

Marko Kerševan

MAX WEBER, PROTESTANTIZEM IN VPRAŠANJE »KRŠČANSKOSTI« ZAHODNE CIVILIZACIJE

1. Teza in zadrega

V ozadju naslova tokratnega predavanja je skorajšnji izid slovenskega prevoda izbora Webrovih spisov iz *Sociologije religije* in *Gospodarske etike svetovnih religij*¹ ter tolikokrat in zdaj (ob evropski begunski krizi) spet ponavljane vpraševanja (in zatrjevanja) o krščanskosti evropske/zahodne civilizacije in edinstvenosti zahodnega razvoja ter vloge krščanske religije pri tem. Kaj pomenijo Webrove teze in analize ob sedanjem srečevanju in soočanju zahodne (post)modernosti s svetovi drugih religij?

Seveda se nam tu ni treba ukvarjati s pogosto slišanim vehementnim zatrjevanjem, da je specifičnost (in bodočnost) Evrope in Zahoda v spoštovanju krščanskega etosa in njegovih desetih Božjih zapovedi. Zapovedi drugega dela *dekaloga* pač poznajo vse svetovne religije in njihove etike, pa tudi nereligiozne etične tradicije, prve tri zapovedi pa tudi tiste med svetovnimi religijami, nasproti katerim se s sklicevanjem na krščanskost ravno želi poudariti specifičnost in edinstvenost, še več, ekskluzivnost zahodnega sveta – judovstvo in islam.

Več pozornosti gotovo zasluži opozarjanje na krščanske »korenine« in/ali »temelje« zahodne civilizacije in njenega razvoja ter z njim povezani pozivi k ohranjanju takih korenin in temeljev ali celo »povratku« k njim. Specifičnost in bodočnost Zahoda naj bi zagotavljalo tisto, kar da je bilo odločilno zraven, ko/da se je ta civilizacija konstituirala in

1 Delo z naslovom *Izbrani spisi iz sociologije religije* je medtem izšlo v prevodu Štefana Vevarja in s spremno besedo Marka Kerševana (Weber 2016).

izoblikovala: to pa je bilo ravno (zahodno) krščanstvo.² S tem da se ne zanika – ker to zgodovinsko tudi ni mogoče – vloge judovstva, judovsko-krščanskih sestavin, pa seveda grško-rimske tradicije in »korenine«, tudi ne deleža in vpliva drugih sredozemskih, germanskih in tudi slovanskih predkrščanskih prvin. Zahodno krščanstvo, ki ga je utelešala in udeleževala Rimskokatoliška cerkev, je navsezadnje pomenilo posvojitve, inkulturacijo grško-rimske (in v manjši meri tudi keltske, germanske, slovanske, celo arabske) dediščine v krščanski okvir oziroma specifično zlitje judovsko-krščanske in grško-rimske sestavine. Ali drugače: Rimskokatoliška cerkev je bila nosilka in povezovalka vseh teh sestavin ter tako bistven ali celo odločilen dejavnik vzpostavljanja in ohranjanja specifične zahodne krščanske civilizacije.

Tako videnje krščanskosti zahodne civilizacije pa spremlja neka zadrega. Paradigma takega pojmovanja krščanske civilizacije in njej ustrezne družbe je družba z največjim vplivom (katoliške) krščanske cerkve (njene organizacije, dejavnosti, nazorov, religioznosti). Najpopolnejša zgodovinska realizacija te paradigme bi bila tako srednjeveška zahodno-evropska družba. Na kratko: najbolj krščanska družba in civilizacija je bila evropska družba srednjega veka. Toda evropske srednjeveške družbe ob vsej središčnosti in veličastnosti (ali številčnosti) svojih krščanskih cerkva niso bile ne po dosežkih (gospodarskih, tehničnih, znanstvenih, umetniških, vojaških), ne po načinu življenja v njih, bistveno drugačne od takratnih družb in kultur z minareti ali drugačnimi templji; na vsak način ne tako, kot so postale v naslednjih stoletjih (začenši nekako s 16. stoletjem). Predvsem pa niso bile nad njimi gospodarsko, tehnološko, vojaško in politično dominantne, kot so postale/postajale v novem veku (17., 18., 19. stoletja) – v obdobju, ki ga je zaznamovalo upadanje moči in vpliva katoliškega krščanstva, razpad cerkvene enotnosti, premoč posvetne oblasti nad cerkveno, razsvetljenstvo, sekularizacija, ločevanje

- 2 V običajnem govoru o *zahodnem krščanstvu* odmevata in se pogosto mešata dve pojmovanji: da gre za krščanstvo, ki/ker je razširjeno na Zahodu kot ga pojmuje danes (Evropa z Ameriko), ali pa da mislimo na krščanstvo zahodne/latinske/katoliške cerkve (in protestantskih cerkva, ki so izšle iz nje) v razliki do vzhodne/grške/pravoslavne cerkve in drugih vzhodnih cerkva (armenske, sirske, koptske ipd.). Tudi sam (zato) hote ohranjam dvoumnost oznake.

cerkve in države, razvoj od cerkve osamosvojenih znanosti in umetnosti ... Skratka: s pojmovanjem srednjeveške družbe z dominantnostjo katoliške cerkve kot vrhunca krščanskosti zahodne družbe se nehote vsiljuje razlaga/teza, da je zahodna družba in civilizacija vzpostavila svojo (»moderno«) specifičnost in nadmoč nasproti drugim šele, ko se je postopoma osvobodila dominantnega vpliva krščanstva in cerkve. Specifičnost, modernost, dominantnost zahodne civilizacije naj bi bila v obratnem sorazmerju z navzočnostjo in vplivom krščanstva v njej.

2. Webrovo pojmovanje vloge protestantizma pri nastanku modernega kapitalizma na Zahodu

In tu smo pri Webbru.

Kot je znano je Weber v svoji *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* (1988) začel z empirično razvidnimi dejstvi: da so znotraj zahodnoevropskih družb bile gospodarsko najbolj dinamične in uspešne, z najhitrejšim kapitalističnim razvojem družbe, kjer je prevladoval protestantizem, predvsem reformirano in kalvinistično krščanstvo – Anglija, Nizozemska, ZDA, Švica – in da so v družbah z različnimi veroizpovedmi, kot je bila Nemčija, protestanti nesorazmerno številni in vplivni v svetu podjetništva, izobraževanja, znanosti, tehnike, torej na ključnih področjih modernega kapitalističnega razvoja.

Webrova teza je bila, da za nastanek modernega kapitalizma niso bili dovolj zunanji pogoji kot naravna bogastva, znanstveno-tehnični izumi, stabilne politične razmere, razvoj trgovine in trgovskih poti (starih in na novo odkritih, na nove celine), razviti birokratsko-upravni postopki, ampak tudi ustrezen *kapitalistični duh*. Ta moderni kapitalistični duh pa po njegovem ravno ni bil duh nebrzdanega pohlepa po bogastvu in dobičku. *Auri sacra fames*, prekleta/sвета lakota po zlatu, je stara kot civilizacije. Špansko osvajanje Novega sveta in nenasitno ropanje zlata in bogastva ni ustvarilo modernega kapitalističnega gospodarstva; Španija ob vsem bogastvu in moči v 16. stoletju ni postala vodilna in perspektivna kapitalistična dežela. Potrebna je bila množična, stalna, notranje spodbujana, legitimna in osmišljena usmerjenost v delo in pridobitništvo. Po

definiciji – vsekakor pa v takratnih duhovnih razmerah – je lahko tako spodbudo, legitimnost in osmišljenost ter hkraten nadzor in discipliniranje lahko nudila le (krščanska) religija. Tako versko-moralno spodbudo za delo in pridobitništvo, tako usmerjajočo in hkrati urejevalno moč, je Weber odkril v učinkih protestantskih in posebej kalvinističnih verskih pojmovanj poklica in predvsem predestinacije. Z njimi naj bi človekova posvetna dejavnost postala pravi in edini teren preizkušanja odnosa med Bogom in človekom. Seveda ne v tem smislu – v tradicionalno katoliškem okolju je to treba vedno znova opozarjati – da bi si zdaj človek namesto s cerkvenimi zakramenti, pokoro in posameznimi dobrimi deli zaslužil odrešenje z vnetim (poklicnim) delom. Človekovo odrešenje ni zadeva/posledica njegovih del, dela in prizadevanja – ne pobožnega ne posvetnega – ampak izključno suverene Božje milosti. Prav ali tudi zaradi te Božje suverenosti so kalvinisti poudarjali vnaprejšnost Božje odločitev, kdo bo zveličan in kdo ne. Stiska ob vprašanju lastne (ne)izbranosti pa naj bi takega vernika silila bodisi v slepo vero v odrešenje bodisi v iskanje zunanjih znakov Božje naklonjenosti v uspešnosti svojega dela in prizadevanja, ali v nihanje med enim in drugim. Gotovo je bila na delu tudi taka psihološka logika. Tudi Weber piše o njej.

Toda v jedru kalvinističnega pojmovanja je tudi in predvsem drugačna logika: »Človek, ki veruje, je lahko gotov svojega odrešenja« (Calvin). Toda vera ni človekov izbor, ni odločanje o tem, kaj bi mu bilo bolj koristno, kaj mu zagotavlja odrešenje. Iskanje »gotovosti odrešenja«, *certitudo salutis*, je v prvi vrsti iskanje/preverjanje »gotovosti vere«. Notranja zaresnost in navzočnost vere se preverja – kot lepo zapiše kalvinistični heidelberški katekizem iz 16. stoletja – v človekovi hvaležnosti (za vero samo in odrešenje), zaresnost te hvaležnosti pa v človekovem delu v Božjo hvalo in zahvalo. In to v stalnem prizadevnem delu, ki hvaležno sprejema in (racionalno) udejanja na eni strani notranje darove (»nadarjenost«) in na drugi strani zunanje priložnosti, ki jih Bog človeku daje – ne zaradi uživanja v rezultatih, bogastvu ali časti, ki ga uspešno delo prinaša, ampak zaradi tistega, čemur dobro delo služi, navsezadnje Božji hvali in zahvali. Vera v odrešenje tako ni »slepa vera«, niti človekovo samozadostno in samozadovoljno prepričanje: zaresnost vere se preverja/potrjuje v človekovi delovni usmerjenosti, v zmožnosti in dejanskosti

nesebičnega poklicnega dela.³ Jasno je, da mora človek pri delu, kot pri vsakem človeškem delovanju, spoštovati Božje prepovedi in zapovedi (dekalog, zlato pravilo), tudi pri kapitalističnem pridobitništvu. S svojim novim religioznim osmišljanjem dela kot poklica(nosti) in hvaležnega odgovora na milost Božje izvoljenosti – in ne več kot pokore, trpinčenja, odplačevanja grehov – naj bi protestantsko krščanstvo bistveno prispevalo k oblikovanju modernega kapitalističnega duha (kot poudari Weber: tako podjetnikov kot najetih mezdnih delavcev).

Tu so seveda še drugi poudarki in prispevki protestantizma, o katerih tokrat ne bi govorili: poudarek na posamezniku in posameznikovi odgovornosti in svobodi, »odčaranje sveta« kot prostora in časa racionalne človekove dejavnosti, sekularizacija/desakralizacija družbenih ustanov, odstranitev magičnih sestavin v samem dotedanjem krščanstvu itd.⁴

Skratka, po Webrovi tezi/analizi moderna zahodna kapitalistična družba ni nastala proti religiji, proti krščanstvu ali kot osvobajanje od njega, ampak s pomočjo religije oziroma krščanstva – ne kakršnega koli, ampak prav protestantskega, posebej reformirano, kalvinistično usmerjenega krščanstva. Moderna družba novega veka (vsaj v obdobju svojega nastajanja) je prav tako, čeprav na drugačen način, krščanska kot je bila srednjeveška.⁵ Še več, mogoče je zagovarjati tudi tezo, da je krščanstvo

- 3 Tudi zaradi poudarjanja te tesne povezanosti med vero, hvaležnostjo in delom (v Božjo slavo) naj bi bil po Webru kalvinizem v primerjavi z luteranstvom bolj dinamičen in vpliven pri oblikovanju moderne delovne in podjetniške samozavesti. Na luteranski strani so opozarjali, da po Luthrovem spoznanju tudi človek, ki/ker je opravičen izključno po Božji milosti, Kristusu in veri, ostaja grešnik, »zakriviljen vase« in nagnjen k sebičnosti, tudi pri delu; zato so bolj poudarjali pomen »notranje vere« in svarili pred napačno samozavestjo, ki lahko zraste iz vnetega in uspešnega dela. Več o tem pišem v uvodni razpravi »Protestantizem in protestantsko načelo« v tematski številki o protestantizmu revije *Poligrafi* (Kerševan 2001).
- 4 Nekaj več o tem in o pojmu modernosti (moderne družbe) sploh v knjigi *Protestantisti* (Kerševan 2011). Glej tudi članek »Protestantizem v času krize in kritike moderne družbe« v lanski številki revije *Stati inu obstatu* (Kerševan 2015) in predavanje Božidarja Debenjaka o Heglu, reformaciji in luteranstvu v tej številki.
- 5 Blizu temu je ameriški sociolog Talcott Parsons. Razvoj v smeri moderne družbe so po njegovem pospeševale tiste usmeritve v krščanstvu, ki so spodbujale k delovanju v svetu in ne h kontemplaciji in odvrčanju od sveta, ki so bolj poudarjale individualno odrešenje kot pa kolektivno eshatologijo in ki so upoštevale razliko med državo in cerkvijo ter nasprotovale podrejanju ali sovražnemu odnosu med njima. Po teh merilih

s svojimi temeljnimi idejami in sporočili šele z novim vekom zaresneje preobrazilo, »prekvasilo«, evropske družbe, medtem ko je srednjeveško krščanstvo na široko vključilo in prilagodilo predkrščanske poganške in magične sestavine, ali celo več, svoje verovanje in prakso priredilo predkrščanskim pojmovanjem (»baaliziralo Jahveja« in »religioniziralo Kristusa«); zaresno krščanstvo naj bi takrat živelo le v (nekaterih) samostanih in redovih ter otokih siceršnjega načina življenja.

3. Svetovne religije in »zahodna« modernost

Po izidu *Protestantske etike* in razpravi, ki jo je vzbudila, se je Weber v letih od 1909–1920 lotil primerjalno-religioloških in socioloških študij svetovnih religij z vidika njihove gospodarske etike – učinkov religij na človekovo delovanje v svetu, v prvi vrsti gospodarsko, a ne le to. Njegovo raziskovanje in predstavitev rezultatov je najprej upočasnila in prekinila vojna, dokončno pa nenadna smrt (zaradi španske gripe) leta 1920. Vendar iz leta 1920 objavljenega dela *Gospodarska etika svetovnih religij* in nedokončanega, v rokopisni zapuščini ostalega poglavja o sociologiji religije (posthumno izdanega v knjigi *Gospodarstvo in družba*), lahko razberemo rezultate njegovih presoj. Izčrpno je raziskoval kitajski konfucianizem in taoizem, hinduizem in budizem ter staro judovstvo; zmanjkalo mu je časa za načrtovano posebno analizo islama in zgodnjega krščanstva (čeprav je sprotno opazoval in komentiral tudi njune značilnosti).

Lahko bi povzeli, da je po njegovih analizah in presojah za družbene spremembe in gospodarski razvoj v smeri racionalnega kapitalističnega gospodarstva pomembno, da religija s svojo podobo sveta in ponujanimi odrešilnimi religioznimi dobrinami/nagradami (ali kaznimi) ne odvrta-

je bilo po njegovi presoji v zgodovinskem sosledju za razvoj bolj spodbudno pavlinsko krščanstvo kot pa sočasno judeokrščanstvo, bolj zahodno, latinsko, katoliško kot pa vzhodno, grško, pravoslavno, bolj protestantizem kot rimski katolicizem, znotraj prvega bolj kalvinizem kot luteranstvo, znotraj kalvinizma bolj njegova demokratična kot pa oligarhijsko-elitistična usmeritev. (Prim. Parsons 1978, 173–210; Kerševan 2001, 16–17).

ča ljudi od (tostranskega) sveta, da jih usmerja k aktivnemu delovanju v tem svetu in to v smislu njegovega spreminjanja/obvladovanja, ne pa sprejemanja oziroma prilagajanja takemu kot je. Pomembno je, da čimbolj zavrača *magijo*: podobo sveta, v katerem delujejo iracionalne, skrivnostne svete sile in bitja, ki jih je mogoče obvladati ali pridobiti le s prav takimi iracionalnimi sredstvi. Za čim večji prostor racionalnega delovanja je potreben čimbolj »odčaran svet«. In končno: pomembno je, da usmerjenost z zgoraj naštetimi značilnostmi ni le nekaj občasnega ali parcialnega, ampak da postane – z religijo, ki to ne le omogoča, ampak tudi spodbuja – življenjski slog, zavesten način vodenja življenja, čim širšega kroga ljudi/vernikov.

Weber ugotavlja, da zahodne monoteistične religije (judovstvo, krščanstvo, islam) v splošnem bolj usmerjajo k aktivnemu delovanju v svetu (človek kot »Božje orodje«), medtem ko so vzhodne, s prevladovanjem kozmoteizma ali panteizma, usmerjene k podobi sveta in človeka kot »Božje posode«, k »mistični kontemplaciji« sebe in sveta.

Kitajski konfucianizem, ki ga najprej predstavi, sicer ne odvrta od sveta, nasprotno; njegov ideal je zunanja in notranja harmonija s svetom (kakršen je), prilagajanje svetu, ne pa njegovo spreminjanje ali obvladovanje. Taka usmeritev je prispevala k izjemnemu znanju in spoznanjem o svetu (družbe in narave), ki pa na Kitajskem niso bila izkoriščena tako kot kasneje na krščanskem zahodu, preveč so nastopala in ostajala v medsebojnem parazitskem sožitju z magijo. Budizem je s svojim idealom, doseženjem *nirvane*, pravo nasprotje asketskega aktivizma v svetu. Hindujska religioznost je v svoji vsestranskosti omogočala tudi poklicno delovno etiko, toda ta je bila zanjo le ena od možnih izbir/usojenosti znotraj logike *karme in samsare* z njenimi potmi in stopnjami: ta je dopuščala oziroma ponujala tako mistične bližnjice (za elito) kot večgeneracijske »strategije« ponovnih rojstev na poti do odrešitve. Za Webra je indijska koncepcija karme in samsare intelektualno najbolj dodelan odgovor na vprašanje *teodiceje* (vprašanje človekovega trpljenja in božje pravičnosti), toda prav zaradi svoje širine in ponujanja različnih možnosti ni dovolj široko mobilizirajoča za delovno prizadevanje v tem svetu in življenju. S tega vidika je podobna širini in raznovrstnosti katoliške religioznosti in etike.

Staro judovstvo je s svojim radikalnim monoteizmom, zavračanjem magije, pojmovanjem zgodovine kot zgodovine odrešenja in človeka kot Božjega sodelavca in orodja, ustvarilo temeljne religiozne predpostavke aktivnega odnosa, toda ker je dajalo primat kolektivnemu odrešenju judovskega ljudstva, ni vodilo v mobilizacijo, ampak (preveč) le v reglementacijo življenja judovskega vernika kot pripadnika versko-narodne skupnosti in tradicije. Islam je kot svojevrstna univerzalizacija judovstva odpravil to judovsko kolektivno samoomejitev: predmet Božje sodbe, odrešenja in usmiljenja je zanj samo človek kot posameznik, ne pa kot pripadnik nekega izbranega ljudstva. Toda kot Božje orodje v svetu naj bi se bil po Webru počutil in razumel le islamski bojevnik (»za vero«); za večino vernikov pa je vernost in pobožnost ostajala le kot izpolnjevanje Božjih zapovedi, petih stebrov islama in drugih predpisov sune in islamskega prava, ki so reglementirali posameznikovo in skupinsko življenje. Webru se skratka islam kaže kot pretežno konservativna, ne pa k delovanju mobilizirajoča življenjska sila.

Kakorkoli, po Webru je le krščanstvo določenega (protestantskega) profila v nekem zgodovinskem obdobju in okolju zmoglo (do)dati dovolj množično in trajno notranjo religiozno usmeritev, ki je pomenila hkratno pospeševanje in reguliranje zunanjega aktivnega delovanja v svetu. Pri tem izrecno poudarja pomen konteksta oziroma drugih pogojev zahodnega modernizacijskega preboja. Poleg drugih in drugje obravnavanih pogojev, kot so zmerni geografski pas, stare in nove trgovske poti, znanstvena in tehnična odkritja, politična tekmovanja in ravnovesja, izrecno navaja kot kulturna »osišča« edinstvenega zahodnega razvoja: judovski preroški monoteizem, grško filozofijo, rimsko pravo in organizacijo Rimskokatoliške cerkve kot njegovega srednjeveškega dediča in nosilca, srednjeveška mesta s svojimi ustanovami in avtonomijo (omogočeno tudi z ravnotežjem delitve politične moči med cerkvijo/papežem in državo/cesarjem) in seveda protestantizem (Weber 1971, 3:7).

Razvoj na Zahodu je bil edinstven v tem smislu, da so se samo na protestantskem krščanskem Zahodu v nekem obdobju in kontekstu stekli pogoji za prvi modernizacijski preboj in razvoj. Weber ne govori o *nujnosti* takega razvoja, gre za edinstven stek splošnih zunanjih in specifičnih notranjih pogojev in dejavnikov. Toda to po Webru ne pomeni,

da sprememb/razvoja – tudi v smislu modernizacije in racionalizacije različnih področij življenja in delovanja – ni bilo na področjih drugih svetovnih religij. Poudarja, da vsebujejo vse velike odrešitvene religije v svoji kompleksnosti tudi racionalizatorske spodbude, toda spričo močnejših in prevladujočih drugačnih notranjih in zunanjih dejavnikov do zdaj takega modernizacijskega preboja pri njih ni bilo. Njihov nadaljnji razvoj je spričo premoči zahodnega sveta (ki jo je tak preboj omogočil) zdaj pomembno determiniran z izvršeno in »izvažano« modernizacijo na zahodu: s tem, kako bodo sprejemali, spreminjali ali zavračali dosežke in vplive zahodne modernizacije, kakšne nove sintetične ali organske forme modernizacije bodo pri tem nastale. Ob tem se velja spomniti na staro sociološko tezo/spoznanje, da način, razlogi (in razlage) nastanka nekega pojava niso isti kot način, razlogi in razlage njegovega nadaljnega obstoja in razvoja.

Kako se danes »nekrščanski« svet, prostor nekrščanskih svetovnih religij sooča z globaliziranjem zahodne modernosti, kako danes Kitajska, Japonska, Indija, islamski svet današnjega Bližnjega vzhoda, južne Azije, Afrike sprejemajo, selekcionirajo, transformirajo, zavračajo to modernost – znanstveno-tehnične dosežke, obvezno splošno izobraževanje, kapitalistično gospodarstvo, birokratizacijo in demokratizacijo državne oblasti in pravno državo, moderni individualizem in načelo človekovih pravic, vključno z načelom verske svobode – je stvar poznavalcev teh dežel in njihovih religij.⁶ Posebno vprašanje je odprtost različnih dežel za sprejemanje neposredno krščanske religije same (in katere od krščanskih usmeritev?). Da so med temi svetovi pri vsem tem velike razlike, je očitno tudi od daleč; težje je odgovoriti na vprašanje, zakaj je temu tako. Webrove teze in analize so pri tem gotovo izziv, koliko so v pomoč, koliko pa celo v oviro v videnju in razumevanju novega, je spet stvar zunanjih poznavalcev in notranjih diskusij v teh deželah samih.

6 Nekaj smernic in dostopne literature za razpravo v tej zvezi navajam v spremni besedi k izdaji Webrovih *Izbranih spisov iz sociologije religije* (Weber 2016, 324–333).

4. Krščanstvo in religiozni »vsakdanjik« sodobnih zahodnih družb

Nas tukaj zanima vprašanje, kaj je s krščanskostjo zahodne moderne civilizacije danes v njenem rojstnem kraju, Evropi (in Ameriki). Ožje in natančneje, kaj je s krščanstvom kot religijo v moderni zahodni družbi, ki je nastala tudi z njegovim prispevkom. Weber je tu še natančnejši: z vidika družbenih učinkov, ki ga zanimajo, govori o protestantizmu in ne o krščanstvu kar tako, še več, tudi znotraj protestantizma izpostavi asketski in aktivistični protestantizem kalvinistične, metodistične in baptistične usmeritve, saj mu luteranstvo idealno tipsko⁷ in realno zgodovinsko ni bilo gibalo tistih (»kapitalističnih«) sprememb, ki so ga tokrat posebej zanimale. Vprašanje je v Webrovem smislu torej vprašanje, kaj je danes s podobo sveta, pojmovanjem načina in poti odrešenja in odrešitvenih dobrin, ki naj bi bili soudeleženi pri nastajanju moderne zahodne družbe. Po Webru naj bi bila to podoba sveta z radikalno transcendentnim bogom, »odčaranega sveta«, podoba le po Božji milosti odrešenega človeka, ki deluje v takem svetu v zahvalo in čast Bogu, da s tem preverja svojo vero in z njo svojo izbranost za odrešenje; človeka, ki stoji in odgovarja pred Bogom za delovanje v odčaranem svetu brez boga, človeka, ki deluje zgolj v desakraliziranem/sekulariziranem tostranstvu, toda katerega delovanje ima »zadnji« smisel v onstranstvu oziroma zaradi njega.

Weber je bil sodobnik in poznavalec Nietzscheja. Nietzschejeva (pri)s podoba o smrti ali celo umoru Boga v svetu zdaj brezbožnega modernega človeka mu ni bila tuja. Po nekaterih naj bi se ta smrt/umor zgodila z razsvetljenstvom, njegovim deizmom in ateizmom, po drugih naj bi se radikalni monoteizem čedalje bolj transcendentnega in/ali skritega Boga, ki pušča človeka samega v odčaranem svetu, neizogibno sam stopnjeval/sprevrgel v dokončno odsotnost Boga in humanistično samoodgovornost človeka v svetu brez Boga. Na sceni naj bi skratka ostala le edini svet in avtonomni človek brez Boga in onstranstva.

Odgovori na vprašanje, zakaj je radikalni krščanski monoteizem, s Kristusom kot edinim posrednikom med Bogom in človekom, doživel

7 O Webrovem pojmu »idealnega tipa« glej Weber 2016, 312–313.

zaton ali vsaj krizo, se sicer ponujajo,⁸ toda tudi za Webra ostaja vprašanje odprto ... Še bolj ostaja odprta dilema o vrednotenju tega zatona/krize: ali gre tu za bližnjo dokončno osvoboditev človeka in njegovega sveta bremena utvare boga ali za bližnjo dokončno katastrofo brezbožnega človeka in sveta, ki/ker ga gradi brez Boga.

Toda pri Webru najdemo ob koncu njegovega raziskovanja dve (pri)sodobni, ki kažeta, da on sam kot sociolog (religije) ne pristaja na tako dokončnost dileme med osvoboditvijo in katastrofo.

Ena prisposoda je podoba sodobne družbe z modernim kapitalističnim gospodarskim redom kot »železnim ohišjem« (nekateri v angleščino prevajajo celo z »železno kletko«), podoba sveta, v katerem so »zunanje dobrine pridobile tako ogromno moč nad človekom kot še nikdar v zgodovini«, saj so postale »železno ohišje«, čeprav naj bi bila izvorno skrb zanje, za nosilce protestantske askeze/etike, »zgolj kot tanek plašč, ki ga vselej lahko slečeš«. Toda »danes je njen duh (duh protestantske etike – M. K.) – kdo bi vedel ali dokončno – ušel iz tega ohišja [...]». Tudi rožnato razpoloženje njenega smejočega se dediča, se pravi razsvetljenstva, se zdi, da dokončno zbleda. Zmagoviti kapitalizem po Webru ne potrebuje več tega opornika. »Danes se posameznik zvečine sploh odpoveduje motivu, ki bi utemeljeval njegovo (poklicno – M. K.) ravnanje.« V kapitalističnem železnem ohišju moderne družbe skratka ni več protestantsko-krščanskega duha, ki ga je (nehote) pomagal ustvariti, toda »nihče še ne ve, kdo bo v prihodnje stanoval v tem ohišju« (Weber 1988, 206).

Religiozna posledica odhoda tega duha pa po Webru ni niti končna osvoboditev niti katastrofa, ampak – po drugi Webrovi prisposodi – »religiozni vsakdanjik« (in ne »religiozna praznina«!).

Veličastni racionalizem etično-metodičnega vodenja življenja, ki izvira iz vsake preroške religioznosti, je vrgel s prestola mnogoboštvo v prid »le enemu, ki je nujno« – čeprav je potem spričo realitet zunanjega in

8 Več o tem v razpravah »Protestantsko krščanstvo in sveto v (post)modernem svetu« in »Reformatorska teologija in *la condition humaine* v XXI. stoletju« (Kerševan 2012, 40–53, 54–71). Glej tudi *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma*, 3-4 (2006) in 13-14 (2011).

notranjega življenja moral pristati na kompromise in relativiranja, ki jih poznamo iz zgodovine krščanstva. Danes pa je religiozni »vsakdanjik«. Stari bogovi, odčarani in od tod v podobi neosebni sil, vsajajo iz grobov, stremijo po oblasti nad našim življenjem in spet začenjajo z večnim medsebojnim bojem. (Weber 1964, 330)

Kaj je bil za Webra religiozni vsakdanjik njegovega časa in kaj nam ta pove o religioznem vsakdanjiku našega časa?

Najprej: Namesto radikalnega monoteizma spet politeizem – svet odčaranih neosebni sil v medsebojnem večnem spopadu (in sporazumevanju). Ni konec vseh in vsakršnih bogov, vsakršnih vrednot – nasprotno, doživljamo reafirmacijo in soočenje vseh vrednot, za katerimi ali za katere so v predkrščanski antiki stali različni bogovi. To niso bili le bogovi/vrednote lepote, moči, slave, bogastva, zdravja, pa trgovine, vojn ..., ampak tudi bogovi našega rodu, našega mesta, tudi posebni bogovi pomembnih posameznikov, kolikor niso bili tak bog/vrednota že kar oni sami (nasproti drugim, navadnim ljudem »brez boga«).

Nadaljujoč po Webrovi sledi, vsekakor pa ne proti Webru: radikalni monoteizem, že judovski pa islamski in predvsem protestantskokrščanski (po Webru pa ne vsakršni krščanski!) je odpravil magijo, odčaral svet, odpravil manipulacijo s skrivnostnimi silami, »prisiljevanje« bogov ... Radikalni monoteizem protestantskega tipa je odpravil (ali si vsaj prizadeval za to) tudi vse kompromise z magijo, ki jih je katoliško in pravoslavno krščanstvo samo sklepalo z magijo (v kultu svetnikov, Marije, v svetih krajih in časih, v zakramentih in zakramentalih); krščanska ljudska religioznost se je v njih tako rekoč utopila. S slabitvijo nevsakdanje, radikalne »samo«- krščanske (protestantske) usmeritve se je v religioznem vsakdanu le še okrepila moč tistih krščanskih usmeritev, ki so bile vseskozi odprte za kompromise z magijo in na njih gradile svojo moč in »širokosrčno« katoliškost (nasproti sektaškim in »ozkosrčnim«, neljudskim usmeritvam). V našem primeru seveda predvsem katoliške cerkvene religioznosti.

Zunaj krščanskih okvirov ali na njihovih robovih (z odmevi v posameznih teoloških opcijah) se ta slabitev kaže v krepitvi nagnjenosti h kozmocentrizmu/koznoteizmu, panteizmu, kultu Narave ali Zemlje,

iskanju novih oblik sožitja, nenasilnega in spoštljivega odnosa z Naravo, Zemljo, njenimi življenjskimi in kozmičnimi »energijami«. Z roko v roki s temi nagnjenji gre reafirmacija vsega starega, ljudskega, naravnega védenja, ki da izraža medsebojno odvisnost in išče medsebojno (»zdravilno«) povezanost, harmonijo med človekom in naravo ipd. Ne slučajno doživljajo pri tem na Zahodu navdušen sprejem stari kitajski pogledi in prakse, ki so zrasli v okviru za staro kitajsko civilizacijo značilne praktične tostranske usmerjenosti (z minimalizirano vlogo religiozne transcendence); dejanski ali fiktivni dosežki, ki so rezultat tisočletnega civilizacijskega iskanja harmonije med človekom in svetom, med mikro- in makrokozmosom – oziroma rezultat magije, magične misli in prakse, kakor jo razume Weber.

Kot za protipol tej kozmocentrični in magični nagnjenosti smo v današnjem zahodnem religioznem vsakdanjiku lahko priče (in so-udeleženci) enostranski aktualizaciji siceršnje monoteistične dediščine – specifičnega antropocentrizma. Ta se je izražal v pojmovanju posebne božje izvoljenosti (vsakega) človeka s strani edinega Boga. Monoteistični antropocentrizem (v krščanski obliki se je udejanjil v Božjem učlovečenju v človeku Jezusu) je vključeval individuano odgovornost vsakega človeka pred edinim Bogom. Z zatonom (vere v) Boga, z »umikom«, »smrtjo« ali »umorom« Boga je postal tak posameznik ne-odgovoren posameznik, antropocentrizem pa samozadosten individualizem, egocentrizem, egoizem. Govoril sem že in pisal o razlogih in načinih individualizma – izpostavljenosti posameznika – v moderni kapitalistični družbi. Tokrat bi spomnil le na njegov »način obstoja« v prostoru in času religioznega vsakdanjika oziroma religiozne imaginacije. Radikalno doživljana možnost odrešitve samo po Božji milosti (Jezusu, veri) je »brez Boga« napotena k iskanju samoodrešitve, samoosvoboditve in samoodrešitvenih dobrin v tostranstvu ali onstranstvu. »Idealno tipsko« lahko po Webbru beležimo dve možni usmeritvi: k egoistični samoodrešitvi v tostranstvu – helenistični Narcis je taki usmeritvi že dal religiozni vzgled in ime; ali pa k »duhovni«, notranji samoosvoboditvi iz takega/tostranskega sveta – privlačnost reducirane tovrstne budistične usmeritve na Zahodu torej nikakor ni slučajna.

K religioznemu vsakdanu sodi tudi to, da se različne religije in religijske usmeritve v življenju in mišljenju ljudi ne pojavljajo v idealni, čisti obliki, ampak pomešano, nedosledno, razdrobljeno, spremenljivo, »nelogično«. V čisti, dosledni obliki, kakršno izdelujejo religijski intelektualci, se pojavljajo le v izjemnih, konjunktturnih, »velikih časih« versko-ideoloških spopadov ali uspešno uveljavljenih monopolov določene religijske usmeritve. Ne religije same ne ljudje niso »do kraja premišljene knjige«: religije so »zgodovinske, ne pa logično ali psihološko neprotislovno konstruirane tvorbe« (Weber 2015, 36). To je vseskozi dokazovala že tradicionalna ljudska religioznost s svojimi nedoslednimi kombinacijami, skrivanji in prekrivanji starih (magičnih in poganskih) religioznih sestavin in selekcionirano prevzetih sestavin uradnih cerkvenih in državnih religij. Kot taka je bila deležna čiščenja in preganjanja s strani uradnih religij in njihovih nosilcev, a je pogosto izsilila tudi kompromise in prilagajanja le-teh. Toda vsaj na monoteističnem Zahodu je to z vidika dominantnih uradnih religij praviloma vendarle veljalo za obžalovanja vreden kompromis, ki se ga je zato prodajalo/ponujalo prikrito, zamaškirano, ali pa so ga ljudje sami skrivali pred očmi uradnih cerkvenih ali posvetnih oblasti (čaščenje Marije ali svetnikov kot prikrito/preoblečeno čaščenje starejših bogov in duhov ipd.).

Lahko bi rekli, da je v primerjavi z religioznim vsakdanjikom v preteklosti prišlo v sodobnem religioznem vsakdanjiku do dvojnega premika. Razlogov za to tukaj ne bomo obravnavali, smo jih pa že, ko smo govorili o konstitutivnih značilnostih modernih družb (Kerševan 2001, 14; 2012, 30). Religijski prostor – prostor religioznih opredelitev – je postal prostor svobode, svobode vesti in prepričanja, multikulturalnosti in multireligioznosti; nehal je biti prostor državno-cerkvenega monopola in načinov njegovega prisilnega vzdrževanja. Nosilec te svobode, svobodne izbire, je postal človek kot posameznik in ljudje kot množica takih posameznikov (seveda pod vplivom neposrednega srečevanja in medijskega posredovanja različnih religioznih vsebin in oblik). Ne le da se zdaj v takem svobodnem in odprtem prostoru pojavljajo, srečujejo in na novo nastajajo različne religijske skupnosti, skupine in gibanja, med katerimi lahko posamezniki izbirajo, da se jim pridružijo; še večkrat izbirajo zgolj med njihovimi posameznimi ponujanimi vsebinami in oblikami, ne da

bi se jim pridružili. Nastajajo individualne, z vidika izhodiščnih religij nelogične kombinacije »religioznosti *a la carte*«, »brkljarije« različnih sestavin, vodene z logiko življenjskih in miselnih potreb in zadreg sodobnih posameznikov. Prezrli bi Webrova spoznanja, če pri opazovanju tega ne bi upoštevali različnih afinitet med različnimi religioznimi izhodišči in usmeritvami na eni strani ter različnimi družbenimi sloji, položaji in perspektivami na drugi; upoštevati in razumeti je treba tako skupne kot razlikujoče značilnosti, nagnjenja k izključujočim izbiram ali h kombinacijam.

Različne empirične raziskave o sodobni religioznosti in »duhovnosti«⁹ in drugi vpogledi (tudi skozi medijske prakse, tako »konfekcijske« kot avtorske) kažejo, da v njej prevladuje in »zmaguje« iskanje mesta v tem svetu (in ne odvracanje od njega), s poudarkom na posamezniku, njegovi »tostranski« sreči (»tostransko odrešenje«). Pri tem nastajajo z vidika religijskih tradicij tudi nenavadne kombinacije. Posamezniki v iskanju tostranske sreče (zunanjega uspeha in/ali notranjega miru) prostodušno uporabljajo/preizkušajo tudi tradicionalna magična sredstva, pogosto uvožena iz okolij, kjer je bila magija s svojimi spoznanji in praksami najbolj negovana (na primer tradicionalna Kitajska), ali iz starejših domačih obdobj in okolij (staroslovanskih, keltskih, starogermanskih ...); če/ker ne gre drugače, se jih vključuje v okvire ali pripenja na robove sodobnih znanosti in njihovih kategorij, na primer različnih »energij«. Iščejo in preizkušajo se različne »duhovne poti«, razvite v drugih religijskih tradicijah in okoljih (na primer indijskih), toda uporabljajo se za doseganje tostranskih ciljev, tostranskih odrešitvenih dobrin (zunanjega uspeha, moči, bogastva, notranjega ravnovesja, zdravja ...) zdaj, ali – če ne gre zdaj – v nekem bodočem novem življenju/ponovnem rojstvu v *ta(k)* svet. Pa seveda – različno pogoste – različne možne druge kombinacije ...

Vse je tu, vse gre. *Everything goes*. Seveda tudi krščanstvo, še posebej tisto na poganski način, z »baaliziranim« Jahvejem (Buber) in »religioniziranim« Kristusom (Barth) ... Že Goethe je nekoč rekel: kot pesnik in umetnik sem politeist, kot naravoslovec panteist; kot moralna oseb-

9 Nekaj literature v: Kerševan 2015, 265–266 (opomba št. 5).

nost potrebujem enega boga in sem kristjan.¹⁰ Lahko bi še dodali – ne da bi to seveda izrecno pripisali Goetheju: kot pripadnik naroda častim narodne bogove, njegove zavetnike in zaščitnike; klanjam se duhovom prednikov ...

Vse gre – dokler gre.

5. Zaključek?

Kako končati predavanje, kako odgovoriti na vprašanje o krščanskosti, ki smo ga posebej izpostavili? Je opisani religijski vsakdan že njen konec? Si želimo konca tega modernega religijskega vsakdana ali se ga je bati? Ali se Webrova slika religijskega vsakdana ujema z njegovo današnjo podobo?

Religiozne (psevdo religiozne?) drže in iskanja, ki jih je Weber odkrival (in ironiziral) pri intelektualcih njegovega časa,¹¹ kot da bi danes postali množični in to prav v srednjem sloju, ki po njegovem najbolj določa ali izraža »duha časa«. Dokumentirajo jih empirična raziskovanja in razlage zanje poizkušajo najti različne teoretske usmeritve v sociologiji religije ...

Weber govori o čakanju novih prerokov z novimi verovanji ali revitalizacijo starih; izraža pa tudi dvom, da bi bili pravi in zaresni kmalu na vidiku.¹² Od njegovega časa se jih je tudi v njegovi domovini sicer pojavilo kar nekaj, ki so razglašali novo »Kraljestvo«, novi Reich, ki bi uresničil stara osvobodilna hrepenenja in/ali sprostil stare zatrte resenimente. Toda hitro so se izkazali kot »krivi« preroki (spričo nasilja in žrtev, ki so jih povzročili, pravzaprav prepozno).

Tudi zaradi izkustev s takimi novimi/starimi preroki je zdaj stara Evropa duhovno v nekakšni blokadi. Dalj časa ko traja *everything goes*, bolj se krepi občutek, da tako ne gre več – da so potrebne nove, drugačne ideje, nova oznanila, nove poti, novi načini življenja. Po drugi strani pa

10 Navaja Burchardt Gladigov (2001, 149–150), ne da bi označil vir.

11 Tako v znanem predavanju o znanosti kot poklicu iz leta 1917 (Weber 2015, 31–32), ki je zdaj prevedeno v slovenščino.

12 Prav tako v predavanju študentom o znanosti kot poklicu (32–33).

obstaja na izkustvih utemeljeno nezaupanje do vseh novih prerokov in ponujanih odrešilnih alternativ, ki/ker nosijo v sebi – odkrito ali prikrito – zahtevo po odpravi tistega, po čemer je zdajšnji religiozni vsakdan *moderni* religiozni vsakdan: deklarirane (in vsaj delno institucionalizirane) človekove svobode (vesti, verovanja, združevanja ...); še posebej, če kot različni verski fundamentalisti odkrito razglašajo, da zahtevajo zase svobodo in prostor v imenu egalitarnih in liberalnih načel, ki bi jih z uresničitvijo in zaradi uresničitve svojih idealov (ene Resnice, enega Boga, pa tudi če je ta Razum ali Narod) odpravili.

O tem sicer tokrat nismo posebej govorili: ta egalitarna in liberalna/libertarna načela – načela enakosti, svobode, bratstva/solidarnosti – so tudi krščanska načela. Ni jih vedno uresničevalo vsakršno krščanstvo, toda tisto, ki jih je – kot jih je protestantsko krščanstvo v času sooblikovanja moderne družbe –, jih je lahko našlo v svoji evangelijski dediščini.¹³ In dokler jih in kolikor jih zahodna civilizacija ohranja kot (vsaj deklarirana) načela/vrednote svojih institucij in kot osebne vrednote, lahko o njej rečemo, da je še in tudi krščanska, ne glede na to, če je v njenem pluralističnem verskem vsakdanu krščansko verovanje večinsko ali manjšinsko, če je svet družbe in narave v njej doživljan kot bolj ali manj odčaran in sekulariziran ali bolj ali manj poln svetega in magičnega.

Ali nam tako ostaja kaj drugega, kot čas čakanja, upanja in iskanja na eni strani in pozornosti, previdnosti, nezaupljivosti na drugi? Hkratnost medsebojne povezanosti in medsebojnega omejevanja načel svobode, enakosti, solidarnosti (naj) nam pri tem ostaja vodilo in merilo našega upanja in nezaupanja, našega iskanja/delovanja in naše previdnosti pri tem.

13 Primerjaj predavanje Jürgena Moltmanna o protestantizmu kot »religiji svobode« (Moltmann 2001, 113–126). Glej tudi predavanje Božidarja Debenjaka o Heglu in prevod predavanja Karla Bartha »Skupnost kristjanov in skupnost državljanov« v tej številki revije.

VIRI IN LITERATURA

- Weber, Max. (1920) 1971. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 3. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1964. *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*. Izbor Johannes Winckelmann. Stuttgart: Kröner Verlag.
- . (1905/1920) 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Spremnna beseda Frane Adam. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . (1919) 2015. »Znanost kot poklic«. V *Max Weber in znanost kot poklic*, ur. Goran Gaber, 7–35. Ljubljana. Fakulteta za družbene vede.
- . 2016. *Izbrani spisi iz sociologije religije*. Izbor in spremna študija Marko Kerševan. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Gladigov, Burkhard. 2001. »Polytheismus«. V *Max Webers »Religionssystematik«*, ur. Hans G. Kippenberg in Martin Riesebrodt, 77–100. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kerševan, Marko. 1990. »Max Weber in sociologija religije: temelji modernega duha in vprašanje postmoderne«. *Družboslovne razprave* 7 (9): 7–17.
- . 2001. »Protestantizem in protestantsko načelo«. *Poligrafi* 6 (21-22): 3–47.
- . 2012. *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2015. »Protestantizem v času krize in kritike moderne družbe«. *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 11 (21-22): 252–272.
- Moltmann, Jürgen. 2001. »Protestantizem kot 'religija svobode'«. *Poligrafi* 6 (21-22): 113–127.
- Parsons, Talcott. 1978. *Action Theory and the Human Condition*. New York: The Free Press.
- Peukert, Detlev. 1989. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.