

ZAHOD IN  
MUSLIMANSKI SVET:  
AKCIJE IN REAKCIJE

PRIMOŽ ŠTERBENC

Ljubljana, 2011

Primož Šterbenc

## ZAHOD IN MUSLIMANSKI SVET: AKCIJE IN REAKCIJE

Izdajatelj: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV

Za založbo: Hermina Krajnc

Ljubljana 2011

Knjižna zbirka MEDNARODNI ODNOSI

Urednik zbirke: Iztok Simoniti

Copyright © FDV, 2011

Fotokopiranje in razmnoževanje po delih in v celoti je prepovedano.

Vse pravice pridržane.

Recenzenta: red. prof. dr. Marko Kerševan in izr. prof. dr. Marjan Smrke

Jezikovni pregled: Irena Androjna Mencinger

Naslovnica: Darinka Knapič po idejni zasnovi Jureta Kocbeka

Izdelava elektronske knjige: Matic in Luka Žirovec

Tisk: NTD d. o. o.

Tisk na zahtevo

Dostopno: [www.fdv.uni-lj.si/zalozba/edostop.asp](http://www.fdv.uni-lj.si/zalozba/edostop.asp)

Izid knjige je podprla Javna agencija za knjigo Republike Slovenije.

---

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

28

316.74:28

ŠTERBENC, Primož

Zahod in muslimanski svet: akcije in reakcije / Primož Šterbenc. - Ljubljana : Fakulteta za družbene vede, Založba FDV, 2011. - (Zbirka Mednarodni odnosi)

Dostopno tudi na: <http://www.fdv.uni-lj.si/zalozba/edostop.asp>

ISBN 978-961-235-565-4

ISBN 978-961-235-566-1 (e-Pub)

259273216

*Staršema, Miši in najdražji hčerkici Karin*

## KAZALO

|  |     |
|--|-----|
| <b>UVOD</b>  | 11  |
| <b>1. RELIGIJA</b>   | 15  |
| DEFINICIJA RELIGIJE  | 15  |
| FUNKCIJE RELIGIJE  | 18  |
| <b>Zagotavljanje smisla (ustvarjanje problemov smisla)</b> | 18  |
| <b>Določanje pravil delovanja</b>                          | 21  |
| <b>Legitimiranje</b>                                       | 23  |
| <b>Teodiceja</b>   | 26  |
| <b>(De)kompenzacija</b>                                    | 33  |
| <b>(Dez)integracija</b>                                    | 37  |
| SEKULARIZACIJA   | 40  |
| <b>Pojem »sekularizacija«</b>                              | 42  |
| <b>Modernizacija</b>                                       | 43  |
| Diferenciacija (avtonomizacija)                            | 44  |
| Societalizacija  | 48  |
| Racionalizacija  | 50  |
| <b>Razvoj teorije sekularizacije</b>                       | 53  |
| Elementi sekularizacije                                    | 57  |
| Geografski doseg teorije sekularizacije                    | 59  |
| <b>Zavračanje teorije sekularizacije</b>                   | 61  |
| Bolj razčlenjen pristop                                    | 71  |
| Razlogi za oživljanje (krepitev) religije                  | 73  |
| Fundamentalizem (fundamentalistična gibanja)               | 79  |
| <b>Vztrajanje pri teoriji sekularizacije</b>               | 86  |
| <b>Nezbliževanje stališč</b>                               | 92  |
| <b>2. ISLAM</b>  | 93  |
| PRVOBITNA MUSLIMANSKA SKUPNOST IN ŠIRITEV ISLAMA           | 93  |
| OSREDNJI ELEMENTI  | 100 |
| KORAN  | 103 |

|  |     |
|--|-----|
| MUSLIMANSKI SVET IN SEKULARIZACIJA                                       | 105 |
| <b>Ponovni dvig islama</b>   | 105 |
| Naraščanje osebne religioznosti in prisotnost islama na javnem področju  | 105 |
| Politični islam  | 107 |
| <b>(Ne)sekularizacija</b>  | 117 |
| <b>Razlogi za ponovni dvig islama</b>                                    | 118 |
| Križa identitete (smisla)  | 119 |
| Odpor proti politiki sekularizma ter ekonomski in politični neuspeh      | 120 |
| Odpor proti politiki in vplivu Zahoda                                    | 128 |
| <i>Križarske vojne</i>   | 128 |
| <i>Obdobje evropskega kolonializma-imperializma</i>                      | 130 |
| <i>Strah pred neokolonializmom</i>                                       | 136 |
| <i>Palestina (izraelsko-palestinski spor)</i>                            | 137 |
| <i>Neposredno (nasilno) vmešavanje Zahoda</i>                            | 141 |
| <i>Strukturalistična teorija</i>   | 146 |
| <i>Ideologi političnega islama in zgodovinski (politični) kontekst</i>   | 151 |
| <b>Kulturna obramba</b>  | 162 |
| <b>3. NEOLIBERALNA EKONOMSKA POLITIKA IN MUSLIMANSKI SVET</b>            | 169 |
| <b>POSKUS UVELJAVITVE NEOLIBERALNE EKONOMIJE V IRAKU</b>                 | 169 |
| <b>ETIČNI TEMELJ ISLAMSKEGA EKONOMSKEGA PRISTOPA</b>                     | 174 |
| <b>Vloga posameznika in skupnosti</b>                                    | 181 |
| <b>Institut zasebne lastnine</b>   | 189 |
| <b>Odnos do pohlepa (pridobitništva)</b>                                 | 193 |
| <b>Vloga države</b>  | 202 |
| <b>Različnost dveh pristopov in vsiljevanje enega</b>                    | 211 |
| <b>URESNIČEVANJE ISLAMSKIH DRUŽBENOEKONOMSKIH PRAVIL V PRAKSI</b>        | 214 |
| <b>Islamsko bančništvo</b>   | 215 |
| <b>Islamski davek</b>  | 217 |
| <b>Distinktivnost muslimanskega ekonomskega akterja</b>                  | 219 |
| <b>(NE)SEKULARIZIRANOST ISLAMSKEGA IN ZAHODNEGA EKONOMSKEGA PRISTOPA</b> | 222 |
| <b>Religija kot bistveni kulturni okvir za uveljavitev kapitalizma</b>   | 223 |
| <b>Religijsko utemeljeni imperativ kot gonilna sila kapitalizma</b>      | 225 |
| <b>Zahodna ekonomska znanost in religija</b>                             | 229 |
| <b>Možnost kombiniranja pristopov?</b>                                   | 238 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>4. TEORETIČNI PRISTOPI GLEDE POVEZAVE MED RELIGIJO IN NASILJEM TER ZNAČILNOSTI RELIGIJSKEGA KONFLIKTA</b> | 245 |
| VPLIV RELIGIJE NA NASTANEK NASILJA   | 245 |
| <b>Primordialistični pristop</b>   | 245 |
| <b>Instrumentalistični pristop</b>   | 247 |
| <b>Konstruktivistični pristop</b>  | 248 |
| Razmislek elit (voditeljev) in pomoč religije  | 253 |
| ZNAČILNOSTI RELIGIJSKEGA NASILJA   | 254 |
| <b>Posebnosti »sektaških držav«</b>  | 259 |
| <br>   |     |
| <b>5. UPORABA TEORETIČNIH PRISTOPOV PRI NASILJU V IRAKU PO AMERIŠKO VODENEM VOJAŠKEM NAPADU LETA 2003</b>    | 261 |
| TENDENCE V ODNOSU MED SUNITI IN ŠIITI PRED NAPADOM NA IRAK   | 261 |
| NAPAD NA IRAK TER RAVNANJE IRAŠKIH ŠIITOV IN SUNITOV   | 263 |
| <b>Nasilje sunitov proti šiitom in izbruh državljanske vojne</b>   | 268 |
| ELEMENTI, KI SO POVZROČILI SUNITSKO NASILJE PROTI ŠIITOM IN IZBRUH DRŽAVLJANSKE VOJNE                        | 269 |
| <b>Učinek kulturne obrambe</b>   | 270 |
| <b>Konstrukcija razlage, ki je privedla do nasilja</b>   | 273 |
| <b>Odziv na poudarjanje politične identitete šiitske skupnosti na podlagi religije</b>                       | 281 |
| <b>Poslabšanje ekonomsko-socialnega položaja</b>   | 282 |
| ALI JE SUNITSKO NASILJE PROTI ŠIITOM RELIGIJSKO NASILJE?   | 283 |
| <br>   |     |
| <b>SKLEP</b>   | 287 |
| <br>   |     |
| <b>Literatura</b>  | 301 |
| <b>Stvarno kazalo</b>  | 337 |

## ZAHVALE

Red. prof. dr. Marku Kerševanu, izr. prof. dr. Iztoku Simonitiju, izr. prof. dr. Marjanu Smrketu, izr. prof. dr. Alešu Črničju in doc. dr. Milanu Brglezu se zahvaljujem za sugestije in spodbudo pri pisanju knjige. Red. prof. dr. Jožetu Mencingerju se zahvaljujem za pregled poglavja »Neoliberalna ekonomska politika in muslimanski svet« in sugestije v zvezi s tem poglavjem. Gospema Hermini Krajnc in Irmi Vidmar Vozelj iz Založbe FDV se zahvaljujem za korekten in profesionalen odnos. Odgovornost za vse morebitne napake v knjigi je seveda izključno moja.

Dr. Primož Šterbenc

## UVOD

V muslimanskem svetu je vse od približno 70. let prejšnjega stoletja jasno zaznaven proces ponovnega dviga islama oz. krepiteve religijske identitete muslimanov, ki se kaže v treh elementih: naraščanju osebne religioznosti, intenzivnem vstopanju islama na javno področje in kreptvi političnega islama oziroma islamskih fundamentalističnih gibanj. Poznavanje tega procesa je pomembno tudi v okviru razgrete razprave o teoriji sekularizacije, ki v sociologiji religije poteka že dolgo. V sociologiji religije namreč obstajajo bistveno različna stališča do vprašanja, ali je teorija sekularizacije, ki pravi, da modernizacija povzroča sekularizacijo (upadanje religije), ustrezna oziroma pravilna. Razumevanje položaja in procesov v muslimanskem svetu je za razpravo o (ne)pravilnosti teorije sekularizacije pomembno zaradi tega, ker se prav dogajanja v muslimanskem svetu pogosto in celo najpogosteje navajajo kot argument (dokaz) za stališče, da je teorija sekularizacije napačna.

Pri obravnavi krepiteve religijske identitete v muslimanskem svetu je pomembno razumevanje razlogov oziroma ozadij, ki povzročajo ta proces. V tem smislu je mogoče opredeliti tri dejavnike, ki vplivajo na krepitev islama. Prvič, modernizacija s spremljajočo naglo urbanizacijo in socialno marginalizacijo precejšnjega dela prebivalstva prinaša značilne negativne učinke, ki se kažejo v razpadanju tradicionalnih skupnostnih identitet in vrednostnih sistemov, občutku odtujenosti, družbeni dezorientiranosti ter odsotnosti smisla. Na vsa ta žgoča vprašanja po definiciji uspešno odgovarja religija s svojim potencialom za graditev identitete v katastrofičnih situacijah ter zagotavljanje smiselnega okvira za razumevanje sveta. Drugič, za muslimanske države sta bila po pridobitvi neodvisnosti praviloma značilna izrazito pomanjkanje demokracije na političnem področju in neuspeh na ekonomskem področju, to pa je povzročilo diskreditiranje sekularnih elit. Te vodijo države v skladu s sekularnimi družbenimi paradigmi, ki izhajajo iz obdobja kolonializma, v katerem so evropske sile nadzorovale večji del muslimanskega sveta in ga bistveno politično, ekonomsko, socialno in družbeno spremenile. Ena od temeljnih politik, ki so jih uveljavljale kolonialne sile, je bil sekularizem oziroma zavestno izrinjanje islama z javnega področja. In tretjič, krepitev islama je v bistveni meri posledica (samo)obrambnega impulza oziroma reakcije prebivalstva na percipirano



dominacijo Zahoda.<sup>1</sup> Podrejenost in izkoriščenost muslimanskega sveta, kot sta obstajali v kolonialnem obdobju, naj bi se namreč v bolj prikriti obliki ohranjali skozi perfidno zahodno neokolonialno dominacijo v času formalne neodvisnosti muslimanskih držav.

Prav tretjemu dejavniku bo v pričujočem delu namenjena največja pozornost. V položaju, ko pretežen del muslimanov meni, da Zahod do muslimanskega sveta vodi agresivne in arogantne neokolonialne politike, katerih namen naj bi bilo trajno ohranjanje podrejenega položaja islama, se zdi, da je posebno vlogo začela igrati religija. Religija namreč v takšnih kontekstih namesto opravljanja svoje konvencionalne funkcije povezovanja posameznika z nadnaravnim začne pridobivati vlogo instrumenta, prek katerega se izraža (samo)obrambni nacionalistični vzgib v smislu odpora proti percipirani tuji dominaciji. Ali povedano drugače, prihaja do nekakšnega sublimiranja nacionalizma v religijo, kajti uspešen odpor proti tuji dominaciji naj bi bil mogoč šele z naslanjanjem na temeljno kulturno oziroma religijsko identiteto.

Še posebej je mogoče izpostaviti koncept kulturne obrambe, ki pravi, da se v primeru, ko obstaja konflikt med dvema skupnostma, ki sledita različnim religijam, krepí religijska identiteta obeh skupnosti. Tudi v položaju, ko je skupina ljudi, ki sledi eni religiji, izpostavljena dominaciji zunanje sile, katere pripadniki sledijo drugačni religiji, naj bi se krepila religijska identiteta prve skupine, vključno s krepitvijo radikalnih oziroma militantnih tendenc. Pomembno je, da religija nacionalizmu daje kozmično dimenzijo oziroma da spori, ki vsebujejo religijsko komponento, postanejo bolj neobvladljivi oziroma destruktivni.

Ker je proces krepitve religije v muslimanskem svetu tako bistveno pogojen s percipirano zahodno dominacijo ter zahodnim (ameriškim) nasilnim poseganjem, je veliko vprašanje, ali je dogajanja v muslimanskem svetu dejansko mogoče razlagati kot (najpomembnejši) dokaz nepravilnosti teorije sekularizacije. Zdi se namreč, da so sekularizacijski učinki modernizacije tam ustavljeni zaradi specifične in nekonvencionalne nacionalistične oziroma obrambne vloge, ki jo je dobila religija, to pa pomeni, da je odsotnost sekularizacije v bistvu mogoče obravnavati kot zgolj prehod – čeprav dolgotrajen – pojav, ki bi lahko izginjal v primeru normalizacije stanja v muslimanskem svetu v smislu odprave akutnega občutka podvrženosti zahodni dominaciji (ogroženosti).

Po ameriško vodenem vojaškem napadu na Irak leta 2003 in začetku ameriške okupacije je že kmalu začelo prihajati do destruktivnih napadov arabskih sunitov na

---

1 V delu bosta islam (muslimanski svet) in Zahod obravnavana kot dva zaokrožena in različna geografska, politična, ekonomska in družbena svetova, interakciji med njima pa bo posvečena glavna pozornost. Vendar pa je treba dodati, da več avtorjev opozarja, da sta Zahod in muslimanski svet v religijskem smislu zgolj dva dela iste celote. Campbell (2010) navaja, da je Max Weber v okvir zahodne civilizacije uvrščal tri abrahamske religije (judaizem, krščanstvo in islam). Islam je v skladu s tem pristopom krščanska herezija. Tri religije si delijo veliko prerokov in islam priznava Kristusa. Alah je posebljeni bog. Runzo (2003, 15) podobno navaja, da je islam ena od velikih zahodnih tradicij.

arabske šiite, junija 2006 pa je izbruhnila izjemno destruktivna državljanska vojna. Brez aplikacije koncepta kulturne obrambe oziroma upoštevanja položaja, v katerem se zaradi percipiranega konflikta med dvema skupnostma, ki sledita različnim religijam, krepi religijska identiteta (vključno z radikalnimi-militantnimi islamiističnimi tendencami), verjetno ni mogoče razumeti izbruha državljanske vojne. Učinek fenomena kulturne obrambe je bilo mogoče zelo vidno zaznati predvsem v sunitiski skupnosti, ki je ameriško vodeni napad obravnavala kot še en nasilen zahodni neoimperialni poseg v muslimanski svet. Posledično se je krepila sunitaska religijska identiteta, to pa je neizogibno pripeljalo do obujanja oziroma naraščanja ideoloških tendenc, ki vsebujejo skozi zgodovino akumulirano sovražnost do šiitov.

Da bi bilo razumevanje razlogov za destruktivni spopad med arabskimi suniti in arabskimi šiiti v Iraku celovito, je treba pri tamkajšnjih dogajanjih uporabiti tudi teoretske pristope, ki razlagajo vpliv religije na izbruh nasilja. Primer Iraka je smiselno premisliti v luči dognanj primordialističnega, instrumentalističnega in konstruktivističnega pristopa ter na podlagi iraških specifik opredeliti, kateri pristop najbolj pričljivo razlaga tamkajšnje sunitsko nasilje proti šiitom, ki je povzročilo državljanski spopad. Poleg tega je pri Iraku možno uporabiti tudi nekatere druge koncepte, kot so tako imenovana sektaška država, socialna pogojenost krepitve religijske identitete in tako imenovana kozmična vojna.

V prvem in drugem poglavju bosta predstavljeni temeljni izhodišči: religija in islam. V prvem poglavju bodo opredeljeni pojem religije in funkcije religije. Nato bo pozornost posvečena teoriji sekularizacije – njeni vsebini, razvoju in razpravam o njeni (ne)pravilnosti, ki potekajo v sociologiji religije in v drugih družbenih vedah. V drugem poglavju bodo v okviru predstavitve islama najprej opredeljene temeljne značilnosti najmlajše abrahamske religije, nato pa bo poudarek na vprašanju (ne) sekularizacije v muslimanskem svetu. V tem smislu bodo analizirani razlogi za tamkajšnji proces krepitve religije. Posebna pozornost bo namenjena naraščanju religijske identitete zaradi percipirane dominacije in agresivnosti Zahoda, pri čemer bodo razčlenjeni posamezni elementi, ki vplivajo na muslimanski občutek podrejenosti in ogroženosti (Palestina, neposredni vojaški posegi Zahoda). Ob tem je nujna tudi celovitejša opredelitev zgodovine odnosov med zahodnim in muslimanskim svetom, še posebej obdobja kolonializma-imperializma (19. in 20. stoletje), v katerem so bili, objektivno gledano, vzpostavljeni strukturni elementi za trajnejšo, neokoloniarno dominacijo Zahoda nad muslimanskim svetom. Ti strukturni elementi bodo opredeljeni skozi strukturalistično teorijo mednarodnih odnosov.

Posebno, tretje poglavje bo posvečeno problemu zahodnega vsiljevanja neoliberalne ekonomske politike muslimanskemu svetu, v tem okviru pa bodo opredeljene bistvene razlike med anglosaškim liberalnim in islamskim vrednostno-miselnim okvirom. Čeprav je tudi globalno prevlado neoliberalnega ekonomskega modela ter zahodno vsiljevanje tega modela muslimanskemu svetu mogoče uvrstiti med razloge, zaradi katerih se muslimanski svet počuti podrejen in ogrožen, pa bo ta problematika

zaradi svoje specifičnosti obravnavana ločeno od prevladujoče politične problematike, obravnavane v drugem poglavju.

V četrtem poglavju bodo opredeljeni trije teoretični pristopi k razlagi povezave med religijo in nasiljem: primordializem, instrumentalizem in konstruktivizem. Poleg tega bodo opredeljene značilnosti religijskega nasilja ter nekatere posebnosti tako imenovanih sektaških držav. V petem poglavju bo vsebina teoretičnih pristopov k razlagi povezave med religijo in nasiljem aplicirana na nasilje arabskih sunitov proti arabskim šiitom v Iraku po ameriško vodenem napadu. Nasilje sunitov proti šiitom v Iraku bo razlagano tudi glede na ugotovitve, ki so posledica preučevanja razlogov za proces krepitev religije v muslimanskem svetu. Končno bo naveden odgovor na vprašanje, ali je sunitško nasilje proti šiitom v Iraku možno opredeliti kot religijsko nasilje. Ugotovitve bodo združene v Sklepu.

Metodološko gledano so bili pri nastajanju pričujočega dela uporabljeni zbiranje sekundarnih virov, njihova interpretacija in analiza ter končno nova sinteza. V tem okviru je bila uporabljena tudi konceptualna analiza. Uporabljena je bila še opisna metoda, ki je bila nadgrajena s primerjalnozgodovinsko analizo.

Potreben je še zaznamek glede tekočih dogajanj. Delo ne zajema dogajanj iz leta 2011, ko je v arabskem svetu nastal tako rekoč splošni trend ljudskih protestov proti avtoritarnim režimom. Razloga za to sta dva. Prvič, delo je vsebinsko in konceptualno zaokrožena celota, ki se ukvarja s procesi v muslimanskem svetu v zadnjih 40 letih. In drugič, dogajanje, ki se je začelo januarja 2011 v Tuniziji, v bistvu še vedno traja in je prekratko, da bi ga bilo mogoče na tej časovni točki celovito in ustrezno ovrednotiti, še posebej zato, ker vsekakor ni enoznačno, temveč vsebuje kompleksen preplet različnih, tudi medsebojno nasprotujočih si vsebinskih elementov. Seveda pa to še ne pomeni, da v luči vsebine pričujočega dela ni mogoče vsaj v določeni, zelo omejeni meri opredeliti oziroma oceniti dogodkov v zadnjem letu, in to bo v Sklepu tudi storjeno.

# 1. RELIGIJA

## DEFINICIJA RELIGIJE

Več avtorjev govori o tem, da je definiranje religije bodisi problematično bodisi zahtevno. Tako Hamilton (1995/2005, 12) poudarja, da definicija religije ni enostavna, pri čemer opozarja, da nikoli ne moremo biti prepričani, da smo v naše raziskave vključili vse, kar je potrebno (kot religije naj ne bi smeli obravnavati zgolj znanih cerkva glavnega toka in denominacij). Aldridge (2000, 23) opozarja, da je »religija« sporen koncept, pri čemer izpostavlja, da se ne moremo najprej dogovoriti o definiciji in nato razpravljati o vprašanjih, ki so povezana z vsebinskimi zadevami, ker so slednje zaobsežene že v definiciji. King (1987, 282) poudarja, da je samo prizadevanje za definiranje religije oziroma za to, da bi opredelili neko distinktivno in po možnosti edinstveno bistvo ali skupek značilnosti, ki naj bi razločevali »religijsko« od preostanka človeškega življenja, lastno predvsem zahodnemu svetu. Tovrstno prizadevanje naj bi bilo naravna posledica zahodnega nagibanja k špekulativnemu, intelektualističnemu in znanstvenemu, hkrati pa naj bi bilo produkt prevladujoče zahodne religijske tradicije (judovsko-krščanske) oziroma teistične dediščine judaizma, krščanstva in islama. Zahodnega dihotomnega pogleda na religijo (razlikovanja med transcendentnim božanstvom in vsem ostalim, med stvarnikom in ustvarjenim, med Bogom in človekom) naj ne bi bilo mogoče uporabiti pri mnogih nezahodnih oblikah religije (primitivne družbe; hinduizem; taoistična, konfucijanska in šintoistična kultura). Beckford (2003, 16) pa izpostavlja, da ni ustrezno teoretizirati o 'religiji', kot da bi bila generični objekt, kadar hočemo opraviti družboslovno analizo osupljivo spreminjajočega se fenomena, kateremu so ljudje skozi zgodovino pridajali religijski pomen. Z vidika družbenih ved naj bi bilo ustrezneje opustiti iskanje generičnih značilnosti religije (in domnevo, da te obstajajo), in namesto tega analizirati različne situacije, v katerih je religijski smisel ali pomen konstruiran, pripisovan ali zanikan.

Ob tem je treba spomniti, da je eden od utemeljiteljev sociologije, Max Weber, ki je v svojem raziskovanju osrednjo pozornost posvečal sociologiji religije (Gerth in Wright Mills 1948/1952, 25; Parsons 1993, xxix–xxx), argumentiral, da religije ni mogoče definirati na začetku, temveč šele na koncu preučevanja

(vendar pa definicije ni navedel niti na koncu svojega raziskovanja) (Weber 1922/1993, 1).<sup>2</sup>

Sociologi religije pa religijo vendarle poskušajo definirati, pri čemer praviloma uporabljajo dva zelo različna načina. Lahko uporabljajo vsebinsko (substancionalno) definicijo, ki govori o tem, kaj religija je, oziroma ki opredeljuje, kakšno specifiko (kategorijo) mora vsebovati neki pojav, da se lahko identificira kot religija (navadno je ta specifika/kategorija »nadnaravno«, »transcendentno« ali »sveto«). Lahko pa uporabljajo funkcionalno definicijo, ki govori o tem, kaj religija dela, oziroma ki opredeljuje, kakšne družbene funkcije mora opravljati neki pojav, da se lahko identificira kot religija (Dobbelaere 1981, 35–36; Flere 1995, 63–68; Hamilton 1995/2005, 14–20; Kerševan 1995a, 19–22; Bruce 1996/2002, 6; Aldridge 2000, 26–29).<sup>3</sup> V zvezi z obema načinoma definiranja religije se navajajo nekatere pomanjkljivosti oziroma slabosti. Pomanjkljivost funkcionalnih definicij naj bi bila predvsem v tem, da so preširoke oziroma da je ob njihovem doslednem upoštevanju kot religijo mogoče opredeliti tudi sekularne zadeve oziroma fenomene, kot so nekatere družbenopolitične ideologije (nacionalizem, fašizem in komunizem) ter znanost. Poleg tega naj bi prejudicirale pomembna empirična vprašanja glede vpliva, ki ga ima religija v družbi (že v definiciji naj bi opredeljevale tisto, kar bi moralo biti demonstrirano empirično) in naj bi se ukvarjale zgolj z religijskimi posledicami za skupino. Končno naj bi oteževale in celo onemogočale razpravo o pomembnem sociološkem vprašanju sekularizacije oziroma o procesu upadanja (slabitve) religije v moderni družbi.<sup>4</sup> Po drugi strani se kot pomanjkljivost vsebinskih definicij navaja, da ustrezajo predvsem tipičnim zahodnim razumevanjem (razlagam) religije, medtem ko naj ne bi bile najbolj ustrezne pri opredeljevanju verovanj v nezahodnih kulturah (slednje naj na primer ne bi poznale delitve na »naravno« in »nadnaravno« ter na »sveto« in »profano«)

2 Tudi Emile Durkheim, ki prav tako velja za enega od utemeljiteljev sociologije in ki je v svojem delu prav tako osrednjo pozornost namenjal sociologiji religije, je izpostavil (1915/1965, 37), da v definiciji religije ne morejo biti zaobsežene globoke značilnosti, ki resnično razlagajo religijo – opredeliti naj bi jih bilo mogoče šele ob koncu raziskovanja. Vendarle pa je dodajal (*ibid.*), da je možno in nujno opredeliti določeno število zunanjih in lahko prepoznavnih znakov, ki lahko omogočijo prepoznavanje religijskega fenomena.

3 Funkcionalne definicije so pogosto označevane tudi kot vključujoče definicije, ker v koncept vključujejo širok obseg fenomenov, vsebinske definicije pa so označevane tudi kot izključujoče definicije, ker so konceptualno ožje (Hamilton 1995/2005, 19; Aldridge 2000, 26–29).

4 Wilson (1987, 159–160) poudarja, da funkcionalne definicije lahko določene funkcije, ki naj bi jih opravljala religija, obravnavajo kot nepogrešljive za obstoj ali kohezivnost družbe. Tako naj bi bila razprava o sekularizaciji (upadanju oziroma slabitvi religije) otežena ali celo onemogočena, kajti religija je že po definiciji opredeljena kot nekaj, kar opravlja nekatere nepogrešljive funkcije. Več o problematiki sekularizacije v nadaljevanju.

(Dobbelaere 1981, 36; Wilson 1987, 159–160; Hamilton 1995/2005, 14–15, 19; Bruce 1996/2002, 6; Aldridge 2000, 26–29).<sup>5</sup>

Vendarle pa več avtorjev (Dobbelaere 1981, 36–37; Wilson 1987, 159–160; Flere 1995, 65; Hamilton 1995/2005, 20) izpostavlja, da se je treba funkcionalni definiciji religije zaradi navedenih pomanjkljivosti izogibati oziroma da je uporaba vsebinske definicije ustrežnejša.<sup>6</sup> Dobbelaere (1981: 38) tako navaja vsebinsko definicijo, ki religijo opredeljuje kot »enoten sistem verovanj in praks, ki se nanašajo na nadempirično, transcendentno realnost, ki združuje vse tiste, ki so mu predani, v eno moralno skupnost«. Bruce (1996/2002, 7) pa navaja vsebinsko definicijo (pri čemer pravi, da je v skladu s široko zdravorazumsko refleksijo oziroma z razumevanjem preprostih ljudi), po kateri je religija »sestavljena iz verovanj, dejavnosti in institucij, ki temeljijo na domnevi obstoja nadnaravnih entitet, ki imajo moč delovanja, ali pa brezosebnih moči ali procesov, ki imajo moralni namen«. Podobno Wilson (1987, 159) religijo definira kot »verovanja, usmeritve, mnenja, dejavnosti, institucije in strukture, ki se nanašajo na nadnaravno«. Prav tako Berger (1967/1990, 25) v smislu vsebinske definicije religijo opredeljuje kot »človeško dejavnost, s katero je vzpostavljen sveti kozmos«.

Tudi definicija religije v pričujočem delu bo vsebinska, pri čemer bo zaobsegla oba elementa, ki ju vsebujejo zgornje definicije: obstoj verovanj, delovanj (praks) in institucij; ter njihovo povezanost s percipiranim nadnaravnim, transcendentnim,

5 Durkheim (1915/1965, 38–42) poudarja, da religijo lahko definiramo zgolj na podlagi značilnosti, ki jih je mogoče najti pri vseh religijah (sedanjih in preteklih, najbolj primitivnih in enostavnih ter najnovejših in najbolj rafiniranih). Pri tem izpostavlja, da za religijski fenomen nikakor ni zmeraj značilna »nadnaravnost« (misteriozno, neznano, nerazumljivo); za primitivnega človeka naj religijsko ne bi bilo v nasprotju z razumom. Res pa je, da poudarja (1915/1965, 52), da verovanja vseh religij vse stvari delijo na sveto in profano. Aldridge (2000, 30) po drugi strani izpostavlja, da je iskanje definicije, ki bi zaobsegla vse religije sveta, zaman, saj naj bi bile kulture preveč različne.

6 Dobbelaere (1981, 38) pri tem poudarja pomemben element, in sicer da uporaba vsebinske definicije nikakor ne izključuje možnosti funkcionalne analize oziroma opredelitve funkcij religije. Flere (1995, 65) poleg kritike presplošnosti (širine) funkcionalnih definicij opozarja, da je integrativna funkcija, ki jo funkcionalne definicije praviloma uporabljajo kot kriterij za ugotavljanje obstoja religije, sporna (glede na konfliktne in celo dezintegrativne vidike, kakršne lahko religija pridobi v posameznih okoliščinah, ki sploh niso izjemne). Ugotavlja (ibid.), da pri največjem številu religij (zlasti pri tistih, s katerimi se srečujemo) dejansko najdemo tiste značilnosti, o katerih govorijo vsebinske definicije.

Luckmann (1967/1997, 39–40) je nasprotno zelo kritičen do vsebinske definicije, saj naj bi bila za sociologijo brez vrednosti. Pri tem poudarja, da je tovrstna definicija »etnocentrična« in da religijo opredeljuje kot izjemen pojav, ker ne zajema njenih političnih in gospodarskih prvin (slednje naj bi bile namreč univerzalne prvine družbenega življenja).

Kerševan (1997, 126) pa izraža nekako ambivalentno mnenje, ko navaja, da je širina funkcionalnih definicij hkrati njihova prednost in slabost. Prednost naj bi bila v tem, da pozornosti ne omejujejo zgolj na pojave, ki se v nekem jeziku in kulturi že sami imenujejo religija. Slabost pa naj bi bila v tem, da praviloma ne zmorejo razlikovati med »tradicionalnimi«, »standardnimi«, »zgodovinskimi« religijami (na primer krščanstvo, islam in budizem) na eni, in drugimi religijami (drugimi pojavi z istimi funkcijami – na primer kultom, ideologijo in svetovnim nazorom) na drugi strani.

svetim. Tako so pod pojmom religija razumljeni verovanja, prakse in institucije, ki temeljijo na percipiranem obstoju nadnaravnega, transcendentnega, svetega.

## FUNKCIJE RELIGIJE

V delih s področja sociologije religije in širše s področja družboslovja so kot (družbene) funkcije religije največkrat opredeljene: zagotavljanje smisla (ustvarjanje problemov smisla), določanje pravil delovanja, legitimiranje, opravičevanje obstoja boga oziroma svetega kljub obstoju zla, trpljenja in smrti (teodiceja), (de)kompenzacija in (dez)integracija. V nadaljevanju bodo te funkcije sicer opredeljene (opisane) posamično, vendar pa je nujno poudariti, da se medsebojno v pomembni meri prekrivajo oziroma dopolnjujejo – tako na primer ni mogoče strogo ločevati zagotavljanja smisla (ustvarjanja problemov smisla), legitimiranja, teodiceje in (de)kompenzacije. Posamični pristop k opredeljevanju (opisovanju) je uporabljen zaradi analitične preglednosti oziroma jasnosti.

### Zagotavljanje smisla (ustvarjanje problemov smisla)

Fox argumentira, da religije zagotavljajo smiselni okvir za razumevanje sveta. Pri tej svoji dejavnosti zadovoljujejo temeljno človekovo potrebo po osmišljanju kompleksne realnosti. Religijski okvirji, sicer znani kot sistemi verovanja ali svetovni nazori, so sredstvo za umeščanje navidezno kaotične informacije, ki jo posameznik prejema s svojimi čutili, v razumljiv in smiseln kontekst. Religije sicer niso edini vir tovrstnih smiselnih okvirov, vendar pa so nedvomno eno od glavnih sredstev, ki jih ljudje uporabljajo, da bi razumeli svet okoli sebe (Fox 2002, 14).

Berger poudarja, da je sveti kozmos za človeka izjemno močna realnost, ki sicer ni on sam (človek), vendar pa se nanaša nanj in človekovo življenje postavlja v smiseln red (nomos). Sveto torej človekovo življenje umešča v smiseln red. Kategorija, nasprotna svetemu, je kaos in sveti kozmos se s kaosom bori kot s svojim grozljivim nasprotjem. Sveti kozmos, ki transcendirata in vključuje človeka v svoje urejanje realnosti, je zadnji človekov ščit pred terorjem nesmisla (anomije). Človeku (posamezniku) »pravo« razmerje s svetim kozmosom prinaša zaščito pred grozo kaosa, odsotnost tovrstnega »pravega« razmerja pa ga pripelje na rob prepada nesmisla. Pred terorjem sicer ščiti vsak nomos, vendar pa je sveti kozmos končna kulminacija tovrstnih konstrukcij (Berger 1967/1990, 26–27).<sup>7</sup>

7 Berger (1967/1990, 22) širše poudarja, da je najpomembnejša naloga družbe zagotavljanje smiselnega reda in tako zaščita posameznika pred grozo nesmisla (anomije).

Geertz (1966/1971, 3) religijo opredeljuje kot kulturni sistem, kulturo pa opisuje kot »zgodovinsko prenašan vzorec smislov, ki so vsebovani v simbolih, sistem podedovanih pojmovanj, izraženih v simbolnih oblikah, s pomočjo katerih ljudje komunicirajo, ohranjajo in razvijajo svoje védenje o svetu in stališča do sveta«. Ko govori o smislu, postavi (ibid.) naslednjo paradigmo: »Sveti simboli funkcionirajo tako, da združujejo etos ljudi (barvo, naravo in kakovost njihovega življenja, njegov moralni in estetski stil ter razpoloženje) in njihov svetovni nazor (slika, ki jo imajo o tem, kakšne so stvari v pravi dejanskosti, njihove najbolj celovite ideje o redu)«. V skladu s tem religijo definira (1966/1971, 4) kot: »(1) sistem simbolov, ki delujejo z namenom, (2) da bi v ljudeh vzpostavili močno obstojna ter trajna razpoloženja in motivacije, s tem, (3) da formulirajo pojmovanja splošnega reda obstoja in (4) obdajo ta pojmovanja s takšno avro dejanskosti, da (5) se zdijo razpoloženja in motivacije edinstveno realistične«. Končno poudarja (1966/1971, 12–13): »Če sveti simboli hkrati ne bi ustvarjali prepričanja v ljudeh in formulirali – kakor koli posredno, neartikulirano in nesistematično že – splošnih idej reda, potem empirično razlikovanje religijske dejavnosti ali religijske izkušnje ne bi obstajalo«. Geertz torej ne zgolj argumentira, da religija prek posredovanja smisla in reda zagotavlja razumevanje sveta, temveč tudi izpostavlja, da pri nekem pojavu sploh ne bi mogli govoriti o religiji, če ne bi zagotavljal tovrstnega razumevanja realnosti.

Turner poudarja, da sta (bili) pri razvoju sociološke teorije od klasičnih temeljev discipline v 90. letih 19. stoletja osrednji dve zadevi: družbeni red in družbeni smisel (oba problema sta medsebojno zelo tesno povezana). Tako sociologi govorijo o obstoju skupnega moralnega reda ali sistema vrednot, ki povezuje ljudi v skupnost, religija pa je v sociologiji na splošno obravnavana kot osrednja komponenta tega združevalnega vrednostnega sistema; bila naj bi družbeni cement, ki povezuje posameznike in družbene skupine v skupnostni red. Sociologija proučuje tudi družbeni smisel kolektivnega življenja, pomen družbene akcije in oblike védenja in razumevanja. Poleg tega uči, da je bistvena značilnost človeške dejavnosti v tem, da je na načelu smiselna za udeležence (da ni preprosto nereflktirana oblika vedenja v odgovor na zunanje okoliščine ali spodbude). Religijske prakse je v tem kontekstu mogoče konceptualizirati kot sredstva za strukturiranje človeških razmerij. Religija je močno povezana tako s problemom družbenega reda kot tudi s smiselno naravo družbenih odnosov. Red in smisel sta tudi osrednja za naravo religijskega življenja. Posledično sta religija in sociologija v tesnem medsebojnem razmerju, zaradi česar so se tudi »očetje ustanovitelji sociologije« (Durkheim in Weber) morali ukvarjati z njima ter pri tem upoštevati religijski fenomen (Turner 1983/1991, ix–x).

Beyer religijo opredeljuje skozi dihotomijo imanentno-transcendentno. Imanentno je celoten svet (celota dojemane realnosti oziroma vse, o čemer lahko komunicirajo človeška bitja). Transcendentno kot nasprotni pol pa služi temu, da daje imanentni celoti njen smiselni kontekst – na takšen način je pogoj za možnost imanentnega. Religija tako temelji na predpostavki, da transcendentno daje imanentnemu svetu smisel (transcendentno ni izpostavljeno osnovni nedoločnosti imanentnega).



Transcendentno postane možna rešitev za najbolj pomembne probleme življenja v imanentnem svetu. Religija temelji na predpostavki, da transcendentno zagotavlja smisel na takšen način, da obstaja možnost komunikacije med ljudmi in transcendentnim – transcendentno je družbeni partner. Komunikacija ima lahko obliko govora, rituala, mita, svetega teksta, modrosti, ekstatičnega transa ali pa je kombinacija teh oblik (Beyer 1994, 4–6).

Bellah pri opredeljevanju religijskega zagotavljanja smisla opozarja na pomembno povezanost z motivacijo. Pri pojasnjevanju vloge religije poudarja, da je religija v akcijskih sistemih povezana z dvema glavnima problemoma – identiteto in motivacijo. Tako posameznikom in skupinam omogoča učinkovito delovanje, in sicer tako, da na religijski podlagi definirajo sebe in svoje okolje oziroma izoblikujejo svojo identiteto (obstoj identitete je še posebej nujen v težkih situacijah, ker zagotavlja najbolj splošen skupek navodil glede tega, kako se sam sistem lahko ohrani in popravi škodo). Religija tudi opravlja funkcijo nezavedne motivacije, in sicer skozi tiste motivacijske inpute znotraj sistema, ki niso pod neposrednim nadzorom zavestnih procesov odločanja.<sup>8</sup> Problema identitete in nezavedne motivacije sta tesno povezana, kajti situacije grožnje, negotovosti in zloma, ki na površje potisnejo vprašanje identitete, tudi zbudijo globoke nezavedne občutke tesnobe, upanja in strahu. Pojmovanje identitete pa v težkih situacijah ne more ponuditi rešitve zgolj na takšen način, da je kognitivno ustrezno, temveč mora biti tudi motivacijsko smiselno. In vloga religije v akcijskih sistemih je natančno v tem, da zagotavlja takšno kognitivno in motivacijsko smiselno pojmovanje identitete ali skupek identitetnih simbolov (Bellah 1970, 11–12).

Tudi drugi avtorji izpostavljajo zagotavljanje smisla kot najpomembnejšo funkcijo religije. Weber (1948/1952a, 281) poudarja, da je pri religijskih verovanjih vedno vsebovana zahteva, da »svetovni red v svoji totalnosti je, je lahko in bi moral nekako biti smiseln 'kozmos'«. <sup>9</sup> Martin (1969, 19) argumentira, da religija kljub temu, da sama vsebuje laži, nesmisle, izkrivljenosti in slepilo, hkrati vendarle pomeni mitski okvir, ki lahko pomembne in nepomembne življenjske dogodke postavi v globoko koherenten smiselni okvir. Spiro (1966/1971, 110) pa navaja, da religijski sistemi verovanja zagotavljajo članom družbe smisel in razlago za drugače nesmiselne in nedoločljive fenomene.

V znanstveni literaturi torej obstaja široko soglasje o tem, da je religija za človeka – tako za posameznika kot tudi za skupnosti oziroma kolektivitete – izjemno

8 Bellah (1970, 11) pojasnjuje, da je Sigmund Freud odkril, da obstajajo pomembni simbolno organizirani sistemi motivacije, ki so deloma blokirani ali izbrisani iz zavesti skozi mehanizem represije. Čeprav te nezavedne motivacijske sile obstajajo v posameznikih, so v veliki meri deljene (skupne) v skupini, zato ker so si človeška biologija in načini vzgajanja otrok – široko gledano – podobni.

9 Weber (1922/1993, 1) tudi utemeljuje, da so zunanji vzgibi religioznega obnašanja tako različni, da je to obnašanje mogoče razumeti zgolj z vidika subjektivnih izkušenj, idej in namenov obravnavanih posameznikov – na kratko, z vidika »smisla« religioznega obnašanja.

pomembna, kajti omogoča mu smiselno razlago (osmišljanje) kompleksne in zanj drugače tako rekoč nedoumljive realnosti, ki ga obdaja (tako vsakdanje in rutinske kot tudi nevsakdanje, izjemne, tudi katastrofične).<sup>10</sup> Slednja bi se drugače lahko zdela stihijska in kaotična, v človeku pa bi takšna odsotnost vsakršne smiselne urejenosti lahko zbudjala občutke nelagodja, negotovosti in celo destruktivnega strahu. Razlaga realnosti v smiselnih kategorijah pa implicira tudi določeno mero predvidljivosti oziroma urejenosti (reda). Posledično se pri opredeljevanju zagotavljanja smisla kot funkcije religije pogosto navaja oziroma dodaja tudi zagotavljanje reda. S tem, ko religija zagotavlja, da si človek realnost razlaga kot smiselno urejen kompleks, ga posredno tudi pomembno motivira pri njegovem delovanju. Sicer zares obstajajo tudi nekateri drugi viri zagotavljanja smisla, vendarle pa je religija najstarejši, najcelovitejši, najbolj razširjen in najbolj uveljavljen vir.

### Določanje pravil delovanja

Fox argumentira, da religijski okviri navadno vključujejo skupek pravil in standardov obnašanja, ki vplivajo na dejavnosti privrženecv teh okvirjev (religije navadno vsebujejo neke vrste pravil, za katera se od privrženecv pričakuje, da jih bodo spoštovali). Poleg tega religijski okviri pogosto spodbujajo svoje privrženecv k vzpostavljanju institucij, in sicer da bi pomagali pri krepitvi teh okvirjev ter prenašanju sistema verovanj religije in navodil za obnašanje naslednjim generacijam in novim privrženecv. Takšno vključevanje pravil in standardov obnašanja ter vzpostavljanja institucij v religijske okvire je logična posledica obstoja takšnih okvirjev (Fox 2002, 17–18).

Durkheim poudarja, da religija nujno vsebuje dva sestavna dela: verovanja in obrede. Za verovanja vseh religij je značilno, da vse stvari delijo na svete in profane (sveto in profano sta si popolnoma različna). Verovanja so razlage, ki izražajo naravo svetih stvari in odnose, ki jih svete stvari vzdržujejo med seboj ali s profanimi stvarmi (Durkheim 1915/1965, 51–56). V Durkheimovi konceptualizaciji so obredi tisti elementi, ki vsebujejo religijska pravila obnašanja, saj naj bi bili »pravila vedenja, ki predpisujejo, kako se mora človek obnašati v prisotnosti teh svetih objektov« (Durkheim 1915/1965, 56).

---

10 Vendar pa Campbell opozarja, da religija lahko sama ustvarja probleme smisla. Tisto, kar je spoznano kot problem, je namreč odvisno od kulturne tradicije določenega posameznika ali družbe – tako se nujno naučimo, kaj so problemi oziroma nekaterih izkušenj ne spoznamo kot problematičnih. Ker je religija navadno zelo pomemben del naše kulture, vpliva na to, kaj bomo in česa ne bomo prepoznali kot problem. V tem smislu religija določa probleme za nas in jih zato do neke mere tudi ustvarja, nato pa seveda svetuje »rešitve« za te probleme. Poleg tega specifični religijski kulturni sistemi lahko začnejo tako nasprotovati spremembi, da niso več v stiku z večino življenjskih izkušenj svojih privrženecv. V takšnem primeru religija ne prispeva k reševanju problemov, temveč jih v bistvu še povečuje. Ko priznamo, da ima religija večših funkcijo ustvarjanja problemov, potem je mogoče videti, da je ireligiozni odgovor lahko kulturna oblika, s katero je izražen poskus reševanja problemov smisla (Campbell 1971, 136).

Spiro (1966/1971, 96) religijo definira kot »institucijo, ki je sestavljena iz kulturno pogojene interakcije s kulturno utemeljenimi nadčloveškimi bitji«. Nato opredeli posamezne elemente te definicije. »Institucija« implicira, da je religija atribut družbenih skupin. »Nadčloveška bitja« so katera koli bitja, za katera se verjame, da imajo večjo moč kot človek in ki lahko naredijo dobro ali zlo človeku, na njihova razmerja s človekom pa lahko – do neke mere – vplivata dve vrsti dejavnosti. Ko Spiro opredeljuje »interakcijo«, pojasni, za kateri dve vrsti dejavnosti gre, pri čemer pokaže, da religija vsebuje napotke za ravnanje človeka. Pri prvi vrsti dejavnosti gre za »dejavnosti, za katere se verjame, da izvajajo, utelešajo ali pa so v skladu z voljo ali željo nadčloveških bitij ali sil«. Pri drugi vrsti dejavnosti pa gre za »dejavnosti, za katere se verjame, da vplivajo na nadčloveška bitja, tako da bi slednja zadovoljila potrebe akterjev« (Spiro 1966/1971, 96–98).

Weber argumentira, da vsaka religija vpliva na obnašanje človeka v njegovem življenju tako, da določa posebne poti k odrešitvi, ki je za človeka zaželena in h kateri stremi, ter s psihološkimi kvaliteta določene odrešitve. Ena od poti k odrešitvi vodi skozi čisto ritualne dejavnosti, tako znotraj religijskega življenja kot tudi v vsakdanjem življenju. Vendar pa izpolnjevanje ritualnih pravil (ritualizacija) vodi v rutinizacijo in ima zgolj majhen vpliv na vsakdanje etično življenje. Skozi izpolnjevanje ritualnih pravil ljudje s svetostjo manipulacije praviloma težijo k odkupu od krivde in podelitvi zakramentalne milosti, hkrati pa to ne vpliva na njihovo vsakdanje življenje.<sup>11</sup> Religije vsebujejo »sistematizacijo etike dobrih del«, na podlagi katere ocenjujejo delovanje človeka. V okviru nekaterih religij so zabeležena vsa posamezna dejanja posameznika, ki si prizadeva za odrešitev, njegova religijska usoda pa je odvisna od skupnega razmerja med dobrimi in slabimi dejanji. Druge religije se osredotočajo na etično totalno osebnost posameznika, ki je lahko rezultat božanskega daru ali pa je lahko pridobljena z »urjenjem v dobroti«. V okviru slednjega si posameznik metodično prizadeva za pridobitev svetosti (metodična sanktifikacija). Povsod tam, kjer obstaja verovanje v transcendentalnega boga, ki je v nasprotju s svojimi stvaritvami vsemogočen, je cilj metodične sanktifikacije pridobitev tistih religijskih kvalitete, ki jih bog zahteva v človeku – cilj je usmerjen v onostranstvo in etiko. Najbolj zaželen cilj metodične sanktifikacije je zagotovitev milosti (Weber 1922/1993, 151–161).

Privrženci religijskih skupin, ki sprejemajo oziroma ponotranjijo smiselni okvir za razumevanje sveta, kot ga zagotavljajo religije, posredno praviloma sprejemajo tudi pravila obnašanja, ki jih predpisujejo religije.<sup>12</sup> Logično je, da bo kdo, ki svet

11 Vendar pa Weber (1922/1993, 153) dodaja, da ima zakrament lahko zelo drugačen učinek, če njegova podelitev temelji na predpostavki, da lahko prinese odrešitev zgolj tistim, ki so postali etično očiščeni v očeh boga, na vse druge pa naj bi vplival uničevalno.

12 Vendar pa je nujno poudariti, da vse religije ne urejajo vsakdanjega življenja ljudi. Nekatere religije (na primer judaizem in islam) zares s svojimi načeli, pravili, prepovedmi in različnimi predpisi določajo vsakdanje življenje svojih pripadnikov, vendar pa druge (na primer krščanstvo) izpostavljajo, da religija ni za to, da bi določala vsakdanje življenje; pomembni naj ne bi bili »zunanji« predpisi, ampak »notranji odnos« (Kerševan 1995a, 13).

oziroma realnost okoli sebe percipira s pomočjo religijskih razlag, posledično tudi deloval v skladu s temi razlagami in povezanimi zahtevami.

## Legitimiranje

Berger problemu legitimiranja namenja pomembno pozornost. Legitimiranje, ki ga definira kot »družbeno objektivizirano 'znanje', ki pojasnjuje in opravičuje družbeni red« (1967/1990, 28), naj bi bilo bistveno pomemben proces, ki je namenjen podpori zgradbe družbenega reda. Legitimacije so odgovori na kakršna koli vprašanja »zakaj« v zvezi z institucionalnimi ureditvami, spadajo pa na področje družbenih objektivizacij. Območje legitimiranja je sicer veliko širše kot območje religije, vendar pa med njima obstaja pomembno razmerje. Religija je bila zgodovinsko gledano najbolj razširjen in učinkovit inštrument legitimiranja. Religija tako učinkovito legitimira zato, ker povezuje negotove konstrukcije realnosti empiričnih družb s končno realnostjo. Šibke realnosti družbenega sveta vstavlja v sveto realnost. Družbene institucije legitimira tako, da jih postavlja v sveti in kozmični referenčni okvir ter jim s tem pridaja končni ontološki status. Zgodovinske konstrukcije človeške dejavnosti so sprejemane kot takšne, ki presegajo zgodovino in človeka.<sup>13</sup>

Religija ima unikatno sposobnost, da človeški fenomen umešča v kozmični referenčni okvir (kozmicizacija). Religijsko legitimiranje povezuje človeško definirano realnost s končno, univerzalno in sveto realnostjo. Religijska legitimiranja umeščajo družbeno definirano realnost institucij v končno realnost vesolja (v realnost »kot takšno«) – institucije tako dobijo videz neizogibnosti, čvrstosti in trajnosti. Institucije so sicer zmeraj ogrožene, vendar pa s kozmičnim legitimiranjem postanejo čarobno dvignjene nad človeške in zgodovinske realnosti (postanejo samoumevne). Posameznik se ob kozmicizaciji institucij globlje in bolj stabilno identificira s svojo vlogo, kajti predvidela naj bi jo kozmična resnica.

Berger tudi pomembno razlaga, kako v okviru celotne družbe ali družbene skupine procesi legitimiranja delujejo v določenih mejnih situacijah (v času naravnih katastrof, vojne ali družbenih prevratov, ko obstaja velika grožnja realnosti, ki je bila predhodno obravnavana kot samoumevna). V takšnih mejnih situacijah skoraj nujno stopijo v ospredje religijska legitimiranja. Družba jih uporablja, da bi svoje člane motivirala za ubijanje ali za to, da bi tvegali življenje (Berger 1967/1990, 28–47).<sup>14</sup>

13 Berger (1967/1990, 33–34) navaja, da je najstarejša oblika tovrstnega legitimiranja sporočala, da institucionalni red neposredno odraža božansko strukturo kozmosa (razmerje med družbo in kozmosom naj bi bilo enako razmerju med mikrokozmosom in makrokozmosom). Vse »tu spodaj« naj bi imelo svojo analognost »zgoraj«; s tem ko človek sodeluje v institucionalnem redu, sodeluje v božanskem kozmosu.

14 Berger (1967/1990, 44) pojasnjuje, da religijsko legitimiranje dopušča posamezniku, da razlikuje med »resničnim seboj« in sabo kot tistim, ki ima vlogo (bojovnik; vloge, v katerih nastopa kot heroj).

Turner izpostavlja povezanost med religijo in politično legitimnostjo. Pojasnjuje, da ima problem legitimiranja tuzemske oblasti (ki so ga uživale politične institucije) z religijskimi verovanji in simboli dolgo in kompleksno zgodovino. Ta problem legitimiranja je še posebej akuten v kulturah, v katerih dominira krščanstvo, kajti slednje je v mnogih ozirih nekako apolitična religija. Vendar pa je teologija svetega Pavla zagotovila temelj za stališče, da sekularna oblast izhaja iz božje oblasti in da so sekularni vladarji posledično predstavniki nadnaravne oblasti. Ko je rimski imperij prevzel krščanstvo, se je uveljavila teorija, da legitimnost vladarjev izhaja iz Boga in da skupnost nima pravice do upora ter nobene moči nad vladarjem (vladar naj bi bil odgovoren Bogu, ne ljudstvu). Vendar pa je zahodni svet sčasoma začel vedno bolj sprejemati novo teorijo legitimnosti, v skladu s katero oblast izhaja iz ljudstva (slednje naj bi imelo zato pravico do upora) (Turner 1983/1991, 178–198).

Fox izpostavlja, da religija lahko deluje kot legitimacijska sila v družbi, tako za vlade kot tudi za tiste, ki jim nasprotujejo. Poleg tega opozarja, da je religija lahko uporabljena za to, da opravičuje dejavnosti, ki bi bile drugače nepojmljive – uporabljena je že bila za opravičevanje množičnega samomora, množičnega umora in samomorilskih napadov na neoborožene civiliste (Fox 2002, 19–20).

Weber argumentira, da ljudje na različne načine poskušajo razlagati povezavo med religijskimi etikami in interesnimi situacijami, tako da se zdijo prve zgolj »funkcije« drugih. Problema legitimiranja s pomočjo religije se loteva z razlago zgodovinskega razvoja odnosa religijske etike do trpljenja. Pri tem izpostavlja, da je bil začetni odnos religije do trpljenja negativen, saj so skupnosti, ki so slavile religijske festivale, negativno obravnavale vse trpeče. Ljudje, ki so stalno trpeli, žalovali ali bili bolni (ali pa so bili drugače nesrečni), so bili obravnavani kot tisti, ki se jih je bodisi polastil demon ali pa naj bi jih kaznoval bog, ki naj bi ga žalili.<sup>15</sup> Če bi skupnost takšne ljudi tolerirala med sabo, bi bilo to lahko zanjo škodljivo in zato ti ljudje niso smeli sodelovati pri kulturnih slavljenjih in žrtvovanjih. Religija je na takšen način psihološko zadovoljevala zelo splošno potrebo. Privilegirani je namreč redko zadovoljen s tem, da je privilegiran – hoče biti prepričan o tem, da ima pravico do svoje privilegiranosti oziroma da si jo »zasluži« (in še posebej, da si jo zasluži bolj kot drugi). Dobra sreča tako hoče biti »legitimna« sreča. Religija je morala (mora) izvajati funkcijo legitimiranja za zunanje in notranje interese vseh vladajočih ljudi (premožnih, zmagovitih in zdravih) (Weber 1948/1952a, 270–271).<sup>16</sup>

Weber sicer opredeljuje, da se vladajoča oblast lahko legitimira na temelju treh čistih tipov: 1. legalna oblast (legitimnost oblastnika temelji na pravilih, ki so racionalno

15 Weber (1922/1993, 107) poudarja, da praktično vsaka ljudska religija obravnava fizično bolezen kot znamenje magično-ritualne ali etične grešnosti nesrečnega človeka ali (kot v judaizmu) njegovih prednikov.

16 Vendar pa Weber (1922/1993, 107) izpostavlja, da vsi privilegirani razredi tega ne počnejo v enaki meri. Vojaški heroji naj bi še posebej obravnavali bogove kot bitja, ki so lahko zavistna (heroj je ohranjal svoj superiorni položaj kljub bogovom in ne zaradi njih – pogosto celo v nasprotju z njihovimi željami). Takšen položaj naj bi bil viden v nekaterih hindujskih epih.

določena s sprejemanjem zakonov, z dogovorom ali pa na podlagi vsiljevanja; 2. karizmatična oblast (legitimnost oblastnika temelji na izjemnih kvalitetah specifične osebe, na primer čarovnika, preroka, voditelja vojne odprave itd.); 3. tradicionalistična oblast (legitimnost oblastnika temelji na verovanju v vsakodnevno rutino kot normo obnašanja; daleč najpomembnejša oblika je patriarhalna oblast, pri kateri je značilno, da se sistem nedotakljivih norm obravnava kot sveti sistem – če bi bile norme kršene, bi to povzročilo magične ali religijske nadloge). Pri tem pojasnjuje, da velika večina empiričnih primerov pomeni kombinacijo ali stanje prehoda med nekaj takšnimi čistimi tipi (Weber 1948/1952a, 294–300).

Kerševan (1975, 43–44) uporabi citat iz Marxa: »Religija je *obča teorija* tega sveta, je njegov *enciklopedični kompendij*, njegova *logika* v popularni obliki, njegov *spiritualistični point d'honneur*, njegov entuziazem, njegova *moralna sankcija* ...«<sup>17</sup> in s tega marksističnega izhodišča poudarja, da je legitimiranje obstoječe družbe in njenih institucij ena od dveh vrst temeljnih funkcij religije (tako naj bi neposredno ohranjala status quo).

Religija ima torej izjemno moč legitimiranja, kajti s tem, ko pojave in dejavnosti v svetu umešča v smiselni red in jim pridaja videz objektivnosti (samoumevnosti) ali neizogibnosti, jih v očeh človeka tudi opravičuje oziroma konstruira kot nujne, zaželenne ali vsaj sprejemljive. V tem smislu ni naključje, da je bila skozi celotno zgodovino široko uporabljena za legitimiranje različnih družbenih in političnih pojavov ter dejavnosti. Tako religija (lahko): 1. podeljuje legitimnost obstoječim družbenim vlogam, statusom in institucijam (tudi političnim procesom ter človeško vzpostavljenim oblastnim strukturam in tudi opozicijskim gibanjem); 2. motivira oziroma spodbuja člane neke religijske skupnosti k tveganju, žrtvovanju in ubijanju v primeru obstoja mejnih (težavnih, katastrofičnih) situacij; 3. v okviru delovanja v tovrstnih mejnih situacijah tudi omogoča legitimiranje nekaterih zelo problematičnih dejavnosti, ki bi bile drugače, zunaj okvira religijske razlage, nesprejemljive (na primer samomorilski napadi na civiliste). Ob tem se seveda ni mogoče izogniti ugotovitvi, da religija s svojim enormnim potencialom za legitimiranje ponuja tudi velike možnosti zlorab oziroma da se jo (je) tako rekoč praviloma uporablja(lo) za opravičevanje uveljavljanja parcialnih interesov.

---

17 Marx, Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije (poševno pisavo je za označitev opredelitev religije kot legitimacije obstoječega uporabil Kerševan).

## Teodiceja

Weber v okviru svoje obravnave religije veliko pozornost posveča problematiki teodiceje.<sup>18</sup> Poudarja, da bolj ko je šel razvoj v smeri pojmovanja transcendentnega unitarnega boga, ki je univerzalen, bolj se je pojavljal problem, kako je mogoče izredno moč takšnega boga združiti z nepopolnostjo sveta, ki ga je ustvaril in ki mu vlada. Posledično se je že zelo zgodaj (na primer v starodavni egipčanski literaturi) pojavil problem teodiceje.<sup>19</sup> Opredeljuje štiri teoretično čiste tipe teodiceje:

1. Pravično uravnoteženje se zagotovi z napovedovanjem (skozi mesijanske eshatologije), da bo v prihodnosti na tem svetu prišlo do revolucije. Tako eshatološki proces postane politična in družbena transformacija tega sveta. V skladu s to rešitvijo naj bi se prej ali slej dvignil neki strahovit heroj ali bog, ki naj bi svoje privrženke postavil na mesta, ki si jih na svetu resnično zaslužijo. Trpljenje obstoječe generacije naj bi bilo posledica grehov prednikov, za katere naj bi bili v očeh boga odgovorni potomci (zgolj potomci pobožnih naj bi si zaslužili mesijansko kraljestvo – kot posledico pobožnih prednikov).
2. Sklepanje, da je absolutna moč boga nad njegovimi stvaritvami neomejena in da zato kriterija človeške pravičnosti ni mogoče aplicirati na njegovo obnašanje.<sup>20</sup> Na podlagi tovrstnega pojmovanja je v islamu obstajalo prepričanje med najbolj strastnimi privrženci Alaha, da ima slednji takšno neomejeno moč nad človekom. V krščanstvu pa se je razvila ideja določenosti ali predestinacije.<sup>21</sup> Bog naj bi vnaprej suvereno in povsem nerazložljivo določil človeško usodo, in to ne zgolj na zemlji, temveč tudi po smrti. V takšnem kontekstu etično obnašanje nekomu nikoli ne more prinesiti večjih možnosti na tem ali na onem svetu. Vendar pa ima lahko drugačen pomen, pri katerem so praktične psihološke posledice v določenih

18 Parsons (1993, lvi–lviii) poudarja, da so za Webra diskrepance med sistemi pričakovanja, ki so institucionalizirani v normativnih redih, in dejanskimi izkušnjami ljudi tisti vidik problema smisla, ki je še posebej pomemben in je eden od glavnih povezovalcev njegove celotne misli. Weber naj bi se ukvarjal z ljudmi, ki so frustrirani na zelo specifičen način: ker se dogajajo »nesmiselne« stvari oziroma stvari, ki »se ne bi smele zgoditi« – še posebej gre za problema trpljenja in zla (prevladovanje trpljenja tistih, ki si ga moralno ne zaslužijo in so tako kaznovani, namesto da bi bili nagrajeni). Še huje, pogosto so negativnih posledic deležni tisti, ki natančno sledijo navodilom moralnega prava.

Turner (1983/1991, 80) navaja, da izraz »teodiceja« pomeni opravičevanje dobrote boga kljub obstoju zla (izraz naj bi prvi sistematično uporabil Gottfried Leibniz leta 1710, in sicer da bi demonstriral racionalnost in moralnost vesolja).

19 Weber (1922/1993, 139) tudi omenja vprašalnik, na katerega so v času pred prvo svetovno vojno odgovarjali tisoči nemških delavcev in ki je pokazal, da ideje boga niso zavračali zaradi znanstvenih argumentov, temveč zato, ker obstoja boga niso mogli združiti z nepravičnostjo in nepopolnostjo družbenega reda.

20 Weber (1922/1993, 143) ugotavlja, da je z razvojem tega pojmovanja problem teodiceje preprosto povsem izginil.

21 Weber (1922/1993, 143–144) specifično omenja kalvinizem, vendar pa tudi navaja, da je bilo verovanje v previdnost prevladujoče v velikih teističnih religijah Male Azije in Zahoda.