja, lahko pripelje taka religioznost do aktivnega stališča do življenja in družbenega okolja.

* Socialna početja so lahko najrazličnejše vrste: vojna, človekoljubna dejanja sodijo med skrajnosti. Po določenih naukih pride na koncu do "saldiranja" posameznikove "aktivne" (dobra početja) in "pasive" (grehi). Seveda morajo biti dobra dejanja ustrezno motivirana, ne pa naključna.

* Samoizpopolnjevanje: metodika zveličanja. To je podobno, kot nekatere druge metode, vendar je specifičnost v tem, da je naloga pripeljati božanstvo v nas same. Tukaj gre za razne ekstatične, pa tudi asketične in metode samo-mučenja.

Askeza ima zopet dve obliki: pasivna, ki ne ločuje od vsakdanjega življenja in je kontemplativna, kjer si prizadevamo odstraniti vse instinktivne želje in odmisli vsakdanje skrbi. Sociološko je pomembnejša aktivna askeza, kjer je navzoče verovanje, da je Bog izbral prav nas, da bi uresničil svoje načrte, da smo mi njegova orodja. Zato se aktivni aspekti vmešavajo v vsakdanja početja in zahtevajo reforme. Sem sodijo verski reformatorji, kot so Savonarola, Calvin in drugi.

Askeza nikoli ne more postati množičen, večinski pojav, ker so zahteve pre-visoke.

4. **"Webrova hipoteza"** Weber je orisal nauke večjega števila svetovnih religij in poudaril vpliv teh naukov na družbeni razvoj, predvsem prek vpliva verske etike na gospodarsko delovanje posameznika. Tukaj pride do znamenite in drzne Webrove hipoteze o viru kapitalizma, ki jo razdela zlasti v Protestantizmu in duhu kapitalizma. Ko govori o kapitalizmu, Weber ne misli ne sleherne akumulacije gmotnega bogastva, ki so tekom zgodovine pogoste ("tradicionalni kapitalizem"), temveč na samo na evropski kapitalizem, ki se širi zlasti od XVI. stoletja naprej. Gre torej za tisti kapitalizem, ki je utemeljen na sistematičnem in metodičnem delu, ne pa za roparske in ugrabiteljske akumulacije bogastva. Gre za tisti ekonomski sistem, ki ga Weber utemeljuje s pojmom racionalnosti, predvsem formalne racionalnosti, ki pa vsebuje načrtovanje, kalkulativnost, usmerjenost na ustvarjanje dobička, zavest o razmerju

med sredstvi in smotri, razmerju med različnimi anticipiranimi posledicami (sami smotri niso racionalni). Dobiček se obvezno reinvestira, ne sme se uporabljati v hedonistične namene.

Weber si razlaga kapitalizem z zavrženjem tradicionalne, slepe podrejenosti običajem, ki narekujejo razna dejanja, ki pa ne prispevajo k ekonomski učinkovitosti, temveč jo ovirajo (npr. verski prazniki, ob katerih je prepovedano opravljati delo). Pojmovno gre predvsem za zavračanje misticizma. Namesto tega sedaj poklic postaja središčen vir človekove identitete in njegovega družbenega položaja. Poklic postaja nekaj več od opravljanja ekonomske, pridobitvene dejavnosti. Gre predvsem za - v okviru protestantske etike - vestno, metodično in nenehno opravljanje dela, ki se doje ma kot odgovor na Božji klic. Zlasti puritanizem in kalvinizem zahtevata nenehno služenje vsemogočnem Bogu, česar pa ne moremo opravljati s kontemplacijo, umikom, begom iz vsakdanjega življenja ali pa z navadno molitvijo in liturgijo. Še manj z misticizmom in magijo. Prvič se tudi od navadnih vernikov (prej samo od verske elite, predvsem menihov) zahteva nenehno opravljanje dela v slavo Boga, da bi pridobili ali potrdili Božje usmiljenje. Z delom uresničujemo Božji načrt in vzpostavljamo Božje kraljestvo na zemlji. V določenih teoloških različicah (zlasti pri kalvinizmu) gre tudi za iskanje znamenj v potrditev Božjega usmiljenja: gmotno bogastvo zna biti tako znamenje. Prav tak verski nauk sili človeka k aktivnosti posvetnega značaja in ekonomskega pomena. Pri kalvinizmu - ki je pri Webru v središču pozornosti - gre še za to, da izhaja iz ideje o predestinaciji. Bog je vse vnaprej določil. Ni nam mogoče zaznati naše lastne usode znotraj tega načrta, ni se nam moč približati vsemogočnemu, dolžni pa smo se vesti, kot da smo med izbranimi, zveličanimi, kar storimo predvsem s posvetnimi dejanji. Nenehno iščemo znamenja Božjega usmiljenja. Takšna teologija (Fromm in Adorno bi dodala: zelo avtoritarna) ustvarja visoko napetost znotraj posameznikove osebnosti, kar človek razrešuje z nenehno dejavnostjo ekonomskega značaja. Išče znamenja zveličanja, odrešitve v ekonomskem uspehu, v poklicni uveljavitvi.

To pripelje do oblikovanja kapitalizma, s svojim individualizmom in pojmovanjem stvarnosti, ki ga Weber izrazi z besedami *Entzauberung der Welt* (odčaranje sveta), svet v katerem več ni magije in ne mističnih pojmovanj, tudi zakramentov (kot iracionalnih elementov religije) ni. Vse postaja stvar mehanskih odnosov med pojavi, vse se racionalno, znanstveno in empirično razlaga. Do tega pride popolnoma neodvisno od namena ne samo ustanoviteljev posameznih verskih nauk in gibanj, temveč tudi neodvisno od zavesti navadnih akterjev. Ko se kapitalizem enkrat oblikuje, ta njegova kulturna in psihološka izhodišča izgubijo pomen. Zlasti v sodobnih razmerah asketizem zna biti ovira razvoju gospodarstva (ki predpostavlja predvsem potrošništvo in hedonizem). Nekateri avtorji na podlagi tega sklepajo, da je Weber meril tudi na sekularizacijo kot posledico tega gibanja (npr. O'Toole: 1993, 205).

Webrova slika nastanka kapitalizma ni monokavzalna. Ne gre za teorijo, ki bi z enim samim dejavnikom razlagala družbo in reducirala vse pojave na le-ta dejavnik. On upošteva pomen denarnega gospodarstva, avtonomije mest, evropske pravne tradicije, ki izhaja iz rimskega prava, interese posameznih skupin in druge dejavnike. Včasih govori o "izvolitveni afiniteti" med protestantizmom in kapitalizmom. Vseeno pa v bistvu gre za poudarjanje protestantizma (zlasti določenih struj znotraj njega), kjer pride do zgodovinsko edinega spoja med askezo in posvetno orientacijo (edino v judaizmu nahaja nekaj podobnega, vsekakor pa do tega spoja ne pride pri orientalnih religijah), kot gibalnih sil družbenega razvoja. Izhajajoč iz svojega *geisteswissenschaften* oz. historističnega okvira (da je naloga sociologije predvsem tolmačenje smisla vedenja, delovanja posameznika), se je Weber približal vzročni razlagi. Z

materialnimi dejavniki (samimi) ni moč razložiti nastanka kapitalizma in moderne družbe. Take predpostavke in tudi popolnejši pogoji so bili drugod (npr. na Kitajskem in v Indiji, s čimer se je Weber veliko ukvarjal). Za popolno spoznanje izvora moderne družbe je nujno predvsem poglobiti se v duhovne tokove evropske civilizacije, v specifične vrednote in nazore.

Webrova hipoteza je spodbudila številne sociologe. Še danes je predmet žolčnih polemik, ki so tako obsežne, da en avtor meni, da te razprave že tvorijo posebno subdisciplino znotraj sociologije religije (O'Toole: 1993, 203).

Prevladuje mnenje, da je Lenski v svojem delu Verski dejavnik v določenem smislu potrdil to hipotezo v sodobnih ameriških razmerah, kjer je primerjal katolike, žide, ter protestante belce in črnce. Ugotovil je povezavo poklicnega, šolskega uspeha, politične opredelitve, stališč in drugih pomembnih lastnosti s pripadnostjo protestantskim skupinam in verovanjem v protestantske ideje (Lenski: 1961; Bellah: 1970, 412). Samo delno izven tega konteksta je vprašanje o protestantski etiki kot notranjem bistvu kapitalizma pomembnem za modernizacijo dežel v razvoju. Zlasti v poskusih šestdesetih in sedemdesetih let, ko velika ekonomska pomoč ni pripeljala do njihove vsestranske modernizacije. Ali gre za kulturni dejavnik, ki ga ni bilo? Kaj pa z Japonsko - ali sta morda šintoizem ali konfucianizem funkcionalna nadomestka za protestantsko etiko?

S. Eisenstadt analizira ugovore Webrovi tezi (1967), F. Abraham pa je opravil pregled raziskav o verskih momentih kot ovirajočih dejavnikih razvoja v deželah tretjega sveta (te raziskave tudi izhajajo iz Webrove hipoteze in jo preverjajo) (Abraham: 1980: ch. 3).

(1) Največ kritik izhaja iz poenostavljene trditve, da je Webrova teorija togo deterministična, predpostavljajoč direktno delovanje le enega dejavnika (verska etika) in mu to enostranskost neopravičeno očita.

(2) Nekateri zahtevajo preformulacijo Webrove hipoteze. Naj ne bi šlo za "duh protestantizma", temveč za dejstvo, da je s protestantizmom prišlo do verskega pluralizma. Zlasti pregon določenih skupin, ki onemogoča npr. puritancem v Angliji udeležbo v javnem življenju, pospešuje, da le-te postanejo nosilci kapitalizma. Naj bi šlo predvsem za vpliv izobražencev iz teh skupin (M. Walzer).

(3) Nekateri so poudarjali, da pri spodbujanju razvoja kapitalizma ni šlo za vpliv izvirnega kalvinizma (ki je bil teokratičen, srednjeveški in tudi ekonomsko restriktiven), temveč da se je "protestantski duh" oblikoval kasneje, ko so se te struje prilagodile družbi, ko je njihov nazor postal manj totalitaren in ko primež posameznika več ni bil toliko totalen. To pa je omogočilo ustvarjanje modernih ustanov (politika, znanost), ki so bile ne le učinkovite, temveč tudi fleksibilne. Zlasti pomembna naj bi bila politična demokracija, utemeljena na individualizmu (H. Luethy).

(4) Holl meni, da je Weber neopravičeno zanemaril lutheranstvo, saj naj bi le-to tudi vsebovalo potencial za modernizacijo, zlasti z idejo poklica.

Eisenstadt sklepa, da izvirno kalvinizem res ni bila modernizantna gibalna sila, pa tudi Gneva Calvinovega časa ni ekonomsko prosperirala. Vsekakor pa je protestantizem prispeval k destabilizaciji srednjeveške ureditve. Ob tem ostaja seveda posvetna, tu-zemska orientacija. S tem je povezana tudi individualna odgovornost in aktivna drža posameznika do dogodkov v njegovi okolici. Z negacijo univerzalne cerkve pa je protestantizem prispeval tudi k oblikovanju modernih nacij.

Abraham navaja, da je Belshaw ugotovil na Orientu prevlado brezdelice, zadovoljstva, udeležbe v obredih kot zaželenih vzorcev vedenja. Tudi navezanost k družini deluje v nasprotju s potrebami razvoja kapitalizma. Rose pa ugotavlja, da sta pri hinduistih poudarjanje pomena usode (fatalistično pojmovanje življenja) ter prezir

do dela zaviralna dejavnika. Drugi poudarjajo islamsko pojmovanje prava kot zaviralni dejavnik. Pretirani stroški raznih praznikov in ceremonij so zaviralni dejavnik na Filipinih. Azijec teži k bogastvu, samo da bi v njem užival in ga porabil, ne pa da bi ga investiral (Bellah). Budizem pa usmerja vernika k onstranskosti, kjer se posvetnost tu-zemskost pojmuje izključno kot trpljenje, ki ga je treba preseči. Abraham sicer meni, da so ovire razvoju predvsem strukturalne narave, ne pa kulturne.

Webrovi hipotezi je možno očitati še nekaj kontra-argumentov: (1) prvi pojavi kapitalizma v Evropi niso bili na protestantskem severu, temveč v italijanskih mestih (čeprav bi morda Weber odgovoril, da se kapitalizem italijanskih mest ne ujema z njegovim "idealnim tipom" kapitalizma); (2) ni se vprašal po pogojih nastanka kapitalizma, oz. zakaj niso Luther, Calvin in Zwingli končali kot navadni srednjeveški "heretiki." Očitno je šlo za določene zgodovinske pogoje strukturalnega značaja, ki so omogočili uveljavitev kapitalizma (tega Weber ni zanikal, ni pa razdelal). (3) Kljub številnim Webrovim zadržkom v formuliranju svojih stališč, je le-ta preveliko težo pripisal protestantizmu. Je pa vsekakor upravičeno uveljavil idejo o nujnosti upoštevanja idejnih dejavnikov kot dejavnikov družbenih sprememb in v tem smislu korigiral vpliv marksizma, ki je v svojih t.i. vulgarnih razlagah poudarjal le sredstva za proizvodnjo in gospodarstvo kot "družbeno bazo."

Weber ni ustvaril svoje šole. Je pa vplival na sociologijo religije bolj kot katerikoli sociološki klasik, zlasti kar zadeva teoretična vprašanja, in ni dvomiti, da bi to potrdila tudi kvantitativna analiza (citativ v književnosti s področja sociologije religije). Treba pa je omeniti njegov direktni vpliv na E. Troeltscha (1855-1923), ki se je ukvarjal prav s problematiko sociologije religije. Glavno delo Socialni nauk krščanskih cerkev (3. izd. 1923). Tudi Troeltscheva razdelitev na cerkev in sekto se najde že pri Webu. Pri Troeltschu se nahaja zelo sociologizirana zgodovina (predvsem zahodnega) krščanstva, s poudarjanjem prilagajanja verskih idej socialnemu okolju in v opazovanju funkcioniranja vere znotraj tega okolja. Nekateri menijo da je Troeltsch priznaval manj avtonomije religiji od Webra, da jo je pravzaprav opazoval kot refleksi socialnih dogajanj, kar je pretirano. Vsekakor najpomembnejši je njegov prispevek sociologiji religije, ki se nanaša na razlikovanje tipov verskih organizacij: cerkev - sekta - kult.

SKLEPNO RAZMIŠLJANJE

Ne le prvi vtis, temveč tudi preudarna sociološka analiza nam predvsem priča o tem, kaj vse ločuje ta misleca. Saj Weber izhaja iz historizma oz. hermenevtike, značilne za nemško filozofsko in pa tudi sociološko tradicijo. Durkheim pa izhaja iz tradicije comtovskega pozitivizma. Weber je v sociološkem smislu nominalist, pojmuje družbo kot skupek posameznikov in jemlje posameznika in njegovo delovanje za enoto sociološke analize. Durkheim pa je zelo nagnjen v nasprotno smer, k sociološkemu realizmu, kjer se družba jemlje kot "realnost", kot "stvar", posameznik pa ostaja nepomemben delček družbe. Tudi ko gre za vprašanje izvora religije, sta na nasprotnih stališčih. Tudi glede prihodnosti religije nista istega mnenja: Weber sicer nima decidnih stališč do tega, izhaja pa, da religija, kakršno poznamo, ostaja, ampak pod močnim vplivom procesa racionalizacije, po protestantskem vzorcu. Za Durkheima pa ima prihodnost religije predvsem podobo civilne religije.

Če pa gremo naprej in izhajamo iz nekaj širših obzorij, najdemo tudi zelo pomembne stične točke in skupne imenovalnike. Predvsem oba med pomembnimi sociologi prva vsestransko razpravljata o religiji: o njenem izvoru, razvoju in prihodnosti.

Ob tem upoštevata etnografsko literaturo, čeprav le nekatere vire, in jih morda enostransko tolmačita. Drugič, nista drug od drugega daleč glede definicije religije: Durkheimovo sakralno in Webrovo karizmatično se lahko pojmujeta precej sinonimno. Oba sprejmeta (vsaj kot delno zadovoljivo) vsebinsko, substancialno definiranje religije in po tej poti prideta drug drugemu blizu (čeprav je za Durkheima to (sakralno - profano) šele manjši del poti do sociološke definicije religije, ki je predvsem funkcionalna. Zahteva obe definiciji pri opredelitvi slehernega pojma). Tretjič, oba sta revalorizirala religijo v sociološki luči, v nasprotju s sociološkimi klasiki, ki so v religiji videli predvsem prehodni pojav in iluzorno, sprevrnjeno obliko zavesti. Ob tem sta morala upoštevati konservativno družbeno misel, kar je pri Durkheimu bolj očitno, pri Webru pa gre predvsem za upoštevanje sitoristično-hermenevtskega poudarjanja smisla in pomena kot bistvene naloge spoznanja družbenega življenja. Po radikalnih idejah po sekularizaciji in ateizaciji pri (mladem) Comtu in Marxu, pa tudi Spencerju in drugih sociologih XIX. stoletja, sta Weber in Durkheim bolj relativizirala te ideje in jih profilirala: Weber z idejo racionalizacije, Durkheim pa z idejo civilne religije. V določenem smislu, ideja sekularizacije ostaja, vendar združljiva z njihovimi hipotezami, brez nedvomnega statusa, ne gre več za unilinearno gibanje, v katerem naj bi religija popolnoma izginila. Usmerila sta sociologijo religije predvsem k raziskovanju sprememb religije, sprememb v njenem razmerju do družbe, ne pa v smeri njenega popolnega izginotja.

S sociološko revalorizacijo religije še nista nujno postala religiozno apologetsko naravnana, čeprav bi se to za Durkheima v določenem smislu lahko trdilo (glede na njegovo religiocentričnost v pojmovanju družbe). Bolj pomembno je, da sta oba ostala "religiozno neglasbena naravnana", Durkheim še bolj. Uspela sta se v poklicnem delu distancirati od osebnih stališč in analizirati sociološki pomen, predvsem družbeno funkcijo religije, pri čemer je Weber to uspel tudi v zgodovinskem smislu. Durkheim pa je bolj svojo analizo usmeril k tistemu, kar bo značilno za XX. stoletje: civilna religija. Kar je najbolj pomembno, oba sta opravila vsestransko, sociološko poglobljeno analizo religije. S tem pa sta postala ustanovitelja sociologije religije. Faktografske napake in pomote so tukaj manj pomembne, ali pa celo nepomembne. Bistven je pristop, prijem in obseg analize. Bolj pomembna so zastavljena vprašanja (in način njihovega zastavljanja), kot pa odgovori.

REFERENCE

- Abraham, F. (1980): *Perspectives on Modernization: Toward a General Theory of Third World Development*, Washington (University Press of America).
- Bellah, R. (1970): "Religion. Sociology of Religion", *International Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. D. Sills), New York (McMillan).
- Durkheim, E. (1968): *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris (PUF).
- Eisenstadt, S. N. (1967): "The protestant ethic thesis in analytical and comparative perspective", *Diogenes* (59), 25-46.
- Eliade, M. (1993): *Kozmos in zgodovina*, Ljubljana (Hieron).
- Hadden, J. (1981): "Toward desacralizing secularization theory", *Social Forces*, 587-611.
- Lenski, G. (1961): *The Religious Factor*, Garden City (Doubleday).
- Novaković, D. (1988): *Božanstvenost društva. Sociologija religije Emilea Durkheima i francuske sociološke škole*, Zagreb (RZRKSSOH).
- O'Toole, R. (1993): *Religion: Classical Sociological Approaches*, New York (McGraw-Hill Ryerson).
- Turner, B. (1991): *Religion and Social Theory*, London (SAGE).
- Weber, M. (1966): *The Sociology of Religion*, London (Routledge).
- Weber, M. (1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*, Ljubljana (Studia humanitatis).