

Webrovo pojmovanje protestantizma in askeze

Odnos med protestantskimi prepričanji in asketsko držo¹ je jedro Webrove znane argumentacije iz sociologije religije, kakor jo je najbolj razvidno izoblikoval v svojem velikem delu *Protestantska etika in duh kapitalizma* (dalje PE) (Weber, 1956). Ta odnos pride nemara najbolj do analitičnega izraza, če ga v nekoliko abstraktno-spekulativni luči obravnavamo kot sestavino dveh hipotez oziroma verigo dveh členov. Z vidika take verige lahko rečemo, da je prvi člen hipoteza »zgodovine idej«. To je razlaga, ki jo je poudaril zlasti Steven Turner (1981). Kalvinovi nauki so v tej analitični perspektivi razumljeni kot vzrok za pojem modernega »poklica«, ki je – kot je znano – odločilnega pomena za razumevanje vloge, ki jo je religija asketskega protestantizma odigrala pri rojstvu zahodnega kapitalizma. V procesu intelektualne racionalizacije namreč ena abstraktna ideja spodbudi nastanek druge s pomočjo poskusov, da bi osmislili njene neposredne socialne posledice.

Ta sicer grobo orisani mehanizem pa vendarle utegne vsaj približno pojasniti, kako je v Webrovi interpretaciji nastal pojem modernega »poklica« šele s pomočjo kasnejše obdelave izvirnega Kalvinovega nauka oziroma njegove pravoverne doktrine. Drugi člen Webrove argumentacije je razlaga, ki skuša pojasniti, kako je zaveza modernemu »poklicu« neposredno vplivala na socialno obnašanje ljudi in njihove konkretne življenjske stile. Ta obravnava je potemtakem podlaga za Webrovo znano teorijo, da je pojem modernega »poklica« rezultat asketskih vzorcev obnašanja. Odnos med protestantizmom in duhom kapitalizma se tako loči na dva sestavna dela: na verigo, ki povezuje Kalvinov nauk z modernim »poklicem«, na eni in na zvezo med »poklicem« in asketskimi praksami socialnega obnašanja na drugi strani.

Med tema dvema razlagama leži hipoteza »zgodovine idej«. Ta hipoteza uteleša nekakšno teoretsko izhodišče za Webrova proučevanja procesa intelektualne racionalizacije. Čeprav pri Webru zares ne moremo najti konsistentne teorije racionalizacije, pa v več sklepnih točkah poudari pomen, ki ga ima nagnjenost ljudi k iskanju skladnosti, se pravi, nagnjenost k premisleku o posledicah določenih idej zato, da bi dosegli konsistenco (Weber, 1956: 26; 1958: 324). Kot opozarja Turner (1986: 215), Weber o tej težnji sploh ne razpravlja le v zvezi z religijami. Na isti način opazuje namreč tudi napredek znanosti, pravnih postopkov in administrativnih tehnik. Razvoj in izpopolnitev teh in drugih proizvodov človeškega duha, kot je na primer racionalizacija glasbe, o kateri Weber razpravlja v posebnem spisu, je prav tako mogoče imeti za primere procesa intelektualne racionalizacije. Jasno, da ta proces ni niti specifičen za religijo niti se ne navezuje izrecno na simbolizem svetega. S tega vidika je zato veliko pomembnejša Webrova hipoteza o socialnem obnašanju.

* Aleš Debeljak, doktor socioloških znanosti na FDV.

¹ Dolgim pogovorom s prijateljem Jacekom Ganowiczem na kampusu Syracuse University, New York dolgujem spodbudo za tale in druge razmisleke o pomenu religije.

Pri vseh asketskih protestantskih denominacijah Weber odločno poudarja pomen prepričanja v »poklic«. V svojem modernem pomenu namreč »poklic« označuje vez med asketizmom in transcendentalno obljubo odrešitve. Weber se zato v tej zvezi osredotoča na neposredne učinke doktrinarne inovacije. Pokaže, da posvetno garanje pomeni tako katolikom kakor tudi luteranom popolnoma tostransko preokupacijo. Za pripadnike asketskega protestantizma pa je bilo delo, tostranski napor nekakšna posvečena priložnost, da bi dobili tak ali drugačen namig o možnostih za transcendentalno odrešitev. Na ta način je protestantizem v svoji asketski izvedbi pomagal izoblikovati spremenjeno pojmovanje dela, kakršno poznamo v modernosti. Npori, ki jih vlagamo v prizadevanje za uspeh v poslovnem življenju in v podjetništvu, nastopajo torej v okviru obljube o religiozni odrešitvi. Glede na to zmožnost se simbolizem asketskega protestantizma navezuje zlasti in predvsem na individualni jaz: »Duh kapitalizma naj bi... osmisli eksistenco tistih, ki so mu zavezani« (Poggi, 1983: 46). Obljuba odrešitve je potemtakem temeljno izhodišče za Webrovo hipotezo o socialnem obnašanju.

Splošna teorija ali posebna analiza?

Iz komentarjev Webrovega dela ni povsem jasno, ali razlaga o vlogi religije velja le za vpliv protestantizma v obdobju oblikujočega se kapitalizma ali pa imamo tu morda opravka s splošno teorijo, kar bi bilo vsekakor na moč zanimivo. To vprašanje pa je neločljivo povezano s širšim problemom, namreč z vprašanjem, ali obstaja teoretska enotnost, ki je skupna celotni Webrovi sociologiji religije. Seveda se vsi vodilni komentatorji Webrovega obsežnega opusa dobro zavedajo, da v Webrovem delu o religiji obstaja glavna tema. Ne glede na to, ali je pisal o judovstvu, protestantizmu, hinduizmu, budizmu ali konfucionizmu, je to počel vedno z ambicijo, da bi mu te različne sisteme prepričljivo uspelo povezati s socialnim obnašanjem, še zlasti z ekonomskimi učinki in dejanji. Protestantski posvetni asketizem tako v Webrovi sociologiji dobiva status, na katerem se znajde na isti ravni s stališči drugih religij. V tem smislu Nelson (1973: 11–112) razume Webrova dela kot veličasten primerjalni eksperiment, kot nekakšen poskus, da bi primerjal svetovne religije glede na otipljive in razvidne posledice, ki jih imajo za neposreden ekonomski razvoj. Nelsonova interpretacija je na videz povsem tehtna, še posebej zato ker se pametno sklicuje na Webrove lastne opombe v znamenitem »Avtorjevem uvodu« (Weber, 1956: 13–31), ki je svojevrsten uvod v zbirko njegovih monografij o religiji in ga je Weber napisal posebej za ameriško izdajo. Vendar pa je enotnost Webrove sociologije, ki jo poudarja Nelson, v prvi vrsti, če že ne izključno tematska.

Gre potemtakem za spoznanje, da se Weber ukvarja z istim problemom v različnih študijah: to pa so ravno socialne posledice določenega religioznega prepričanja. Takšna tematska enotnost pa glede na enotno metodo, ki bi jo utegnili iskati, pomeni zares le bore malo. Z drugimi besedami: vprašati se je treba, ali obstaja kakšna razvidna, čeprav implicitna notranja skladnost v Webrovi metodi, ki jo uporablja za analize odnosov med religijo in socialnim obnašanjem.

Marshall kot eden vodilnih komentatorjev mojstrovega opusa ne vidi nobene konsistentne metode. Webrovo opiranje na Rickertovo »ideografsko« razlago, ki je bila na nemških univerzah zelo popularna zlasti v avtorjevem času, v temelju

spodbija koncept splošne teorije v družbenih znanostih.² Po Rickertu morajo biti razlage v skladu s posebnim zgodovinskim kontekstom dogodkov, procesov in osebnosti. Če raziskovalec v skladu s svojim interesom premešča žarišče, denimo, s problemov antike na probleme fevdalizma, ta premik zahteva tudi logično-zgodovinski privzem drugačnih perspektiv in teorij. V primerjavi z osnovnimi raziskovalnimi postopki in razlagalnimi načeli (npr. aplikacija in vzročnost) v naravoslovnih znanostih so razlage v družbenih znanostih omejene na posebne zgodovinske dogodke in konstelacije, iz katerih izhajajo posebne logike razumevanja.

Na primer: namesto splošne teorije urbanega življenja bi bilo treba uporabiti več različnih teoretičnih perspektiv, od katerih bi bila vsaka prirejena posebnemu tipu urbanega naselja. Antično mesto, srednjeveško evropsko mesto ali orientalska urbana naselja: vsako od teh zahteva sebi lasten pojasnjevalni okvir in teoretsko perspektivo. Samo gola zamenjava spremenljivk v obstoječem teoretičnem modelu ne more zadoščati.³ Po Marshallu (1982: 49 et passim) se Rickertovo načelo ideografske razlage zvesto zrcali v Webrovi sociologiji. Na podlagi tega argumenta Marshall zavrača poskuse različnih teoretikov, ki prihajajo predvsem iz nemške racionalistične tradicije in skušajo poiskati osnovno metodološko vodilo, ki bi mu bilo mogoče slediti kakor nekakšni »rdeči niti« skozi vso Webrovo sociologijo religije. Marshallovi ugovori so na prvi pogled povsem logični. Če je Weber dejansko bil zvest pristaš Rickertove ideografske metode, potem ne more biti nobenega splošnega teoretskega okvira, ki bi oblikoval njegovo delo, razen nekaterih temeljnih hevrističnih načel, kot so na primer vzročnost ali idealni tipi.

O njegovi sociologiji religije je treba reči, da je z vidika ideografske metode vsak sistem religioznih prepričanj enkratna zgodovinska konstelacija: bodisi da gre za židovstvo, konfucianizem ali islam, vsak sistem zahteva nove analitične paradigme, ki jih je Weber včasih neposredno imenoval idealne tipe (Weber, 1968b: 146–214). Notranja teoretska enotnost Webrove sociologije religije s tega vidika ne bi bila zares možna.

Ideografska metoda vs. zgodovina idej

Marshallove sporne trditve, podprte z njegovo uravnoteženo analizo PE in njenih zgodovinskih referenc, ni mogoče takoj in enostavno zavrniti. Težo ji dajejo zlasti Webrove analize izvorov različnih religij. V PE se avtor tega problema loteva s pomočjo hipoteze o »zgodovini idej«. Izvori modernega »poklica«, ta temelj posvetnega asketizma, so obravnavani z vidika kalvinistične doktrine. Vendar pa bi se kot komentatorji znašli v škripcih, če bi hoteli najti enako razlago »zgodovine idej« v Webrovih kasnejših spisih o religiji. V spisih o židovstvu, konfucianizmu ali azijskih religijah se je oddaljil od analize prepričanj s pomočjo

² Rickert ni zanikal možnosti splošne teorije v družbenih znanostih, trdil pa je, da bi bila takšna teorija obsojena na trivialnost (Rickert, 1913: 183–184). Marshall domneva, da obstaja tesno ujemanje med Rickertom in Webrom. Zato tudi odklanja reference na Webra v Parsonsovi splošni teoriji delovanja, ker to ni v skladu s historičnimi namerami Webrove sociologije (Marshall, 1982: 158).

³ Primer je iz razprave Mesto (Weber, 1968a). Splošna definicija mesta, uporabna v različnih zgodovinskih obdobjih, je zelo temeljna: vsebuje le nekaj osnovnih značilnosti in vzorcev, ki jih je mogoče zaznati v vseh urbanih ustanovah, kot npr. splošni načrt lokalnega trgovskega središča (Weber, 1968a: 1212–1226). Poleg teh temeljnih značilnosti pa Webrova razprava poudarja razlike med urbaniimi vzorci, ki so lastne specifičnim civilizacijam ali zgodovinskim obdobjem. Ena od spremenljivk je svojevrstno prilaganje urbane strukture in univerzalistične krščanske etike: orientalska mesta nimajo te značilnosti in zato lahko v skladu z Webrom (1968: 1243–1244) zasledimo zelo različne urbane vzorce na Vzhodu in na Zahodu.

notranje dinamike idej v zgodovini. Za vsakega od religiozних sistemov predlaga drugačen pojasnjevalni pristop. V razpravljanju o družbenih koreninah judovstva se Weber na primer močno opira na Nietzscheja.⁴ Psihološki dejavniki, povezani s spremembami v judovski zgodovini, se zdijo najprimernejši za obravnavo značilnih vidikov judovstva (Weber, 1952).

Drugačen pristop uporablja za razlago religiozних posebnosti na Kitajskem. Tu povezuje značilnosti konfucianizma s centralizirano birokratsko strukturo kitajske družbe, organizirane okoli obsežnega sistema nadzora poplav, rečnih kanalov in namakalnih sistemov (Weber, 1964). Tukaj Webrova razlaga spominja na marksističen pristop, v analizi centraliziranih družb Daljnega vzhoda pa med drugim razmeroma očitno odmevajo tudi glavne poteze t. i. teze o »oriental-nem despotizmu« (Wittfogel, 1957).⁵ Spet v drugem kontekstu Weber pojasnjuje nastanek religiozних prepričanj v Indiji. Tudi tokrat poudarja decentralizacijo indijske družbe in njeno izredno raznovrstnost tako v etničnem smislu kakor tudi glede na statusne skupine. Weber navaja te dejavnike, ko poskuša osvetliti specifičnost hinduizma, tj. religijo, ki je legitimirala hierarhični sistem kast (Weber, 1967: 3). Kot vidimo, se Weber loteva izvora religiozних sistemov na izredno različne načine. Ta teoretska raznovrstnost pravzaprav potrjuje idejo, da se Webrov pristop ravna po Rickertovi ideografski metodi. Prav kakor Rickert tudi Weber uporablja različne paradigme in teorije, očitno izbirajoč jih glede na posebne parametre oziroma posebne značilnosti, ki jih izražajo predmeti njegovih raziskav.

Kljub vsem tem dokazom se zdi Marshallovo vztrajanje pri Webrovi zvestobi Rickertu vendarle nekoliko pretirano.⁶ Bližnje branje nam namreč pokaže, da Weber pravzaprav ni imel enotnega in v sebi skladnega teoretskega okvira za obravnavo religije.⁷ S tega vidika imamo lahko njegove razlage o izvorih konfucianizma, protestantizma in judovstva za ideografske: ne vsebujejo namreč nobene splošne teorije ali skupnega osnovnega mehanizma, ki bi bil uporaben v vseh obdobjih in vseh primerih. Vendar pa tega ne moremo trditi za Webrove razlage socialnih posledic religije. Zdi se, da tu Weber ponuja zametek splošne teorije.

Marshall je s poudarjanjem ideografske narave Webrove razlage vsaj delno kritiziral Parsonsa, ki je poskušal podpreti svojo veliko teorijo socialnega sistema s sklicevanjem na Webra (Marshall, 1982: 157). Gotovo je prav dvomljivo, da bi se Parsonsova teorija hranila samo z Webrom, saj »je tip univerzalističnega in organsko-logičnega proučevanja družbene stvarnosti, do katerega je bil Weber v bistvu izrecno kritičen« (Marshall, 1982: 158). Toda problem je bolj kompleksen. Prvič, Marshall ne opazi, da Parsons pri Webru vsekakor prepoznava nekatere ideografske zasnutke. Zlasti odnos med Kalvinovim preroštvom in modernim pojmovanjem »poklica« je imel Parsons za enkratno razlago, ki se v Webrovi

⁴ Na Webrovo naraščajoče bližanje Nietzscheju so opozorili mnogi pisci (Fleischmann, 1964; Hennis, 1988; Turner, 1981).

⁵ Weber izrecno priznava pomen marksističnega modela. O njegovi uporabi razpravlja v delu o metodologiji (Weber, 1968b).

⁶ Razhajanja med avtorjema je pokazal Burger (1987). Tudi Rickert sam je to odkrito priznaval in je bil v resnici prav kritičen do kasnejšega razvoja Webrovih nazorov.

⁷ Za Webra so specifične vsebine religiozних prepričanj nedoločljive; religije izražajo ustvarjalni genij prerokov (Weber, 1964a: 116–117). Ideografska razlaga je idealno ustrezala premostitvi teh nasprotujočih si trditvev. S poudarjanjem neustreznosti splošnih modelov v družbenih znanostih je Weber nasilil volka in ohranil kozo celo: lahko je razmišljal o izvoru posebnih religij in hkrati trdil, da je nemogoče izpeljati njihovo vsebino iz katere koli deterministične teorije. Da je lahko obdržal to vmesno pozicijo, je moral Weber pisati prej »ideografske« obravnave ali zgodovinska poročila, kot pa postavljati jasne hipoteze ali teorije.

sociologiji religije nikoli ni ponovila. Tako se zdi, da tukaj Parsons prej soglašala z Marshallom, kot pa mu nasprotuje.

Oba teoretika sta si namreč edina, da ima Webrova razlaga v PE več potez ideografske obravnave kot pa splošne teorije. Parsons pa, drugače kot Marshall, pravilno poudarja drugi zasnutek PE. Poudarja torej prav idejo, da je protestantizem pospešil asketski odnos do posvetnega dela s pomočjo obljub o odrešitvi. Tako razlago je Weber obdržal tudi v drugih delih. Parsons je večkrat poudaril (Parsons, 1949: 534 et passim), da zamisel o tem, kako so religije pospešile določene vzorce obnašanja s pomočjo obljube o odrešitvi, dejansko postane pri Webru neke vrste splošna teorija.

Odrešitev kot »smisel«

Parsons ni edini, ki trdi, da je Weber razlagal vlogo religije v socialnem življenju na sistematičen in v sebi skladen način. Vrsta avtorjev trdi isto (Eisenstadt, 1973; Schluchter, 1981; Tenbruck, 1980). Vsi ugotavljajo, da je pri Webru mogoče zaslediti enoten teoretski okvir za proučevanje religije. Da bi poudaril ujemanje njihovih pogledov, Marshall (1982: 158–159) označuje te pisce za zastopnike »parsonsovske« interpretacije. Vendar se nekatere njihove interpretacije kljub splošnim podobnostim bistveno razhajajo s Parsonsom. To je mogoče dobro pokazati v delu Friedricha Tenbrucka.

Tenbruck na podlagi ponovnega branja kronologije Webrovih del trdi, da moramo religijo obravnavati kot »svetovni nazor«, če hočemo oceniti osnovno enotnost njegovega dela. Weber izhaja iz prepričanja, da religije delujejo kot podobe sveta oziroma kot luč, s katero ljudje interpretirajo stvarnost in tipajo za smislom družbe, narave in univerzuma. Ideje so tista nadosebna in posredovana gledišča, ki izoblikujejo temeljne vidike človekovega odnosa do sveta. V širšem smislu svoj obstoj dolgujejo potrebi in prizadevanju za koherentno obravnavo sveta. Kot take jih ustvarjajo religiozne skupine, preroki in intelektualci (Tenbruck, 1980: 336).

V različnih civilizacijah so se ljudje obračali na različne religiozne interpretacije, da bi razložili svet in položaj človeka. Skupna točka teh interpretacij je po Tenbrucku v njihovem odnosu do socialnega življenja. Kot »svetovni nazori« namreč religije opredelijo smer človekovega delovanja in definirajo način, kako se izrazijo prizadevanja in interesi ljudi. »Pravila, ki obvladujejo praktično ravnanje v življenju in posledice za človekovo razumevanje stvarnosti, ostajajo na področju religiozne etike. Weber se tako radikalno oddaljuje od položaja, da njegova doba (in naša) kljub vsem drugim razlikam zavezuje h gotovosti: da človek ponazarja in pridobiva svojo racionalnost v službi svojih razumnih interesov neposredno v in prek sveta in ki izhajajo tako iz kognitivnega kot praktičnega obvladovanja stvarnosti.

Po drugi strani je v skladu z Webrovo teorijo religiozna racionalizacija s svojo lastno logiko zahtevala prednost. Kot to navadno vidimo, se je človekova racionalnost razvila v svojo končno obliko, zahodno racionalnost, na podlagi svoje lastne moči. Vendar pa je po Webru zahodni racionalizem pogojna posledica specifične smeri religiozne racionalizacije bolj kot pa neposredni nasledek racionalizacije človeka (Tenbruck, 1980: 334). V tej luči postane pglavitni dejavnik, ki oblikuje socialno življenje, ravno vsebina religiozne imaginacije. V skladu z narekom »svetovnega nazora« ljudje ». . . sledimo načrtu, katerega racionalnost je onkraj našega

dosega ali nadzora, docela smo pogreznjeni vanj in nesposobni prodreti prek njegovih meja. Na primer, metodično prizadevanje za nadzor nad svetom, značilnost moderne dobe, izvira iz »svetovnega nazora«, ki ga prvotno izraža asketski protestantizem: težnja, da vidimo svet kot večno preklet, oropan višjih vrednot« (prav tam, 329).

Načela, izražena v »svetovnih nazorih«, oblikujejo temeljno logiko socialnega življenja. Z drugimi besedami: »svetovni nazori« so nekakšna metanačela legitimacije prevladujočih načinov življenja. V njihovi luči se zdi, da socialne oblike in vzorci obnašanja nimajo alternativ: zdijo se neizbežne posledice danega sveta. Toda »svetovni nazori« niso nespremenljivi, zgodovina pa je zaznamovana s premiki v njihovi vsebini. Tenbruck razlaga te premike oziroma evolucijo »svetovnih nazorov« s pomočjo intelektualne racionalizacije. Ljudje hrepenijo po tem, da bi svoj odnos do sveta razumeli s konsistentnimi pojmi, to prizadevanje pa spodbuja spremembe v oblikah prepričanj. Religija in njena racionalizacija, ki jo izvajajo preroki in religiozni intelektualci, se kažete kot gonilna sila zgodovine (Turner 1986: 208).⁸

Tenbruckova interpretacija je spodbudila Marshalla in Turnerja h kritiki. Pokazala sta, da je Webrova razlaga v družbeni znanosti izrazito pluralistična. Tak pristop enostavno ne dopušča, da bi poudarili en sam dejavnik, ki bi bil odločilen v »zadnji instanci«, tudi če gre za religijo in religiozno racionalizacijo (Marshall, 1982: 159–163; Turner, 1986: 207–211). Resnično lahko v Webrovih spisih več kot enkrat zasledimo, kako le s težavo poudari neodvisno determinacijsko vlogo različnih vzročnih dejavnikov v zgodovini. Poleg religije navaja ekonomske, znanstvene in pravne, pa tudi nekatere druge pogoje za nastanek kapitalizma. Prav tako poudarja, da ni nobene podlage za to, da bi kateremu koli od teh dejavnikov priznali pomen izključnega in samostojnega vpliva na zgodovino (Weber, 1968b: 168–170;), na ta način pa daje Marshallovi in Turnerjevi kritiki Tenbrucka dodatno podporo. V bistvu se zdi precej dvomljivo, da bi bilo mogoče pri Webru najti zadovoljivo podporo za potrditev Tenbruckovih trditev, ki hočeš nočeš religiji pripisujejo vlogo »prvotnega gibalca« v zgodovini.⁹

Religija in interesi

Toda Parsons predlaga bolj uravnotežen način obravnavanja smisla in pomena religije pri Webru. Drugače kot Tenbruck poudarja, da je za Webra religija veliko prej izvir »idealnih interesov, ne pa »podoba sveta«. S tega vidika so prepričanja predvsem »učinkovita v delovanju, ker določajo smer praktičnega delovanja, s katerim je mogoče slediti interesom« (Parsons, 1949: 572). Pojem »idealnih interesov« zagotavlja nekakšen prenosni jermen med abstraktnim pojmom »svetovnega nazora« na eni in načinom, na katerega se religija izraža skozi socialno

⁸ Tenbruckova interpretacija zagotovo ni povsem »duhovna«. Ne zanika obstoja neidealnih dejavnikov socialnega življenja. Vendar so ti »strukturalni« ali »materialni« dejavniki v njegovi obravnavi omejeni na vlogo morfološke osnove socialnega življenja. So nujni za obstoj družbe, njihov razkroj lahko poruši vzorce socialnega življenja. Toda ta »materialna« podlaga nima moči, da bi dala družbenim vzorcem smer in konsistentno obliko. Le »svetovni nazori« in sistemi prepričanj, ki so sposobni dejansko vzdrževati družbo, preoblikujejo morfološko podlago in uveljavljene institucije in vzorce.

⁹ Turner (1986: 209) poudarja, da se Tenbruck pri dokazovanju svoje interpretacije zelo močno opira na eno samo poglavje pri Webru, v katerem je Weber pripisal religiji poseben pomen. Vendar pa takšen pogled nima opore v drugih Webrovih stališčih. Tenbruckove dokaze še dodatno oslabi Turnerjeva trditev, da je Weber ob tem, ko je enkrat religiji pripisal najvišji pomen za socialno življenje, podobno predlagal tudi za druge dejavnike, npr. karizmatični vodja, tržne silnice itd.

obnašanje, na drugi strani. Tenbruckovi interpretaciji tak prenosni jermen manjka.

Religiozne »podobe sveta« so dejavne v družbi, če seveda zmorejo določati nekatere »idealne interese«. Religije potemtakem vzpostavljajo svojevrstne idealne cilje, ki zmorejo psihološko in socialno motivirati ljudi. Na ta način je vloga religij lahko izenačena z drugimi neposrednimi vplivi na dinamiko socialnega življenja. Poleg religiozne motivacije ljudje delujejo tudi iz bolj posvetnih razlogov, npr. zaradi ekonomske koristi in politične moči. Kot pravi Parsons, »sam koncept interesa vsebuje neki drug dejavnik. Človekovo delovanje ni podrejeno le idealom, ampak tudi stvarnim okoliščinam« (Parsons, 1949: 572). Tako kot je religija izvir idealnih motivov, tako tudi ekonomija, politika, erotika oziroma vsako drugo posvetno področje na sebi lasten način spodbuja ljudi k neposrednemu delovanju in iz njega rastočim vzorcem obnašanja.

Sredi te množice socialnih vplivov Weber pravzaprav ne ponuja nobenih razlogov, ki bi nas prepričali, da bi lahko dodelili religiji posebno izpostavljeno vlogo ključne zgodovinske in socialne sile (prav tam: 572–573).

Parsons ne trdi le, da je treba religijo pri Weberu razumeti kot enakovredno drugim dejavnikom, ki vplivajo na socialno življenje. S tem ko je poudaril pomen obljube o odrešitvi, je Parsons jasno povedal, kaj je za Webra ključni religiozni motiv, ki posreduje med »svetovnimi nazori« in delovanjem. V vseh treh glavnih spisih o religiji Weber povsem nedvoumno poudarja obljubo o odrešitvi. Med različnimi religioznimi verovanji in motivi je tem pripisal največji pomen pri vplivu na družbo. Tudi racionalni elementi religije oziroma njihove »doktrine« imajo avtonomijo, tako na primer hinduistična doktrina karme, kalvinistično prepričanje o predestinaciji in katoliška doktrina zakramentov.

Racionalni religiozni pragmatizem odrešitve, ki izvira iz narave podob boga in narave, je imel v določenih okoliščinah daljnosežne posledice na oblikovanje praktičnega načina življenja (Weber, 1985: 286).

Kako obljube o odrešitvi vplivajo na socialno obnašanje, pa Weber obsežneje in natančneje pojasnjuje v svojem drugem teoretskem delu o religiji: »Naše zanimanje je v bistvu posvečeno prizadevanju za odrešitev, kakršna koli že je njegova oblika, kolikor ta odrešitev proizvaja določene posledice za praktično vedenje v svetu . . . Obstajajo velike možnosti, da prizadevanje za odrešitev v vsaki religiozni skupini uveljavi praktični vpliv, ko se iz religioznih motivacij razvije sistematizacija praktičnega ravnanja, ki izhaja iz usmeritve na določene integralne vrednote. Cilj in pomen takšnega življenjskega vzorca lahko ostaneta v celoti usmerjena na ta svet ali pa se lahko vsaj deloma osredotočita na onstranstvo. V različnih religijah se je to odvijalo na različne načine in v različnih stopnjah, in celo znotraj posamezne religije so razlike med različnimi pripadniki« (Weber, 1964a: 149–150).

Obljube o odrešitvi so učinkovita sila v socialnem življenju, če jim uspe usmeriti ljudi k določenim ciljem, s tem da pospešujejo ravnanja določenega tipa. Weber je poskušal pokazati, da so protestantske religije psihološko nagrajevale asketska delovna stališča, s tem da so jih prikazovale kot sredstva odrešitve. Protestantizem je igral aktivno vlogo v socialnem življenju, ker je podelil delu poseben »smisel«. Toda ista ideja se pojavi tudi v njegovem splošnem orisu sociologije religije, kjer priporoča, da se v zvezi s sleherno religijo vprašamo, katere vzorce obnašanja religija nagrajuje z obljubo odrešitve.

Religijska imaginacija namreč bistveno pomaga motivirati posvetna delovanja ljudi, ki se utemeljujejo na obljubah odrešitve. To pa doseže religija tako, da prikaže uresničitev tega cilja kot vrhovni smoter vernikovega življenja, katerega

smisel je vzvratno odvisen od določenega tipa socialnega obnašanja. Religije na ta način krepijo določene vzorce obnašanja, s tem da jih »uokvirijo« kot poti k odrešitvi.

Iz angleščine prevedel Marjan Kokot

VIRI:

- COLLINS, R. (1986). *Max Weber: A Skeleton Key*. Beverly Hills: Sage
- EISENSTADT, S. (1973). "The Implications of Weber's Sociology of Religion for Understanding Processes of Change in Contemporary Non European Societies and Civilizations" pp. 131-155 in Glock, C. Y. & Hammond, P. E. *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*. New York: Harper and Row
- MARSHALL, G. (1982). *In Search of the Spirit of Capitalism*. New York: Columbia University Press.
- NELSON, B. (1973) "Weber's Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings, and Foreseeable Futures", pp. 71-130, v: Glock, C. Y. & Hammond, P. E. *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*. New York: Harper and Row
- PARSONS, T. (1949). *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press
- POGGI, L. (1983). *Calvinism and the Capitalist Spirit*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- ROBERTSON, R. (1972). *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- SCHLUCHTER, W. (1981). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental Theory*. Berkeley: University of California Press
- TURNER, B. (1981). *For Max Weber*. London: Routledge and Kegan Paul
- TURNER, B. AND FACTOR, R. A. (1986) *Max Weber and the Dispute Over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics and Politics*. London: Routledge and Kegan
- TENBRUCK, F. H. (1980). "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber". *The British Journal of Sociology*, no. 31, pp. 313-351
- WEBER, M. (1952) *Ancient Judaism*. New York: The Free Press (1964a) *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press (1964b) *The Religion of China*. New York: MacMillan (1978) "Anticritical last Word on the Spirit of Capitalism". *The American Journal of Sociology*. No. 5: 1105-1130 (1956) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner and Sons (1985). *From Max Weber: Essays in Sociology*. ur. Gerth, H. H. & Mills, C. W. New York: Oxford University Press
- WITTFOGEL, K. (1957). *Oriental Despotism*. New Haven: Yale University Press