

FRYD OG HVERDAG

Religion og religionsvidenskab¹

Af Tove Tybjerg

Jeg har valgt at tage fat på forholdet mellem religion og religionsvidenskab på to måder: dels forskningshistorisk med et tilbageblik til den faglige selvforståelse i religionsvidenskabernes etableringsfase med religionshistorikeren Vilhelm Grønbech som omdrejningspunkt, dels metodologisk med et forsøg på at skitsere problemstillinger ved begrebsdannelse med religionssociologen Max Webers idealtipe-begreb som omdrejningspunkt. Fra Webers videnskabssteoretiske skrifter kan man arbejde sig »opad« til en filosofisk drøftelse og »nedad« mod de mere praktisk metodiske problemer. Det er det sidste jeg har gjort. Min baggrund er religionsfagene, ikke filosofi. Den faglige selvrefleksion, der udspringer af beskæftigelsen med forskningshistorie, ligger i grænseområdet mellem religion og filosofi. I et forsøg på at komme til rette med den filosofiske side går jeg ind i dette grænseområde; men jeg gør det fra religionssiden, og jeg gør det med nogen forsigtighed og med en betydelig frygt for de filosofiske miner i området.

Grønbech og religionshistorie

»Det er en fryd at være religionshistoriker«, siger Grønbech som det første i en kronik fra 1922 om »Religionshistoriens Midler og Opgaver«.

Det er en fryd, fordi religionshistorikeren kan gå direkte til sagen; håndbøger og lærebøger var der nemlig endnu kun få af: »...der er kun én ting: en mængde tekster, beskrivelser, bekendelser fra disse folks liv, og den, der vil vide noget om deres sære og dybe religion, han må dukke ned i tingen selv og leve sig frem til forståelse.«

Det er en fryd, fordi religionshistorikeren beskæftiger sig med livet som helhed; religion er i de fleste samfund ikke en sag for sig, ikke en niche i menneskelivet:

Fryd og hverdag

Folkets religion er så inderligt knyttet til det sociale, til retsformer, til kunst, til digtning, ja til det daglige livs skikke og sædvaner, at forståelsen for menneskets religiøse betagelse må underbygges med forståelsen for livet som helhed.

Og sidst, men ikke mindst er det religionshistorikerens fryd at møde religionernes mangfoldighed:

...mangfoldig, ja betagende er den verden, som åbner sig for religionshistorikeren; hans lykke er først og fremmest den at blive stillet overfor en oplevelse, der sprænger alle snævre forklaringer på, hvad mennesket er. Det er hans opgave at drage livets rigdom ind og vise, hvor stort mennesket er, og hvor forfærdeligt i sin storhed, og således ægge sine samtidige til at søge dybere i sig selv efter enhed.

Midt i fryden aner man en langt mindre frydefuld tilstand. Grønbechs bestemmelse af religionshistoriens opgave hænger nøje sammen med hans opgør med sin egen kultur, med snæversynethed og splittelse i menneskesynet. Og opgøret gik videre.

Grønbech og evolutionisterne

Grønbech formulerede sin programmerklæring for religionshistorien i skarp modsætning til sine umiddelbare forgængere, de engelske evolutionister; deres udviklingsoptimisme var for Grønbech bevis på kulturel provinsialisme og manglende vidsyn. »'Indianeren' og 'Australeren' er ikke uudviklede«, siger Grønbech,

Bag Indianeren og Australeren står der ligesom hos os en årtusindlang historie, og grunden til, at vi i dem ser en primitiv åndstype, ligger i vor naturlige selvtilfredshed, der går ud fra, at vore tanker er de eneste rigtige, og det, der ikke stemmer med vore anskuelser, må være en lavere form.

For Grønbech var de fremmede religioner berigende, for evolutionisterne vildfarelser. Hvor Grønbech mente, man kunne lære af mangfoldigheden og rigdommen i de fremmede religioner, havde evolutionisterne det program, at man af tidligere vildfarelser kunne lære, hvor man skulle luge ud i nutidige. Edward B. Tylor slutter i 1871 sit hovedværk om *Primitive Culture* med at understrege, at religionshistoriens eller etnografiens opgave eller kald er at

skabe en bedre fremtid. Etnografien skal påvise fremskridtene i udviklingen og har tillige det hverv

...at afdække resterne af primitiv gammel kultur, som er blevet til skadelig overtro, og at stemple dem til udryddelse. ... Ved således at medvirke aktivt både til at ophjælpe fremskridtet og til at fjerne hindringer er kulturvidenskaben i sin kerne en reformvidenskab.²

Tredive år senere formulerer James George Frazer samme opgave for religionshistorien i forordet til anden udgave af *The Golden Bough*, og jeg citerer her lidt mere udførligt. Den sammenlignende religionsvidenskab kan, siger Frazer, blive

...et magtfuldt instrument til at fremskynde fremskridtet, hvis den blottælger de svage punkter i fundamenterne, som det moderne samfund er bygget på – hvis den viser, at meget af, hvad vi er vant til at betragte som sikkert, hviler på overtroens sand snarere end på naturens klippe. Det er i sandhed et melankolsk og i nogen henseender et utaknemligt hverv at slå fundamenterne væk under en tro, i hvilken menneskeheds håb og stræben i århundreder har søgt tilflugt for livets storme og hårde tider som i et stærkt tårn. Men før eller senere er det uundgåeligt, at den sammenlignende metode vil gennembryde disse ærverdige mure, dækket med vedben og mosser og vilde blomster i et tæppe af tusind sarte og hellige associationer. Nu er vi blot ved at køre kanonerne i stilling; endnu har de knapt lydt.³

Sagen er måske mere facetteret, end Grønbechs udsagn viser. Godt nok kører Frazer kanonerne i stilling, men det er svært at lade være med at tænke på, at han faktisk selv sidder bag gamle vedbenklædte, blomsterdækkede mure og tænker og skriver.⁴ I teorien sætter Frazer selvsikkert den europæiske civilisation højst på kulturhistoriens rangstige; men når det kommer til formuleringen af religionshistoriens midler og opgaver, er der mere tvivl og usikkerhed at spore i Frazers kunstfærdige metaforer end i Grønbechs selvsikre given sig hen i opgørets frydefulde begejstring for religionshistoriens rigdom og mangfoldighed. Man aner, at det måske ikke var helt uden omkostninger at fastholde troen på den vestlige videnskabelighed. Frazer havde jo ikke noget at sætte i stedet for det stærke tårn, der i århundreder havde været menneskers forhåbninger og stræben mod storme og hårde tider.

Men Grønbech retter også sin kritik mod franske, sociologisk orienterede religionshistorikere. At behandle religioner – og sociale forhold i det hele

Fryd og hverdag

taget – som ting og uafhængigt af individer, som Durkheim påbød, var Grønbech inderligt imod, også selv om de franske religionshistorikere ved at fastholde helhedsynet på religion og samfund på deres måde nåede indsigter, der ikke lå så fjernt fra Grønbechs.

At Grønbechs syn på religionshistoriens midler og opgaver adskiller sig markant fra Durkheims og evolutionisternes, er velkendt og behøver vel egentlig ikke at uddybes yderligere. De er dog også enige på ét meget væsentligt punkt. Såvel Grønbech som Durkheim og evolutionisterne troede – uden megen tvivl – at religionsvidenskaben kunne og skulle bidrage til en mere værdifuld fremtid, omend de jo altså ikke var ganske enige om værdierne.

Grønbech og Weber

Grønbechs ældre samtidige, Max Weber, *tvivlede*, hvor Grønbech *troede*, og forholdet mellem videnskab og værdier – eller religionsvidenskab og religion – kom hos ham til debat på en ganske anderledes radikal måde. For så vidt ligner Grønbech og Weber hinanden i deres opgør med udviklinger i europæisk kultur, i deres syn på religion som en afgørende faktor i udviklingen, i deres forståelse af religion som de »...sidste og højeste værdiopfattelser, som vi forankrer vor tilværelses mening i...«,⁵ for nu at bruge en formulering af Weber, og i en tilgang til studiet af religioner og kulturer baseret på *Verstehen*, forståelse.⁶ Grønbech har mig bekendt ikke været opmærksom på Weber, og lighederne mellem dem skyldes næppe nogen direkte påvirkning, men snarere at de arbejdede ud fra fælles forudsætninger. I karakteriseringen af religionsvidenskabens midler og opgaver skilles vejene imidlertid, og i synet på teori og metode adskiller Weber sig radikalt fra Grønbech.

Weber var en stærkt polemisk og lidenskabelig debattør i stridighederne om metode og politik inden for tysk samfundsvidenskab. Grønbech brød sig ikke om metodediskussioner; i 1922-kronikken glæder han sig over, at religionshistorien ikke er tynget af lærebøger i teorier og metoder, at religionshistorien er en ung videnskab, hvor den enkelte må »...dukke ned i tingen selv og leve sig frem til forståelse«. Formuleringen er typisk;⁷ Grønbech anskuer sin vej til forståelse som en selv-fortabelse: han må »...afklæde sig sin menneskelighed og iføre sig en anden«,⁸ eller som selvhengivelse:

Man må lægge sig selv ind i et menneske for at få et andet menneske ud. Vi lever kun ved at give os hen, det har jo også Herder lært, ved at optage og give liv. Så bliver det ikke et geometrisk spørgsmål hvor sjælen ender, men et levende problem hvor hans sfære skærer min og andre menneskers. Det er den højeste, ja den eneste objektivitet.⁹

Selvhengivelse og selvfortabelse lå både metodologisk og i alle mulige andre henseender Weber fjernt. Han var en handlingens mand, omend paradoksalt nok handlingslammet det meste af sit liv.

Max Weber

Max Weber blev uddannet inden for jura tillige med økonomi, historie og filosofi.¹⁰ I begyndelsen af 1890'erne gennemførte han en stor undersøgelse af de øst-elbiske landarbejderes livsvilkår. Undersøgelsen berørte politisk følsomme emner som den nationale sikkerhed i Tysklands østlige grænseområder, proletariseringen af landarbejderne og den massive indvandring af polakker samt de preussiske junkeres økonomiske interesser i området. Webers konklusioner var skarpe og kontroversielle, men undersøgelsens faglige kvalitet vandt almindelig anerkendelse. I 1894 blev Weber udnævnt til et professorat i økonomi i Freiburg og kort efter til en tilsvarende stilling i Heidelberg.

Et voldsomt nervøst sammenbrud i efteråret 1897 betød en årelang afbrydelse i Webers arbejde. Han måtte opgive sin lærestol og give afkald på muligheden for en karriere i aktiv politik, men genvandt dog i begyndelsen af århundredet langsomt arbejdsevnen. I 1904 kom han i redaktionen af tidsskriftet *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, og det blev indledning til en omfattende videnskabelig produktion. Centralt i produktionen står de religionssociologiske skrifter, der indledes med *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905) og paradoksalt nok afsluttes med en indledning – »Vorbemerkung« – til den samlede udgave af hans religionssociologiske skrifter (1920), og det er først her i »Vorbemerkung«, Weber samler sine overvejelser over rationalitet. »Den protestantiske etik« udkom i *Archiv* omtrent samtidig med Webers redaktionelle programartikel om »'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis« (1904). Her såvel som i en række senere videnskabsteoretiske artikler drøftes spørgsmål om videnskabernes værdifrihed, om subjektivitet og objektivitet,

Fryd og hverdag

og om den særlige type begreber, som Weber mente var nødvendige i kulturvidenskaberne, nemlig de såkaldte idealtyper.¹¹

Videnskabernes værdifrihed

Redaktionen af et videnskabeligt tidsskrift om økonomi og politik kræver en stillingtagen til forholdet mellem politik og videnskab. Weber afviser fra begyndelsen, at nationaløkonomiens opgave skulle være »...at frembringe værdidomme ud fra en særlig 'økonomisk livsanskuelse'«.

»Som vi straks på forhånd vil slå fast,« skriver han, »må vort tidsskrift som talerør for en empirisk videnskab *principielt afvise* denne opfattelse. For vi er af den opfattelse, at det aldrig kan være en erfaringsvidenskabs opgave at opdage bindende normer og idealer for at kunne aflede praktiske forskrifter af dem.«¹² Værdifrihedskravet får her en for Weber typisk formulering; ret beset er det jo ikke videnskabernes værdifrihed, der her kræves, men at der ikke kan eller må udledes værdidomme af videnskabelige empiriske undersøgelser. Det er værdisiden, ikke videnskabssiden, Weber har omsorg for.

Som argument fremfører Weber, at den videnskabelige undersøgelses sfære og værdisfæren er logisk absolut og fundamentalt forskellige; mellem dem består den »allermest grundlæggende modsætning, nemlig den mellem 'væren' og 'skullen'«.¹³ Skellet betragtes som indlysende og diskuteres ikke.

Umiddelbart kunne man tro, at et krav om videnskabernes værdifrihed sigtede på at holde videnskaben fri af værdisfæren.

Dette krav rejstes også af Weber især i forbindelse med en ret heftig polemik mod forskere, der efter hans mening forsynder sig mod dette krav ved at anvende værdiladede begreber; anvendelsen af »fremskridt« er et godt eksempel. Konkrete formuleringer af værdifrihedskravet med vægten på hensynet til videnskaben er imidlertid ikke så hyppige. Et eksempel findes i Webers indlæg på Verein für Sozialpolitik's kongres i 1909: »...at rode spørgsmål om, hvad der bør gøres sammen med videnskabelige spørgsmål er den rene djævelskab...«¹⁴ men fortsættelsen lyder:

Grunden til, at jeg ved enhver lejlighed så overordentlig skarpt og med et vist pedanteri fra min side vender mig imod en sammenblanding mellem det, der bør være, med det, der er,

er ikke den, at jeg undervurderer spørgsmål om, hvad der bør være, men snarere omvendt, fordi jeg ikke kan udholde, at problemer af verdensrytende betydning, af den største ideelle rækkevidde, i en vis forstand de største problemer, der kan bevæge et menneskehjerte, her gøres til et teknisk-økonomisk produktivitetsspørgsmål og til genstand for en fagdisciplin, som nationaløkonomi er det.¹⁵

Altså selv en ganske markant formulering af kravet om, at videnskaberne skal holdes fri af vurderinger, blegner i sammenligning med den lidenskab, Weber mobiliserer ved formuleringen af kravet om, at værdisfæren skal holdes videnskabsfri. Webers krav om videnskabernes værdifrihed er således nok så meget at forstå som et krav om, at værdierne skal holdes videnskabsfri.¹⁶

Man kunne så tro, at Weber ikke ville *undersøge* værdisfæren videnskabeligt; at han ville *unddrage* værdidomme en videnskabelig diskussion, men det er ikke tilfældet. Tværtimod, han gentager gang på gang, at netop sådanne analyser er kulturvidenskabernes vigtigste opgave. Målsætningers ide-mæssige udspring samt deres historiske baggrund og betydning er det videnskabens opgave at kortlægge; er der fastlagt en målsætning, kan man endvidere videnskabeligt undersøge, om det er muligt at nå målet, hvilke midler, der kan bringes i anvendelse, og endelig hvilke ideer eller verdensbilleder, der kan ligge til grund for målsætningen. Alt dette er opgaver for videnskaben; men det er ifølge Weber ikke en videnskabelig opgave at argumentere for eller imod en målsætning. »En empirisk videnskab er ude af stand til at belære nogen om hvad han *skal*, men bare om hvad han *kan* og – til tider – om hvad han *vil*.«¹⁷

Det sidste er ikke det mindst vigtige. For mange spørgsmåls vedkommende tages målsætningen for givet, f.eks. når det drejer sig om at helbrede sygdomme eller lindre social nød. Men Weber mener, det er vigtigt at implicite værdidomme bliver eksplicite, at vi opdager, at ved at sige ja til én målsætning siger vi nej til en anden. Skarpt og kontroversielt formulerede synspunkter kan afklare og synliggøre skjulte værdidomme og overvinde den magelige modvilje mod at tage selvstændigt stilling og vedgå egne vurderinger. »Det er karakteristisk for et politisk problem ... at der kan og *skal* være *strid* om selve den normgivende værdimålestok, fordi problemet berører de almene spørgsmål om, hvad *kultur* er.«¹⁸

Fryd og hverdag

Subjektivitet og objektivitet – Værdiforbindelse

Kravet om videnskabernes værdifrihed er ikke en bandlysning af værdier fra det videnskabelige arbejde. I samfunds- og kulturvidenskaben indgår verdensbilleder, holdninger og vurderinger som væsentlige og uomgængelige elementer i materialet; på forskerniveau må forskerens egne vurderinger ikke snige sig ind i arbejdet, *men* også på forskerniveau indgår værdielementer – uomgængeligt. Det taler Weber om som en værdiforbindelse.

Ingen videnskab er forudsætningsfri; reglerne for logik og metode skal følges, og forskeren skal ville sandheden. »Men derudover forudsættes det, at det, som findes ved videnskabeligt arbejde, er *vigtigt* i betydningen 'værd at vide'. Og der ligger tydeligvis alle vore problemer«, siger Weber, »For denne forudsætning kan ikke på sin side bevises med videnskabelige midler.«¹⁹

Weber kaldte i forlængelse af den tyske filosof Heinrich Rickert forbindelsen mellem synspunkt og materiale for en værdiforbindelse, en »Wert-beziehung«, og skriver forklarende:

Sikkert nok: Uden forskerens værdiopfattelser ville der ikke findes noget princip for stofvalget og ingen meningsfuld erkendelse af det individuelt virkelige. Og ligesom enhver bestræbelse på at erkende den *individuelle* virkelighed er slet og ret meningsløs, hvis forskeren ikke *tror* på *betydningen* af visse kulturelle fænomener, således vil hans personlige trosretning – værdiernes farvebrydning i hans sjæls spejl – blive retningsgivende for hans arbejde. Og de værdier, den videnskabelige ånd sætter sin forskningsgenstand i relation til, vil blive i stand til at bestemme en hel epokes »opfattelse«, dvs. at blive afgørende ikke bare for det, der skal gælde for »værdifuldt«, men også for det ved fænomenerne, som skal gælde for betydningsfuldt eller betydningsløst, »vigtigt« eller »uvigtigt«. ²⁰

At værdiforbindelserne ikke ligger – og ikke bør ligge – fast, betyder, at videnskaben aldrig kan opbygge et endeligt system af teorier og termer. Heller ikke kan man nogensinde blive færdig med et materiale, for som tiderne skifter, vil man anskue det under skiftende synsvinkler:

Men ét følger ganske rigtigt af dette: Det meningsløse i den tanke, som undertiden behersker selv vort fags historikere, nemlig at det – omend aldrig så fjerne – mål for kulturvidenskaberne kunne være at danne et lukket system af begreber, som kunne sammenfatte virkeligheden i en i en eller anden forstand *endegyldig* inddeling, og som virkeligheden igen lod sig aflede af. Uden ende flyder strømmen af umådelige hændelser imod evig-

heden. De kulturelle problemer, som bevæger menneskene, fremstår stadig i nye og forskellige former, og flydende bliver dermed omkredsen af det ved den stadig lige uendelige strøm af individuelle hændelser, som får mening og betydning for os – som bliver til »historisk individ«. Kulturen bliver betragtet og videnskabeligt begrebet ud fra skiftende videnskabelige sammenhænge. Kulturvidenskabernes udgangspunkter vil dermed fortsat være foranderlige også i den grænseløse fremtid, så længe en kinesisk stivnen af åndslivet ikke vænner menneskene af med at stille stadig nye spørgsmål til det stadig lige uudømmelige liv.²¹

Webers krav til en videnskabelig fremstilling er, at den skal være objektiv – og Weber ynder at sætte objektiv i anførselstegn – i den forstand, at den ikke må farves af forskerens personlige vurderinger, at værdiforbindelsen skal fastlægges, dvs. at der klart og utvetydigt må redegøres for de synspunkter, der ligger til grund for fremstillingen, og endelig at resultaterne skal være empirisk gyldige.²² Webers bidrag til at opfylde disse krav er idealtypen-begrebet.

Idealtypen

Idealtypen karakteriseres om og om igen med et sæt af næsten ens termer. Idealtypen er ikke en afbildning af virkeligheden; idealtypen er, fremhæves det, en konstruktion; denne konstruktion er énsidig; »...dens betydning består i at være et rent *ideelt grænsebegreb*, som virkeligheden *måles med* i den hensigt at tydeliggøre bestemte betydningsfulde empirisk foreliggende forhold, og som den empiriske virkelighed *sammenlignes med*.«²³ I idealtypen intensiveres bestemte sider af virkeligheden, der sker en »gedankliche Steigerung«,²⁴ og dermed anskueliggøres eller tydeliggøres den side, som falder ind under forskerens synsvinkel.

Man kan f.eks. tage begreberne »kirke« og »sekt«. De lader sig rent klassificerende opløse i komplekser af kendetegn, hvorved ikke bare grænsen mellem de to, men også begrebsindholdet selv altid må forblive flydende. Men hvis jeg vil gribe »sektens« begreb *genetisk* – f.eks. i relation til visse kulturelt vigtige virkninger af »sektånden« i den moderne kultur – bliver bestemte kendetegn ved begge begreber *væsentlige*, fordi de står i en adækvat kausalforbindelse med disse virkninger. Men dermed bliver begreberne samtidig *idealtypiske*, det vil sige: I den empiriske virkelighed repræsenteres de ikke, eller kun i isolerede tilfælde, i fuld begrebsmæssig *renhed*.²⁵

Fryd og hverdag

Ensidigheden og uvirkeligheden tilfører fremstillingen et systematisk element. Hvad der derimod ikke må indeholdes i idealtypen, er vurderinger eller idealer. Det forbilledlige må holdes væk fra idealtypen, som kun i logisk forstand er ideel. Kun således kan forskellen mellem det empiriske niveau, det teoretiske niveau og det vurderende fastholdes. Specielt når man har at gøre med undersøgelser af ideer, verdensbilleder og holdninger – altså med religion – kan sammenblandinger blive farlige. »Intet er ... farligere«, siger Weber,

end den *sammenblanding* af teori og historie, som stammer fra naturalistiske fordomme – hvad enten sammenblandingen består i, at man tror man har fikseret den historiske virkeligheds »egentlige« indhold, dens »væsen« gennem disse teoretiske begreber, eller at man benytter dem som en Prokrustes-seng, som historien skal tvinges ind i – eller at man til og med hypotiserer »ideerne« som en »egentlig« virkelighed, som står bag fænomenens flugt og virker i historien som reelle »kræfter«.²⁶

Weber giver som eksempel »kristendommens væsen«. Sagen kompliceres yderligere, fortsætter han, hvis »kristendommens væsen« – som det ofte vil ske – »...indeholder det som kristendommen efter fremstillernes mening skal være, det ved kristendommen som er det 'væsentlige' for ham, fordi det er det, som er af varig værdi.«²⁷ Og Weber kommenterer:

Det drejer sig her *ikke* længere om den rent teoretiske proces at sætte det empiriske i *relation* til værdier, men om *værdidomme* som bliver optaget i »begrebet« om kristendommen. Fordi idealtypen her gør krav på empirisk *gyldighed*, bliver den til en vurderende *fortolkning* af kristendommen: den empiriske videnskabs område er forladt, og det, som foreligger, er en personlig bekendelse, *ikke* en idealtypisk *begrebsdannelse*.²⁸

Idealtypen skal på den ene side fastholde, at videnskabelige begreber er konstruktioner, udformet med henblik på at synliggøre de ud fra forfatterens mening væsentlige sammenhænge og relationer. På den anden side skal det sikre, at forskellen mellem den nødvendige værdiforbindelse og de utilstedelige vurderinger opretholdes. I et brev til Rickert skriver Weber: »Deres tilslutning til tanken om 'idealtypen' glæder mig meget. I virkeligheden anser jeg en sådan kategori for nødvendig for at kunne skelne mellem domme, der er 'vurderende', og domme, der etablerer 'værdiforbindelse'.«²⁹ Idealtypen skal skabe en stærkere bevidsthed om de forudsætninger, der

arbejdes efter, og dermed en kritisk distance til egne vurderinger, og nødvendigheden skyldes, at det, som Weber siger, ofte er en »...hårfin linie, der skiller videnskab og tro...«³⁰ Idealtypen skal med andre ord være en hjælp for forskeren til at holde sig vågen og opmærksom over for forpligtelsen til ikke at bruge det videnskabelige arbejde til at promovere egne vurderinger,³¹ og vågen og opmærksom over for forpligtelsen til at gøre sig klart, hvad i hans materiale, det er værd at vide noget om; for det bestemmer forskeren, ikke materialet.

Jeg vil forsøge at konkretisere de abstrakte overvejelser med et eksempel, nemlig idealtypen »charisma«, og dermed også flygtigt berøre ændringen i Webers brug af idealtipe-begreber. I Webers tidlige produktion er idealtipe-konstruktionen middel til at gennemføre analyser af historiske sammenhænge, men fra omkring 1913 bliver Weber optaget af meget generelle idealtyper, og konstruktionen af idealtyper antager karakter af mål i sig selv. Der sker en vægtforskydning i Webers interesser fra historie til sociologi.

Charisma³²

Weber anvender charisma om *ausseralltägliche Kräfte*; både mennesker og ting kan have charisma, men Weber interesserer sig næsten udelukkende for mennesker, som anses for at have guddommelige eller *ausseralltägliche* kræfter.

Charisma-begrebet overtog Weber fra teologien, hvor man havde anvendt charisma til at skelne mellem den ældste kristne organisering omkring dem, der havde – eller ansås for at have – særlige nådegaver fra gud, og den senere institutionalisering med ansatte, der styrede i kraft af deres embede. I sin brug af charisma-begrebet går Weber ud over den ekklesiologiske og teologiske sammenhæng og betragter udviklingen fra charisma til institution som en generel proces. Generaliseringen sker i to tempi, først som led i de universalhistoriske anlagte undersøgelser, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, dernæst som led i Webers forsøg på at etablere et abstrakt sociologisk begrebsapparat.³³

I sin oprindelige form er religiøs handlen relativ rationel, skriver Weber, og formuleringen viser, at her befinder vi os i det universalhistoriske perspektiv. Religionen er ikke udsondret fra hverdagslivet, men der skelnes

Fryd og hverdag

mellem mere eller mindre dagligdags kræfter, og for de *ausseralltäglichen Kräfte*, som »orenda«, »mana« og lignende vil Weber overalt anvende charisma.³⁴ I de sammenlignende studier af verdensreligionernes historie følger Weber udviklingslinier, der fører hen imod den særlige form for rationalitet, som præger livsførelsen i moderne vestlige samfund, og han bekræftes i, at den protestantiske etik, specielt i den calvinske udformning, har været en afgørende faktor i udviklingen. Kaldet eller missionen lå for medlemmerne af de protestantiske sekter og for de reformerte kristne ikke på enkelte særligt udvalgte, men på hvert enkelt sektmedlem eller på hver og én af de reformerte mænd og kvinder; og i den reformerte kristendom blev kræfterne ikke rettet mod en anden verden, men direkte mod denne verden. Derved fik den asketiske protestantismes rationelle etik en betydelig gennemslagskraft og blev et vigtigt led i kæden af omstændigheder, der skabte den moderne verden og en livsførelse gennemsyret af en rationalitet af en karakter og et omfang, som har været ukendt i andre kulturer.

Lidt forenklet udtrykt tegner Weber en udviklingslinie fra charisma-åbne til charisma-afvisende samfund. De religiøse kræfter har tabt i troværdighed; der er sket en almindelig *Entzauberung* af verden, og rationalisering og bureaukratisering er taget til. Webers levende interesse for charisma har at gøre med den udvikling.

Den tiltagende rationalisering var en udvikling med uomtvistelig succes, men også en udvikling som Weber anså for skæbnesvanger og truende. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* sætter denne udvikling i historisk perspektiv; i Webers senere skrifter viger den historiske interesse for en mere renlivet sociologisk. I det efterladte manuskript *Wirtschaft und Gesellschaft* finder man et rigt facetteret sociologisk begrebsapparat. Det har som fundament Webers meget omfattende historiske kendskab. Det er indrettet med henblik på at synliggøre de spændinger og problemstillinger, som Weber anså for centrale i sin egen tid, men det er samtidig i sit sigte generelt, dvs. principielt anvendeligt på enhver kultur.

Sociologisk betragtet anskuer Weber charisma og rationalisering som kræfter eller muligheder af mere almen karakter. Vekselvirkningen eller spændingen mellem charisma og rationalisering kan komme til udfoldelse i mange typer af samfund og under forskellige sociale betingelser. Denne tankegang kommer klarest frem i Webers typologi over de tre rene former

for legitimering af herredømme: det rationalt bestemte, det traditionsbestemte og det charismatiske.

Kernen i Webers charisma-begreb er forestillingen om mennesker med *ausseralltägliche Kräfte*. I de historiske analyser afdækkes denne forestilling som en betydningsfuld faktor i den historiske udvikling. I sociologien indgår charisma i et begrebsapparat, som er etableret med henblik på at analysere og synliggøre den gennemgribende rationalisering af livsområderne i den moderne verden. I præcis dette »med henblik på« ligger værdiforbindelsen, men også problemet; har der måske alligevel – trods Webers forsikringer – indsneget sig en vurdering af det ønskelige i charismatiske gennembrud. Det har man diskuteret en del, og om ikke andet viser diskussionerne, hvor vanskeligt det i praksis er at skille vurdering fra værdiforbindelse.

I brugen af charisma-begrebet hos Webers efterfølgere accentueres vanskelighederne, idet efterfølgerne på næsten forbilledlig måde demonstrerer de problemer ved sådanne begrebsdannelser, som Weber advarede imod: det gælder den dagligdags psykologiserende anvendelse af charisma om en særlig kraft eller evne, en næsten magisk forklaring på enhver succes, og det gælder faktisk også den mere nøgterne klassificerende eller fænomenologiske anvendelse af charisma, hvor begrebsbestemmelsen anvendes som en checkliste til at konstatere, om en leder er charismatisk eller ikke.³⁵ Fælles for den psykologiserende brug af charisma og for den fænomenologiske anvendelse er, at charisma behandles som en sag for sig. I charisma som selvstændig kategori er der ikke megen dynamik, specielt ikke når begrebet bruges til at usynliggøre i stedet for at synliggøre de spændingsfyldte relationer mellem leder og tilhængere, mellem guddommeligt og menneskeligt, og mellem det konsoliderende og det nyskabende. Mod disse udglidninger må det understreges, at det analytiske potentiale i Webers charisma-forståelse ligger i at afdække spændingerne og undersøge de processer, der har charisma som impuls. Den analytiske gevinst i Webers charisma-begreb har med andre ord med værdiforbindelsen at gøre; charisma-begrebet skærper opmærksomheden over for *veralltäglichen*-processerne. Og det var netop, hvad der lå Weber på sinde.³⁶

Fryd og hverdag

Webers syn på videnskab

Den moderne verden er et produkt af *veralltäglichen*-processerne. »I dag er det religiøs 'hverdag'«,³⁷ men denne den moderne verdens gudløshed er svær at leve med. Derfor lyder der krav til videnskaben og dens udøvere om at give livet mening og mennesker en livsanskuelse. Videnskabens kald er at modstå fristelsen til at give efter for disse kravmeldinger. »Kateder-profeter«, der docerer livsanskuelse i stedet for saglighed, har Weber ikke meget tilovers for, og han håner den letfærdige afsøgning af religionernes verden efter nye eller rettere gamle værdier:

...endnu er der aldrig opstået nogen ny profeti på den måde (og jeg gentager med vilje dette billede, som har stødt mange), at nogle moderne intellektuelle har trang til at møblere deres sjæl med garanteret ægte, gamle ting og så kommer på, at religionen, som de nu engang ikke har, hører med. Som erstatning leger de med at pynte et slags huskapel med helgenbilleder fra alverdens lande, eller de skaffer sig et surrogat i alskens oplevelser, som de tilskriver mystiske åbenbarings højhed, og som de så går ud og handler med – på bogmarkedet. Det er ganske enkelt svindel eller selvbedrag.³⁸

»At videnskaben i dag er et fagmæssigt drevet erhverv i selvbesindelsens og sagkundskabens tjeneste, og ingen nådegave fra seere og profeter, som skænker hellige åbenbaringer...«,³⁹ hænger uløseligt sammen med den historiske situation, skriver Weber. På denne baggrund er det videnskabens opgave at give kundskaber og metoder for tænkningen. Når det gælder spørgsmål om livsanskuelser, har videnskaben for det første den opgave at opdrage til »...at anerkende ubehagelige kendsgerninger...«⁴⁰ og endvidere den opgave at skabe klarhed om midlerne til at nå en bestemt målsætning og de omkostninger, der følger med. Men videnskaben kan mere ifølge Weber, den kan skabe ansvarsfølelse:

Og først nu kommer vi til det sidste og yderste videnskaben kan udføre i klarhedens tjeneste og samtidig også til videnskabens grænser: vi kan – og skal – også sige Dem: det og det praktiske standpunkt kan med indre konsekvens, og altså: ærlighed, ifølge sin *mening* føres tilbage til den og den verdensanskuelsesmæssige grundindstilling – det kan være til en eller måske flere forskellige, – men ikke til de og de andre. I tjener, billedligt talt, denne gud og *krænker hine andre*, hvis I bestemmer jer for dette standpunkt. For at være tro mod jer selv kommer I nødvendigvis til disse yderste *konsekvenser*, som har deres indre mening. I det mindste kan dette gøres i princippet,⁴¹

tilføjer Weber og vedgår dermed, at det i praksis kan være noget vanskeligt. Det er det også, fordi grænsen til værdisfæren her synes at give efter for den tilgrundliggende forestilling om en autonom personlighed, hvis livsanskuelse skal være konsekvent og entydig.

Webers mest lidenskabelige afvisning af videnskabens muligheder for at være rettesnor for livsførelsen i en moderne gudløs verden lyder:

Det er principielt umuligt og meningsløst, fordi de forskellige værdiordener i verden står i uløselig indbyrdes strid... Hvordan man skal skelne »videnskabeligt« mellem *værdien* af fransk og tysk kultur, ved jeg ikke. Her kæmper jo også forskellige guder med hverandre, og det for al tid. Det er som i den gamle verden, før den havde mistet sine guder og dæmoner, bare i en anden forstand: ligesom helleneren først ofrede til Afrodite og så til Apollon, og især ligesom hver og en ofrede til sin bys guder, er det den dag i dag, bare uden trolddommen og afklædt den mytiske, men ægte og sande billedkraft. Og over disse guder og i deres strid råder skæbnen, men ingen »videnskab«. Forstås kan kun, *hvad* det guddommelige er for den ene og for den anden, eller i den ene og i den anden værdiform... Men i dag er det religiøs »hverdag«. De gamle guder stiger op af deres grave, trolddommen er gået af dem, de kommer som upersonlige magter, de prøver at få vort liv i deres vold og begynder påny deres evige indbyrdes strid. Men det, som falder så tungt for det moderne menneske og aller tungest for den unge slægt, er at tåle en sådan *hverdag*. Al jagt efter »oplevelse« skyldes denne svaghed. For svaghed er det: ikke at kunne se tidens skæbne i dens alvorlige ansigt.⁴²

Bevægelsen fra »fryd« til »hverdag« er bevægelsen fra »religion« til »religionsvidenskab«. Det ville være fristende efter så megen alvorstung »hverdag« her til slut at vende hengivent tilbage til Grønbechs letsindige »fryd«. Nu er det jo imidlertid Webers opbyggelige pointe, at sådanne fristelser skal man modstå – så det vil jeg gøre her.

Noter

1. Artiklen er et foredrag holdt ved et seminar den 27.–28. oktober 1994 på Aarhus Universitet om forholdet mellem filosofi og religion. Foredragsformen er bibeholdt og de fleste citater derfor på dansk, dog med den originale tekst i noterne. I noterne henvises tillige til de norske oversættelser i Weber 1975 og Weber 1936, som jeg i hovedsagen følger.
2. »...to expose the remains of crude old culture which have passed into harmful superstition, and to mark these out for destruction. ... Thus, active at once in aiding progress

Fryd og hverdag

and in removing hindrance, the science of culture is essentially a reformer's science.«
Tylor 1958, Vol. 2, 538-539.

3. »...a powerful instrument to expedite progress if it lays bare certain weak spots in the foundations on which modern society is built – if it shews that much which we are wont to regard as solid rests on the sands of superstition rather than on the rock of nature. It is indeed a melancholy and in some respects thankless task to strike at the foundations of beliefs in which, as in a strong tower, the hopes and aspirations of humanity through long ages have sought a refuge from the storms and stress of life. Yet sooner or later it is inevitable that the battery of the comparative method should breach these venerable walls, mantled over with ivy and mosses and wild flowers of a thousand tender and sacred associations. At present we are only dragging the guns into position: they have hardly yet begun to speak.« Frazer 1966, xxv-xxvi.
4. Om Frazers ambivalens i forordet til anden udgave af *The Golden Bough* og specielt til dette afsnit, se Ackermann 1990, 164 ff.; Fraser 1990, 12.
5. »...letzter und höchster Wertideen, an denen wir den Sinn unseres Daseins verankern...« Weber 1988, 213; Weber 1975, 219.
6. Lighederne skal ikke skjule markante forskelle. Som fremhævet af Erik Sand ved foredraget er Grønbech filolog; Grønbechs forståelse hviler på filologisk arbejde, Webers på sociologisk.
7. Se Prytz-Johansen 1987 om Grønbechs metode og hans helhedssyn på religion; se endvidere Bilde 1988, hvor den bredere religionsvidenskabelige sammenhæng inddrages med navne som Bultmann og Gadamer.
8. Grønbech 1909, 19; Prytz-Johansen 1987, 85.
9. Grønbech 1934, 236; Prytz-Johansen 1987, 85.
10. Om Webers liv og værker se Bendix 1977 og Weber 1989.
11. Litteraturen er omfattende; jeg har især støttet mig til Bruun 1972; Bruun 1970 er en kort og koncis indføring på dansk; se også Roth & Schluchter 1979; Turner & Factor 1984; Lassman & Velody 1989.
12. »...dass die Nationalökonomie *Werturteile* aus einer spezifisch 'wirtschaftlichen Weltanschauung' heraus produziere und zu produzieren habe. – Unsere Zeitschrift als Vertreterin einer empirischen Fachdisziplin muss, wie wir gleich vorweg feststellen wollen, diese Ansicht *grundsätzlich ablehnen*, denn wir sind der Meinung, dass es niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein kann, bindende Normen und Ideale zu ermitteln, um daraus für die Praxis Rezepte ableiten zu können.« Weber 1988, 149; Weber 1975, 162.
13. »...allerelementarsten Gegensatz: den zwischen 'Sein' und 'Sollen'...« Bruun 1972, 23; Weber 1988, 127 note 1.
14. »...das Hineinmengen eines Seinsollens in wissenschaftliche Fragen ist eine Sache des Teufels...« Weber 1988a, 417; Bruun 1972, 22.
15. »Der Grund, weshalb ich so ausserordentlich scharf bei jeder Gelegenheit, mit einer gewissen Pedanterie meinetwegen, mich wende gegen die Verquickung des Seinsollens

mit dem Seienden, ist nicht der, dass ich die Fragen des Sollens unterschätze, sondern gerade umgekehrt: weil ich es nicht ertragen kann, wenn Probleme von weltbewegender Bedeutung, von grösster ideeller Tragweite, in gewissem Sinne höchste Probleme, die eine Menschenbrust bewegen können, hier in eine technisch-ökonomische 'Produktivitäts'-Frage verwandelt und zu einem Gegenstand der Diskussion einer *Fachdisziplin*, wie es die Nationalökonomie ist, gemacht werden.« Weber 1988a, 419; Bruun 1970, 4-5.

16. Bruun 1970, 4.
17. »Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er *soll*, sondern nur, was er *kann* und – unter Umständen – was er *will*.« Weber 1988, 151; Weber 1975, 164.
18. »Das Kennzeichen des sozial *politischen* Charakters eines Problems ist es ja geradezu ... dass um die regulativen Wertmassstäbe selbst *gestritten* werden kann und *muss*, weil das Problem in die Region der allgemeinen *Kulturfragen* hineinragt.« Weber 1988, 153; Weber 1975, 166.
19. »Vorausgesetzt ist aber ferner: dass das, was bei wissenschaftlicher Arbeit herauskommt, *wichtig* im Sinn von 'wissenswert' sei. Und da stecken nun offenbar alle unsere Probleme darin. Denn diese Voraussetzung ist nicht wieder ihrerseits mit den Mitteln der Wissenschaft beweisbar.« Weber 1988, 599; Weber 1936, 45.
20. »Gewiss: ohne Wertideen des Forschers gäbe es kein Prinzip der Stoffauswahl und keine sinnvolle Erkenntnis des individuell Wirklichen, und wie ohne den *Glauben* des Forschers an die *Bedeutung* irgendwelcher Kulturinhalte jede Arbeit an der Erkenntnis der *individuellen* Wirklichkeit schlechthin sinnlos ist, so wird die Richtung seines persönlichen Glaubens, die Farbenbrechung der Werte im Spiegel seiner Seele, seiner Arbeit die Richtung weisen. Und die Werte, auf welche der wissenschaftliche Genius die Objekte seiner Forschung bezieht, werden die 'Auffassung' einer ganzen Epoche zu bestimmen, d. h. entscheidend zu sein vermögen: nicht nur für das, was als 'wertvoll', sondern auch für das, was als bedeutsam oder bedeutungslos, als 'wichtig' und 'unwichtig' an den Erscheinungen gilt.« Weber 1988, 182; Weber 1975, 191.
21. »Aber allerdings folgt daraus eins: die Sinnlosigkeit des selbst die Historiker unseres Faches gelegentlich beherrschenden Gedankens, dass es das, wenn auch noch so ferne, Ziel der Kulturwissenschaften sein könne, ein geschlossenes System von Begriffen zu bilden, in dem die Wirklichkeit in einer in irgendeinem Sinne *endgültigen* Gliederung zusammengefasst und aus dem heraus sie dann wieder deduziert werden könnte. Endlos wälzt sich der Strom des unermesslichen Geschehens der Ewigkeit entgegen. Immer neu und anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme, welche die Menschen bewegen, flüssig bleibt, damit der Umkreis dessen, was aus jenem stets gleich unendlichen Strom des Individuellen Sinn und Bedeutung für uns erhält, 'historisches Individuum' wird. Es wechseln die Gedankenzusammenhänge, unter denen es betrachtet und wissenschaftlich erfasst wird. Die Ausgangspunkte der Kulturwissenschaften bleiben damit wandelbar in die grenzenlose Zukunft hinein, solange nicht chinesische Erstarrung des

Fryd og hverdag

- Geisteslebens die Menschheit entwöhnt, neue Fragen an das immer gleich unerschöpfliche Leben zu stellen.« Weber 1988, 184; Weber 1975, 193-194.
22. »Denn wissenschaftliche Wahrheit ist nur, was für alle gelten *will*, die Wahrheit *wollen*.« Weber 1988, 184. Der søges en intersubjektiv sandhed, som »...auch für den Chinesen die Geltung einer denkenden Ordnung der empirischen Wirklichkeit beansprucht.« Weber 1988, 156.
23. »Er ist ein Gedankenbild ... welches die Bedeutung eines rein idealen *Grenzbegriffes* hat, an welchem die Wirklichkeit zur Verdeutlichung bestimmter bedeutsamer Bestandteile ihres empirischen Gehaltes *gemessen*, mit dem sie *verglichen* wird.« Weber 1988, 194; Weber 1975, 202.
24. Weber 1988, 190.
25. »Man nehme etwa die Begriffe: 'Kirche' und 'Sekte'. Sie lassen sich rein klassifizierend in Merkmalskomplexe auflösen, wobei dann nicht nur die Grenze zwischen beiden, sondern auch der Begriffsinhalt stets flüssig bleiben muss. Will ich aber den Begriff der 'Sekte' *genetisch*, z. B. in bezug auf gewisse wichtige Kulturbedeutungen, die der 'Sektengeist' für die moderne Kultur gehabt hat, erfassen, so werden bestimmte Merkmale beider *wesentlich*, weil sie in adäquater ursächlicher Beziehung zu jenen Wirkungen stehen. Die Begriffe werden aber alsdann zugleich *idealtypisch*, d. h. in voller begrifflicher *Reinheit* sind sie nicht oder nur vereinzelt vertreten.« Weber 1988, 194-195; Weber 1975, 203.
26. »Nichts aber ist allerdings gefährlicher als die, naturalistischen Vorurteilen entstammende, *Vermischung* von Theorie und Geschichte, sei es in der Form, dass man glaubt, in jenen theoretischen Begriffsbildern den 'eigentlichen' Gehalt, das 'Wesen' der geschichtlichen Wirklichkeit fixiert zu haben, oder dass man sie als ein Prokrustesbett benutzt, in welches die Geschichte hineingezwängt werden soll, oder dass man gar die 'Ideen' als eine hinter der Flucht der Erscheinungen stehende 'eigentliche' Wirklichkeit, als reale 'Kräfte' hypostasiert, die sich in der Geschichte auswirkten.« Weber 1988, 195; Weber 1975, 203-204.
27. »...*vorbildliche* Typen, welche – in unserem Beispiel – das enthalten, was das Christentum nach der Ansicht des Darstellers sein *soll*, was an ihm das *für ihn* 'Wesentliche', *weil dauernd Wertvolle* ist.« Weber 1988, 199; Weber 1975, 206.
28. »Es handelt sich hier *nicht* mehr um den rein theoretischen Vorgang der *Beziehung* des Empirischen auf Werte, sondern um *Werturteile*, welche in den »Begriff« des Christentums aufgenommen sind. *Weil* hier der Idealtypus empirische *Geltung* beansprucht, ragt er in die Region der wertenden *Deutung* des Christentums hinein: der Boden der Erfahrungswissenschaft ist verlassen; es liegt ein persönliches Bekenntnis vor, *nicht* eine ideal-typische *Begriffsbildung*.« Weber 1988, 199; Weber 1975, 207.
29. »Ihre Zustimmung zu dem Gedanken des 'Idealtypus' erfreut mich sehr. In der That halte ich eine ähnliche Kategorie für notwendig, um 'werthendes' und 'werthbeziehendes' Urteil scheiden zu können.« Citeret efter brev fra 14. juni 1904. Mommsen 1974, 8-9.

30. »...haarfeine Linie, welche Wissenschaft und Glauben scheidet...« Weber 1988, 212; Weber 1975, 218. Se Löwith, 1989.
31. Weber er sig fuldt bevidst, at skellet er vanskeligt, måske endda umuligt: »Nicht disskieren möchte ich ferner, ob die Scheidung von empirischer Feststellung und praktischer Wertung »schwierig« sei. Sie ist es. Wir alle, der unterzeichnete Vertreter dieser Forderung ebenso wie andere, verstossen immer wieder einmal dagegen. Aber wenigstens die Anhänger der sogenannten *ethischen* Nationalökonomie könnten wissen: dass auch das Sittengesetz unerfüllbar ist, dennoch aber als »aufgegeben« gilt. Und ein Ge-wissensforschung könnte vielleicht zeigen, dass die Erfüllung des Postulats vor allem deshalb schwierig ist, weil wir es uns ungern *versagen*, auch das so interessante Gebiet der Wertungen, zumal mit der so anregenden 'persönlichen Note', zu betreten.« Weber 1988, 497-498.
32. For en mere udførlig fremstilling, se Tybjerg 1993.
33. Om Webers politiske engagement, om bevægelsen i hans produktion fra universal-historiske til samfundsvidenskabelige studier og om charisma, se Mommsen 1974; Mommsen, 1984; Mommsen 1989; Roth & Schluchter 1979; Whimster & Lash 1987; Turner 1992.
34. Weber 1980, 246.
35. Se Worsley 1968; Wilson 1975; Wallis 1993; Barker 1993.
36. Efter foredraget rejste Ole Riis spørgsmålet om den senere debat om værdifrihed, og Vagn Andersen rejste med udgangspunkt i kombinationen af det charismatiske leder-skab og decisionisme spørgsmålet om nazismens indflydelse på den nyere receptions-historie. Begge disse diskussioner har jeg ladet ligge, ikke fordi jeg anser dem for uvæsentlige, men tværtimod fordi de er så væsentlige og tillige så komplicerede, at de hver for sig ville kræve mere plads, end der her er til rådighed. Se dog Stephen P. Turner & Regis A. Factor 1984.
37. »Heute aber ist es religiöser 'Alltag'.« Weber 1988, 605; Weber 1936, 52. Se også Lassman & Velody 1989.
38. »Noch nie ist aber eine neue Prophetie dadurch entstanden (ich wiederhole dieses Bild, das manchen anstössig gewesen ist, hier absichtlich), dass manche moderne Intellektuelle das Bedürfnis haben, sich in ihrer Seele sozusagen mit garantiert echten, alten Sachen auszumöblieren, und sich dabei dann noch daran erinnern, dass dazu auch die Religion gehört hat, die sie nun einmal nicht haben, für die sie aber eine Art von spie-lerisch mit Heiligenbildchen aus aller Herren Länder möblierter Hauskapelle als Ersatz sich aufputzen oder ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens, denen sie die Würde mystischen Heiligkeitsbesitzes zuschreiben und mit dem sie – auf dem Büchermarkt hausieren gehen. Das ist einfach: Schwindel oder Selbstbetrug.« Weber 1988, 611; Weber 1936, 60-61.
39. »Dass Wissenschaft heute ein *fachlich* betriebener 'Beruf' ist im Dienst der Selbstbe-sonnung und der Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge, und nicht eine Heilsgüter und Offenbarungen spendende Gnadengabe von Sehern [und] Propheten... – das frei-

Fryd og hverdag

lich ist eine unentrinnbare Gegebenheit unserer historischen Situation...« Weber 1988, 609; Weber 1936, 58.

40. »...unbequeme Tatsachen anerkennen...« Weber 1988, 603; Weber 1936, 50.
41. »Und damit erst gelangen wir zu der letzten Leistung, welche die Wissenschaft als solche im Dienste der Klarheit vollbringen kann, und zugleich zu ihren Grenzen: wir können – und sollen – Ihnen auch sagen: die und die praktische Stellungnahme lässt sich mit innerer Konsequenz und also: Ehrlichkeit ihrem *Sinn* nach ableiten aus der und der letzten weltanschauungsmässigen Grundposition – es kann sein, aus nur einer, oder es können vielleicht verschiedene sein –, aber aus den und den anderen nicht. Ihr dient, bildlich geredet, diesem Gott *und kränkt jenen anderen*, wenn Ihr Euch für diese Stellungnahme entschliesst. Denn ihr kommt notwendig zu diesen und diesen letzten inneren sinnhaften *Konsequenzen*, wenn Ihr Euch treu bleibt. Das lässt sich, im Prinzip wenigstens, leisten.« Weber 1988, 608; Weber 1936, 56-57.
42. »Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen. ... Wie man es machen will, 'wissenschaftlich' zu entscheiden zwischen dem *Wert* der französischen und deutschen Kultur, weiss ich nicht. Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiss keine 'Wissenschaft'. Es lässt sich nur verstehen, *was* das Göttliche für die eine und für die andere oder: in der einen und der anderen Ordnung ist. ... Heute aber ist es religiöser 'Alltag'. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem 'Erlebnis' stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können.« Weber 1988, 603-605; Weber 1936, 51-53.

Litteratur

- Ackermann, Robert, *J. G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 (1987).
- Barker, Eileen, James A. Beckford & Karel Dobbelaere, eds., *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Clarendon Press, Oxford 1993.

- Barker, Eileen, »Charismatization: The Social Production of an 'Ethos Propitious to the Mobilization of Sentiments'«, i: Barker et al. 1993, 181-201.
- Bendix, Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Methuen & Co, London 1977 (1959).
- Bilde, Per, »Hvad kan vi lære af Grønbech?«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 13, 1988, 3-29.
- Bruun, H. H., »Max Webers krav om værdifrihed i videnskaben«, *Politica* 2 (6), 1970, 1-12.
- Bruun, H. H., *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Munksgaard, Copenhagen 1972.
- Fraser, Robert, ed., *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, Macmillan, London 1990.
- Frazer, James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (Third Edition), Part 1, Vol. 1, Macmillan, London 1966 (1911).
- Grønbech, Vilhelm, *Vor folkeæt i oldtiden I. Lykkemand og nidding*, T. Branner, København 1909.
- Grønbech, Vilhelm, »Religionshistoriens Midler og Opgaver«, *Nationaltidende Aftenudgave*, 9. og 10. marts 1922.
- Grønbech, Vilhelm, *Mystikere i Europa og Indien IV*, Povl Branner, København 1934.
- Lassman, Peter & Irving Velody, eds., *Max Weber's 'Science as a Vocation'*, Unwin Hyman, London 1989.
- Löwith, Karl, »Max Weber's Position on Science«, i: Lassman & Velody 1989, 138-156.
- Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber and German Politics 1890-1920*, The University of Chicago Press, Chicago 1984 (1959).
- Mommsen, Wolfgang J., *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Basil Blackwell, Oxford 1974.
- Mommsen, Wolfgang J., »Social Conduct and Societal Change«, i: Whimster & Lash 1987, 35-51.
- Mommsen, Wolfgang J., *The Political and Social Theory of Max Weber. Collected Essays*, Polity Press, Cambridge 1989.
- Prytz-Johansen, Jørgen, *Religionshistorikeren Vilhelm Grønbech*, Gyldendal, København 1987.
- Roth, Guenther & Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, University of California Press, Berkeley 1979.
- Turner, Bryan S., *Max Weber: From History to Modernity*, Routledge and Kegan Paul, London 1992.
- Turner, Stephen P. & Regis A. Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, Routledge and Kegan Paul, London 1984.
- Tybjerg, Tove, »Charisma-begrebet hos Max Weber«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 20, 1993, 148-160.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, Harper & Brothers, New York 1958 (1871).

Fryd og hverdag

- Wallis, Roy, »Charisma and Explanation«, i: Barker et al. 1993, 167-179.
- Weber, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Piper, München 1989 (1926).
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I-III, J. C. B. Mohr, Tübingen 1986 (1920).
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1980 (1922).
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1988 (1922).
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1988a (1924).
- Weber, Max, *Videnskap og politikk, to taler*, Aschehoug & co., Oslo 1936.
- Weber, Max, *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, Fremads samfundsvideenskabelige serie, København 1972.
- Weber, Max, *Makt og Byråkrati*, Gyldendal, Oslo 1975.
- Whimster, Sam & Scott Lash, eds., *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin, London 1987.
- Wilson, Bryan, *The Noble Savages: The Primitive Origins of Charisma and Its Contemporary Survival*, Berkeley 1975.
- Worsley, Peter, *The Trumpet Shall Sound: A Study of »Cargo« Cults in Melanesia*, Schocken Books, New York 1968 (1957).

Summary

In the article »Joy and Daily Routine: Religion and the Study of Religion« the Danish historian of religion, Vilhelm Grønbech, is compared and contrasted with his elder contemporary, the German sociologist of religion Max Weber. They both took a critical view of the developments of Western culture; they both emphasized the vital importance of religion to these developments, and they both took a hermeneutical approach to the study of religion. However, they were very different in their methodological attitudes. Unlike Grønbech, Weber devoted considerable effort to reflections on method, and this article is intended as an introduction to these reflections.

Tove Tybjerg

Lektor, mag.art.

Institut for Religionshistorie

Københavns Universitet