

Kurt Jensen

Om at beherske, erobre eller tilpasse sig verden - islam ifølge Max Weber

I

Når beskrivelsen af fremmede og fremmedartede kulturer - hvad enten det drejer sig om andre nationalkulturer eller kulturer, der som den islamiske karakteriseres ved et andet religiøst grundlag - sker gennem fremhævelse af forskelle og modsætninger i forhold til den hjemlige kultur, så kan dette implicere, at der i mødet med den fremmede kultur sker en slags sammenbrud og en overskridelse i forhold til den kendte begebsverden og de gængse orienteringslinjer. Dette sker især, hvis den fremmede kultur ikke bare fremtræder i sin anderledeshed som en diffus utopi i talen om "de ædle vilde" eller lignende, men sammenfattes til en enhed, der kan danne et modbillede og et alternativ (eller hvis den fremmede kultur selv fremstiller sig eller presser sig på som sådan). I fokuseringen på forskellene kan der ligge en oplevelse af angst for det truende fremmede og for den implicerede problematisering af et eget udgangspunkt og en egen identitet; men der kan også ligge en lyst og en længsel ved selve overskridelsen, ved erkendelsen af det kulturelle alternativs mulighed. Begge dele kan trives udmærket side om side. De kulturelle forskelle pointeres således i racismens og nationalismens fjendebilleder og begreber om "folkekarakterer" m.m., sådan som de eksempelvis er under opbygning for tiden i den vestlige verden i forhold til den islamisk prægede kultur. Og forskellene dyrkes også i turismens fascination (og frydefulde gysen) over for det fremmedartede i form af det eksotiske (som flugtmulighed og som selvbekræftelse).

I teoretiske og politiske sammenhænge ser man ofte, at begge tendenser fortrænges - med det resultat at reelle og afgørende kulturelle (etiske og mentalitetsmæssige osv.) kontraster og forskelle underprioriteres og underbelyses. Afklaringen af forskellene forsømmes til fordel for universalistiske principper og begreber, som bl.a. kommer til at præge den samfundsteoretiske begrebsverden. Den sammenfattende og forskelsorienterede karakteristika af en national eller kulturel identitet kommer let til at ligne et traditionelt nationalistisk fjendebillede; derfor kan den blive et tabuområde: den fortrænges i den mellemfolkelige forståelses navn såvel som i den objektive videnskabeligheds navn. Begge pointerer snarere lighederne, de fælles universelle sociale mekanismer, i forhold til hvilke de kulturelle særegenheder blot fremstår som overfladefænomener, som sekundære blokeringer, irrationaliteter eller tilbageståenheder. Et eksempel herpå er Theodor Geigers afvisning i dette nr. af

Slagmark af de "åndrige antiteser, som sentimental-patriotiske kulturpsykologer og historikere er sande mestre i" (*Slagmark* nr. 18, s. 122). I dette perspektiv kommer det eksotiske først og fremmest til at repræsentere en flugt fra både rationaliteten og humaniteten. Og "orientalismen" kan på det grundlag reduceres til en trang til at dyrke og overpointere de eksotiske forskelle, og den kan karakteriseres som en anskuelsesmåde, der fraskriver de undersøgte kulturer menneskekarakter og dermed menneskeværdighed, idet den angiveligt skulle bygge på et postulat om de fremmede befolkningers irrationelle tankegang (hvad enten dette så kommer til udtryk som et fjendebillede eller en romantisering eller en intenderet neutral videnskabelig beskrivelse).

En sådan kritik eller i det mindste en vis forsigtighed på dette område kan forekomme berettiget, når man betænker det traditionelle fjendebillede af homo islamicus' krigeriskhed. Et fjendebillede som aktuelt igen er gangbart, bl.a. i en Glistrups karakteristik af "muhammedanismen" som "bloddryppende, aggressiv hævnstraffende, undertrykkende, totalitær og intolerant aktivistisk udfarende, uforsonlig ildhu". Ikke desto mindre mener jeg, det er en misforståelse, at det problematiske ligger i en fremhævelse af det eksotiske eller af anderledesheden. Det er uomgængeligt for en forståelse af den islamiske kultur at fokusere på forskellene og kontrasterne i forhold til den vestlige kultur; og jeg vil hævde, at det ikke bare er muligt, men også nødvendigt i den forbindelse samtidig at forstå begge kulturer som en enhed og en helhed; det vil med andre ord sige - med en formulering fra Søren Christensens indledning til Herder i dette nr. af *Slagmark* - at det er nødvendigt at tale om forskellige kulturer og ikke blot kulturelle forskelle. Også den vestlige kulturs særegenheder træder først for alvor frem, når den forstås i sin forskellighed fra andre kulturtyper. Desuden er det netop ofte de ikke- eller dårligt forståede forskelle, der producerer fjendebilleder og reducerer fremmede kulturelementer til irrationalitet.

I denne sammenhæng kan Max Webers religionssociologi have relevans og aktualitet, selv om den i detaljen bygger på resultater, der for en dels vedkommende må anses for forældede i dag. For hvad angår helheden, så forekommer det mig netop at være styrken ved Weber, at han i så høj grad er på linje med samtidens forskning (altså i begyndelsen af dette århundrede), der specielt for den tyskes vedkommende i forlængelse af historismen - og med visse kulturellevistiske rødder tilbage til Herder - bestræbte sig på at afdække "væsenet" eller "ånden" bag de forskellige religioner. Det er dette, der afspejler sig i Webers idealtypenbegreb, der tilstræber at give grundlag for perspektiverende synteser og rationelle rekonstruktioner, hvor samtidig forskning tilsyneladende af respekt for det empiriske materiales mangfoldighed ofte er meget mere forsigtig med sådanne "generaliseringer". I Webers religionssociologi udarbejdes der en typologi over de kulturer, der har rødder i de forskellige verdensreligioner, ud fra fundamentale indbyrdes forskelle og under stadig betoning af de elementer, der står i modsætning eller i kontrast til den vestlige eller den eu-

ropæiske kulturudvikling, som ifølge Weber fik en afgørende idealtypisk formulering i protestantismens etik. Dette indebærer selvfølgelig en slags "eurocentristisk" perspektiv, men det er heuristisk, ikke normativt begrundet, og det har ikke nogen principiel teoretisk status. Det vil nok være en illusion at tro, en sådan eurocentrisme kan undgås (for en europæer), selv om der i den ligger klare erkendelsesmæssige begrænsninger (som også gør sig gældende i Webers behandling af islam).

Hvordan ser så Webers billede af islam ud på grundlag af denne tilgangsvinkel? Ja, faktisk lader det sig nok bedst sammenfatte i karakteristikken af Islam som en krigerreligion. Dette skal dog ikke forstås på den måde, at muslimer slet og ret skulle være mere krigeriske end eksempelvis kristne mennesker. I udtrykket krigerreligion søger Weber at sammenfatte centrale etiske og socialt-institutionelle aspekter ved den islamiske mentalitet, livsførelse og samfundsdannelse. Selv om han stort set kun beskæftiger sig med den tidlige udformning af islam, så er det min opfattelse, at det til lige har relevans for en aktuel forståelse af udviklingen i de islamiske samfund.

II

Weber har ikke udarbejdet nogen større selvstændig undersøgelse af islam, sådan som han gjorde for de fleste andre verdensreligioner. Hans syn på islam må derfor rekonstrueres ud fra enkelte kortere tekster og ud fra hans inddragelse af islam som sammenligning og modsætning i forhold til andre religioner.¹ Desuden må det igen pointeres, at det - i overensstemmelse med vægtningen i samtidens orientalisme - er den tidlige islam, Weber beskæftiger sig med, dvs. de første århundreder efter dens opkomst, hvor den fandt sin form og slog igennem som verdensreligion. Senere modifikationer og blandingsformer under påvirkning af bl.a. vestlig imperialisme tages altså ikke i betragtning. Da det imidlertid er min opfattelse, at det interessanteste ved Webers syn på islam ikke så meget består i de enkelte detaljer, som i selve den teoretiske sammenhæng han placerer den i, er det nødvendigt at starte med en mere generel opridsning af nogle af de vigtigste problemstillinger og distinktioner i Webers projekt².

I centrum for Webers undersøgelser står det etiske aspekt ved livsførelsen, og dette ses desuden i relation til sociale og økonomiske sammenhænge. Det etiske betegner den værdiorientering, der knytter sig til de menneskelige handlinger, når disse forstås ikke blot som nytte- eller resultatorienterede, men som bundet i en forpligtelse, der optræder som årsag til handlingen og motiverer handlingen. Weber vender sig altså imod den økonomiske teoris universaliserende reduktion af motivation til nytte.

Stedet, hvor det etiske aspekt historisk er blevet udkrystalliseret, formuleret og begrundet i systematisk form, er religionernes verdensbilleder. Weber nøjes ikke med at behandle religionens indvirkning på økonomien og på hele livsførelsen gennem

etikken, sådan som man måske kan få indtryk af i protestantisme-studiet, men inddrager også klasseinteressers og institutionelle strukturers indflydelse på udformningen og udviklingen af religionerne. De religiøse ideer tillægges imidlertid en selvstændig betydning og lader sig ikke reducere til afledninger af det økonomiske grundlag: "Interesser (materielle og ideelle), ikke ideer, behersker umiddelbart menneskenes handlen. Men: 'verdensbillederne', som skabes gennem 'ideer', har ofte som sporskifttere bestemt de baner, ad hvilke interessernes dynamik bevægede handlingerne. Det afhæng jo af verdensbilledet, 'hvorfra' og 'til hvad' man ville og - ikke at forglemme - kunne blive 'frelst'"³ (At blive 'frelst' kan så evt. henvises til både materielle og ideelle interesser).

Når Weber med udgangspunkt i dette sammenspil mellem ideer og materielle og ideelle interesser udarbejder en typologi over de etiske positioner i verdensreligionerne, så udformer han samtidig en typologi over former for rationalisme eller rationalitet. Rationalitet er hos Weber et meget omfattende og mangetydigt begreb, som jeg ikke her skal forsøge at sammenfatte i en kort definition. Det skal blot nævnes, at de forskellige typer af rationalitet har deres grundlag i forskellig værdiorientering. Et af de vigtigste resultater af Webers religionssociologiske studier er netop, at de leverer en historisering og relativisering af den universaliserende selvfølghed, der klæber ved det gængse vestlige rationalitetsbegreb, og demonstrerer, at det er udviklet på et specifikt etisk grundlag.

Skabelsen af religionernes verdensbilleder sker gennem en omfattende rationaliseringsproces, hvor rationaliseringen kan ske i vidt forskellige retninger repræsenterende forskellige former for konsekvens- og konsistensorienterede syntetiseringer og systematiseringer af samspillet mellem ideer og interesser. Denne proces resulterer ikke i en kaotisk mangfoldighed, men sammenfatter sig i nogle få dominerende enheder i form af verdensreligionerne, som grundlægger forskellige fundamentale etiske positioner. Selve feltet for den religiøse dimension dannes gennem en slags symbolsk fordobling af den menneskelige virkelighed, så der dannes en "bagvedliggende" verden af sjæle, guder, dæmoner, ånder m.m., som menneskene forholder sig til gennem religiøs handlen. Vi skal ikke her fortabe os i Webers teorier om grundlaget og drivkraften for denne religiøse dobbeltverden, blot markere, at den i første omgang antager karakter af magiske relationer: tabuer, trolddom, riter. De egentligt religiøse relationer udvikler sig ved en rationel gennearbejdning af denne "magiske tryllekreds" og dens gudeverden via abstraherings- og systematiseringsprocesser, der enten supplerer eller erstatter magien med etiske og retslige principper, og hvis yderste konsekvens (som sjældent nås), er en "Entzauberung" eller afmystificering af verden, dvs. en uddrivelse af al magi. Mens det tidligere var trolddom, der (med)bestemte menneskenes skæbne, så er det i religionerne nu snarere selve livsførelsen og dennes systematisering og syntetisering af den praktiske handlen ud fra centrale principper i form af en etisk værdiorientering. (Weber er i denne

skarpe skelnen mellem magiske og etiske religioner i overensstemmelse med samtidens stadieteorier. I dag vil man nok ikke fastholde en så skarp og principiel skelnen, som tendentielt frakender de magiorienterede religioner et etisk eller retsligt indhold⁴). De religiøse rationaliseringsprocesser knytter sig til opkomsten af nye elitelag i befolkningen såsom præster, profeter og intellektuelle. Disse gruppers forskellige interessekonstellationer med andre herskende grupper og med "masserne" er medbestemmende for udviklingen af de etiske positioner.

De forskellige verdensreligioner rationaliserer forskellige områder af tilværelsen, alt efter hvilke handlingsteknikker de etiske principper foreskriver og prioriterer. Og der rationaliseres med henblik på forskellige former for dennesidig eller hinsidig frelse. Dette afhænger igen af de forskellige verdensbilleder, og hvilke relationer de opstiller mellem menneske, gud og verden. Ser vi på de egentlige frelses-religioner, så forholder det sig ifølge Weber sådan, at i de asiatiske religioner, som er karakteriseret af kosmocentriske verdensbilleder, hvor den "bagvedliggende" guddommelige verden tænkes som en upersonlig, immanent, evig orden, vil der være en tendens til, at relationen til det guddommelige etableres ad mystisk-kontemplativ vej, hvorved den enkelte kan gøre sig til et kar eller en beholder for det guddommelige og vende sig bort fra verden. Hvis derimod der opereres med en personlig, transcendent skabergud, som det overvejende er tilfældet i de mellemøstlige og vestlige religioners teocentriske verdensbillede, er der en tendens til, at den enkelte snarere gennem askese vil gøre sig til et redskab for gud og vende sig mod verden i bestræbelsen på at beherske den eller overvinde den.

Disse sammenhænge (som her er forenklet fremstillet) er dog på ingen måde tvingende og eksklusive. Men de beskriver nogle idealtypiske relationer, som anskueliggør logikken bag de fundamentalt forskellige former for "rationalisme", der karakteriserer de forskellige verdensreligioner. De indiske religioner udarbejdede således en gennemgribende rationalisering af den mystiske kontemplation. De bragte verdensflugten på dens mest rationelle form gennem en logisk systematisering og differentiering af et livsområde og nogle handlingsformer, som set ud fra andre livsområder kan forekomme yderst irrationelle (religionerne er aldrig uden indre spændinger), men som har deres logiske fundament i denne specifikke udformning af det kosmocentriske verdensbillede. Inden for dette verdensbillede er der imidlertid også udviklet en helt anderledes form for rationalisme: konfucianismen. Her tilstræbes der ikke en egentlig flugt fra den givne verden, men snarere en verdenstilpasning i form af en etisk kultivering: Der er ikke tale om en frelses-religion, men det Weber kalder en politisk religion. Konfucianismen orienterer sig mod en grundlæggende bekræftelse af den dennesidige givethed: den stiler mod tilpasningen til tao, den upersonlige verdenslov og den deraf følgende politiske orden. I denne indordning - og ikke i kontemplative former for mystik - opfylder mennesket sin bestemmelse i det kosmocentriske verdensbillede som et kar eller en beholder for det guddommelige.

Frelsesreligionens pointering af en anden, hinsides verden er her fraværende. Weber konkluderer, at hvis rationalitet betyder fraværet af metafysik, så er rationaliseringsprocessen her drevet langt videre end i nogen anden religion.

Hvordan adskiller disse østlige rationalitetstyper sig nu fra den specifikke form for vestlig rationalisme, hvis etiske dimension Weber ser idealtypisk formuleret i den protestantiske puritanisme? I forhold til de indiske religioner kendetegnes protestantismen primært ved en rationalisering af selve livsførelsen i dens helhed og i alle livsområder med henblik på beherskelse af verden (inklusiv individet selv). Dette udmønter sig først og fremmest i en rationelt kalkulerende økonomisk verdensbeherskelse, som ikke principielt er underordnet andre livsområder med andre etiske grundperspektiver; og ligeledes udvikles der rationel videnskab, teknik, forvaltning og jura i et omfang og i en selvstændiggjort form, som ikke kendes fra andre religioner eller kulturer.

Men sker der ikke også i konfucianismen netop en rationalisering af livsførelsen som sådan, der ikke er underordnet en verdensbilledmæssig eller metafysisk givet pointering af et bestemt livsområdes eller bestemte handlingers etiske prioritet? Jo, siger Weber, "men kun den hinsides orienterede puritanske rationelle etik førte den dennesidige økonomiske rationalisme konsekvent igennem, netop fordi det dennesidige arbejde for den kun er et udtryk for en stræben efter et transcendentalt mål.... Deri ligger grundforskellen mellem disse to former for 'rationalisme'. Den konfucianske rationalisme betyder rationel tilpasning til verden. Den puritanske rationalisme: rationel beherskelse af verden. Såvel puritaneren som konfucianeren var 'nøgterne'. Men puritanerens rationelle nøgternhed havde som grundlag en mægtig patos, som konfucianeren fuldstændig manglede".⁵

Den vestlige rationalitet beror altså ikke blot på en frisætning af de enkelte livsområders egenlogik, men også på denne underliggende patos, og sidstnævnte har ifølge Weber sine rødder i den puritanske kaldsetik. Den kaldsorienterede puritaner kan som karaktertype kort karakteriseres ved tilbøjeligheden til asketisk arbejde viet til et højere ideals tjeneste, selvfornægtelse og systematisk selvkontrol, evnen til at modstå egne begær og lyster såvel som begær, pres, fristelser og forførelser fra andre. Grundlaget for prioriteringen af disse karakteregenskaber ser Weber generelt udfoldet og formuleret i protestantismens kaldsetik. Egenskaberne begrundes og tilvejebringes gennem underkastelse under den disciplin, der ligger i kaldet til at tjene gud, at blive guds redskab i verden gennem "gode geminger". Sin mest konsekvente og rationelle spidsformulering fik denne kaldsetik i Calvinismen, hvor princippet om de gode geminger bliver udbygget og omformet til et altomfattende system, til en konsekvent metodisk askese, der ikke blot som i det katolske munkevæsen pegede ud over verden i en overvindelse af den, men tværtimod objektiverende og sagliggørende peger ind i verden idet den angår hele den verdslige livsførelse, og således orienterer sig mod en altomfattende beherskelse af verden.

Denne kaldsetik er logisk set en nødvendig bestanddel af den vestlige rationalisme: En rationalisme, der konsekvent gennemsyrrer livsførelsen, forudsætter en stræben efter et transcendent mål - den indebærer en metafysik. Først herved sættes en distance til livets fakticitet, der hæver rationaliseringen ud over de givne materielle sammenhænge. Hermed etableres et spændingsfelt og en patos, som oppebærer konsekvensen i rationaliteten. I dette spændingsfelt dannes med kaldsrelationen tillige personlighedens centralperspektiv, der i skabelsen af en indre hegemoni løfter individet ud over bekvemmeligheden i dets indlejring i traditionelle kulturelle sammenhænge. Hermed er også antydnet den vestlige rationalismes revolutionerende potentiale: det principielle brud med overleverede, traditionsbestemte former inden for alle livets områder, hvad enten det gælder økonomiske strukturer eller magiske reminiscenser i religionen eller for den sags skyld religionen som sådan (den kan undergrave sig selv).

Det er afgørende for Weber at pointere dette idealtypisk formulerede religiøse og etiske grundlag for udviklingen af den vestlige rationalisme, også selv om han samtidig påpeger, at det etiske grundlag efterhånden blot eksisterer i objektiveret og institutionaliseret form som det økonomiske systems og andre ydre rammers tvang. Som drivkraft er den mægtige patos tendentielt erstattet af et "jernbur".

Det er tillige fastholdelsen af dette etiske grundlag, der i Webers perspektiv gør den vestlige rationalitet sammenlignelig med andre kulturers, således at disse kulturer ikke blot repræsenterer tilbagelagte stadier på en udviklingsvej, men alternative rationalismetyper. De forskellige fundamentale religiøse indstillinger til verden, som Weber opstiller, er netop idealtyper i den forstand, at de kun sjældent, og kun under meget komplekse betingelser, kan genfindes i virkeligheden i teoretisk konsekvent og fuldt ud praktisk realiseret form. Men selv om elementer af forskellige indstillinger (f.eks. askese og mystik) kan findes inden for samme kultur, så ser det ud til at forholde sig sådan, at de mest konsekvente og rationelle former af disse grundlæggende etiske positioner ikke kan være dannet inden for en og samme kulturreligiøse tradition. Således kunne kun konfucianismen frembringe verdenstilpasningen i dens mest rationelle form, og kun den asketiske protestantisme kunne udvikle den konsekvente verdensbeherskelse, ligesom hinduismen eller buddhismen er betingelsen for udviklingen af verdensflugten i deres mest rationelle former.⁶ Hvordan kan islam nu indplaceres i denne sammenhæng? Skal den indtage en helt selvstændig plads? - og i bekræftende fald: hvilken form for grundlæggende etisk position og rationalitetstype repræsenterer den?

Som sagt har Weber ikke udarbejdet noget selvstændigt studie over islam, men det fremgår⁷ - hvilket umiddelbart kan forekomme paradoksalt - at han på afgørende punkter ville have behandlet den som en såkaldt politisk religion, altså en religion, der overvejende retter sig imod en etisk kultivering i den dennesidige tilværelse. Som politisk religion adskiller den sig imidlertid helt klart fra konfucianismen: hvor

denne grunder sig på et kosmocentrisk verdensbillede, der placerer islam sig, i hvert fald som udgangspunkt, i forlængelse af et teocentrisk. Det har konsekvenser for den politiske grundholdning i de to religioner. I relation til det guddommelige principps upersonlige karakter i konfucianismen vil menneskets status som en beholder for det guddommelige tendere i retning af en passiv relation til omverdenen eller i en pacifistisk, forligsorienteret politisk holdning. Sådanne verdenstilpasningstendenser er også til stede i islam (om end, som vi skal komme tilbage til, på et anderledes grundlag), men primært resulterer menneskets redskabsstatus i forhold til den personlige gud i det teocentriske verdensbillede i en mere aktiv, kamporienteret, eller som Weber siger: en mere "krigerisk" holdning. Til forskel fra protestantismen antager verdensbeherskelsen her snarere karakter af verdenserobring. Men hvorfor er islam en politisk religion og ikke en frelses-religion ligesom protestantismen, hvilket man måske umiddelbart skulle tro? Opklaringen af dette spørgsmål kræver en mere detaljeret sammenligning .

III

Umiddelbart er der ligheder mellem protestantismen og islam på flere afgørende punkter - specielt hvis vi lader protestantismen repræsentere ved calvinismen, der ifølge Weber er dens mest konsekvente udgave. Det gælder i første omgang gudsbegrebet. Begge opererer med en universel skabergud, der tillægges en almagt og alviden og en radikalt pointeret "overjordiskhed", der gør afstanden mellem gud og mennesket nærmest uoverstigelig, og tilmed tendentielt udelukker alle magi-lignende formidlerinstanser, når det gælder menneskets frelse. På dette grundlag får prædestinationstanken en afgørende plads i begge religioner, men den får vidt forskellige praktiske konsekvenser i forbindelse med forskellige løsninger på de spændinger mellem gud og mennesket, som den indebærer.

Prædestinationstanken består i calvinismen i læren om udvælgelsen til nåden: Gud har ved en hemmelig, uransagelig og urokkelig beslutning forudbestemt en del af menneskeheden til betingelsesløs frelse, uanset tro eller gode gerninger, mens resten er fortabt. Dette dogme kombineres nu med et andet helt grundlæggende element, relateret til den allerede omtalte kaldsetik, nemlig tanken om bevisførelsen: kravet om, at den enkelte må bekræfte eller bevise sig selv som troende over for gud ved at følge hans bud, dvs. leve hele sit liv til guds ære. Der er altså tale om en "gernings-hellighed", der angår hele livsførelsen. Men heri kan mennesket blot bekræfte sin tro; det kan umuligt få bevis for at tilhøre de udvalgte.

Ifølge Weber er det nu sammenspillet mellem disse to grundlæggende dogmer, der udvikler den afgørende etiske grundholdning i calvinismen. Isoleret betraget er den logiske konsekvens af prædestinationstanken blot fatalisme og passivitet. Desuden

vil den altid hos den troende medføre en stor og principiel usikkerhed om, hvorvidt han eller hun hører til de udvalgte. Der er således i selve prædestinationstanken indbygget en stor spænding mellem gud og menneske. Umiddelbart mindskes denne spænding ikke, ved at princippet om gemingshellighed eller bevistanken tilføjes, den forstærkes snarere. Fatalismen kontrasteres med en pligtmæssig henvisthed på aktivitet, men hermed præciseres gudsforholdet blot i en retning, der fastholder kløften og spændingen mellem gud og menneske, og som udelukker andre mere direkte veje til frelse, såsom den mystiske, der står centralt i lutheranismen, eller den "traditionelle" udgave af "de gode gerninger".

De nævnte spændinger i det calvinistiske idegrundlag fører til en omfortolkning af bevistanken, der tilgodeser behovet for sikkerhed angående frelsen uden at rokke ved prædestinationstanken: generaliseringen af de gode gerninger, den asketiske, verdslige livsførelse til guds ære er stadig udelukket som middel eller årsag til frelse, men dens konsekvente, systematiske, bevidste og succesrige gennemførelse fortolkes nu som tegn på udvælgelsen. Hermed lægges der afgørende betydning og dermed voldsom energi ind i den asketiske kaldsetik, der udmøntes i rastløs, metodisk aktivitet og bliver en vældig drivkraft i den samfundsmæssige udvikling. Der sker her tillige en sammenkobling af ideelle og materielle interesser, idet både den himmelske frelse og den jordiske succes relateres til samme aktivitet. Uden denne sammenhæng ville kaldsetikken sandsynligvis forfalde til en ren "utilitaristisk gemingshellighed" med en dennesidig pragmatisk orientering, men i forbindelsen med det ekstremt transcendent gudsbegreb i form af prædestinationsprincippet dannes det grundlag, som kan omforme de spændinger, der ligger i det dogmatiske udgangspunkt, til den nævnte "mægtige patos".

Inden for islam indgår prædestinationstanken ikke i et sådant tilspidset spændingsforhold, som det er tilfældet i calvinismen. Den placeres ikke i noget egentlig modsætningsforhold til et behov for bekræftelse og sikkerhed for frelse hos den troende, og den kobles ikke sammen med nogen bevistanke. Dette skyldes nok ikke bare, som Weber er inde på, at den teoretiske gennemarbejdning af idegrundlaget ikke er så konsekvent og konsistent som i calvinismen, men også at de grundlæggende dogmer ikke giver anledning til en sådan viderebearbejdning. Når Weber i denne forbindelse kan tale om islams "mindre rationale karakter"⁸, så menes der ikke hermed dens generelle irrationelle karakter, men der hentydes til, at det ikke i islam i samme grad som i calvinismen lader sig gøre logisk at rekonstruere en enkelt, konsistent etisk position, der kan sammenfatte forholdet til gud og til verden, og at de praktiske konsekvenser af idegrundlaget derfor ikke kan fremtræde med den samme grad af konsistens og rationalitet i forhold til et enhedsprincip. Men dette forhold er en logisk følge af selve idegrundlaget i islam. Formuleringen om islams mindre rationale karakter henviser altså primært til etikkens mindre grad af formaliseret systematisering ud fra et etisk immanent enhedssynspunkt, som er rationelt be-

grundet i det dogmatiske grundlag. Weber skelner her (og generelt) mellem "rational" og "rational". Når dette ikke altid bliver helt klart i hans behandling af islam, så skyldes det nok også, at han som omtalt ikke udarbejdede et selvstændigt studie over denne religion, og at de spredte bemærkninger, hvoraf man må sammenstykke hans islambillede, i højere grad er præget af den umiddelbare sammenligning med fortrinsvis calvinismens centrale begreber og dogmer, og i mindre grad af den interne sammenhæng og logik i det islamiske verdensbillede. Det er muligvis også dette, der gør sig gældende, når Weber i den grad, som det er tilfældet, centrerer sin undersøgelse af det islamiske idegrundlag om prædestinationstanken.

Prædestinationen henviser også i islam til guds almagt; denne tænkes dog ikke primært i relation til en etisk eller frelsesorienteret problematik, men ses snarere i en kosmologisk sammenhæng. Prædestinationen angiver guds ubegrænsede og altbæherskende magt i hans virksomhed over for verden: alt sker gennem hans vilje. Heri er der tillige impliceret en placering af gud i en total ubegribelig og skjult anderledeshed, som mennesket ikke kan få kontakt med; men samtidig er gud den konkrete kraft bag skabelsen og opretholdelsen af alt i den skabte verden. Det indebærer naturligvis, at de menneskelige aktiviteter gøres temmelig betydningsløse; men den spænding, der ligger i det islamiske idegrundlag ligger snarere i selve gudsbegrebets spændvidde, end i en dualisme mellem det guddommelige og det menneskelige, mellem det godes og det ondes princip eller mellem en transcens og en jammerdal. Allah er "en" i en sådan grad, at disse dualismer relativiseres og overskrides (og måske også i en sådan grad, at det teocentriske verdensbillede er på vej til at blive overskredet), og gudsforholdet tager derfor ikke form af en etisk stræben efter overvindelse af dualismen, ligesom der i islam hverken findes begreber om arvesynd eller om ubetinget nåde og kærlighed til at markere og bygge bro over dualismen. Og prædestinationen kommer ikke primært til at vedrøre det praktisk-etiske spørgsmål om menneskets frelse i det evige liv.

Dette gudsbegreb er grundlaget for, at der i islam sker en forening af to tilsyneladende uforsonlige dogmer: prædestinationstanken og princippet om menneskets frie vilje. Til gengæld bliver de praktisk-etiske konsekvenser spaltet op i to forskellige principper omfattende forskellige sider af tilværelsen.

Gud har skabt menneskene med en fri vilje; herefter leder han dem på rette vej mod frelse, hvis han vil, men han leder kun dem, der i troen er modtagelig for hans åbenbaringer af sin vilje i Koranen, og som underkaster sig dens bud. Selv om den er forudbestemt, foregår frelsen gennem menneskets gerninger, og almagtstanken ophæver ikke menneskets ansvar for sin frelse, men ytrer sig gennem dette ansvar. Det evige liv kan sikres gennem overholdelsen af Koranens bud om trosbekendelse, bøn, faste, pilgrimsfærd og ydelse af almisser, men i øvrigt fungerer koranen og dens kommentarlitteratur som en vejledning i den rette livsførelse. Den etiske relation tager en lov-orienteret drejning, og troen er knyttet til et særligt sædvane-be-

stemt livsmønster med et tilhørende regelsystem, som overvejende drejer sig om nære, familieorienterede sociale relationer. Dette grundlæggende forhold ændres ikke af, at der inden for islam kan være uenighed om, hvorvidt praktiseringen af selve troen er det afgørende, eller det er de enkelte gerninger, der fungerer som årsag til frelse eller fortabelse, når regnskabet skal gøres op. I øvrigt skal frelse ikke primært forstås som en undslippelse fra en jordisk jammerdal, men snarere som en meningsfuld tilpasning og indføjelse i fællesskabet og dermed opnåelsen af (evig) "fred". Den religiøse etik i islam orienterer sig således imod en pligtmæssig lydighed og underkastelse over for loven (Koranens) som en given instans, og bygger i den forstand på et reelt og konkret grundlag i modsætning til calvinismens sindelagsorienterede begrundelse af etikken ud fra (subjektiv) erkendelse af vished om frelsen.

I islam udgør frelsen ikke på samme måde som i calvinismen et etisk problem. Det er bl.a. på den baggrund, at Weber snarere taler om en politisk religion end en frelsesreligion. En anden grund består i, at prædestinationstanken især gør sig gældende i forhold til det politiske område. Det hidtil sagte betyder nemlig ikke, at prædestinationstanken blot har en idemæssig funktion i islam på det kosmologiske plan, og ingen praktisk-etiske konsekvenser. Den har fatalistiske konsekvenser; men disse får en ejendommelig dobbelt udmøntning, der tager både en passiv og en aktiv retning, hvilket hænger sammen med den specielle status, prædestinationen får, når den ikke umiddelbart angår den hinsides frelse.

Det er ikke sådan, at prædestinationen ikke har fatalistiske konsekvenser i forhold til den livsførelse, der vedrører den lov-etiske handlens sikring af frelsen; der er her blot tale om en passiv fatalisme, som ikke er konstitutiv for det etiske grundprincip, og som derfor er af en mere sekundær betydning. Ifølge Weber får prædestinationen derimod - og det er det afgørende - en mere direkte betydning i forhold til menneskets dennesidige skæbne, og må derfor snarere betegnes som en prædetermination. Mere præcist angår den den del af det dennesidige, der falder uden for dagligdagen, og det vil navnlig sige krigssituationen: f.eks. spørgsmålet om troskrigeren vil dø i slaget eller ej. Og krigen var et område af afgørende betydning for islam, der specielt i fasen, der fulgte efter den første etablering, var forbundet med en vældig erobningsaktivitet, som kom til at sætte afgørende præg på dens udformning. Det bærende samfundslag for denne udvikling var eller udviklede sig til en slags krigeradel, og Weber karakteriserer islam i dens tidlige udformning som en standsorienteret krigerreligion.⁹

Mens altså hensynet til den hinsidige frelse var varetaget gennem underkastelsen under Koranens love, der mestendels rettede sig mod en hverdagsmæssig indføjelse i fællesskabet, så kunne prædeterminationen gøre sine fatalistiske konsekvenser gældende over for et andet vigtigt område for religiøs aktivitet: at bekæmpe de vantro eller bringe dem til underkastelse. Mens fatalismen ikke havde nogen afgørende funktion og effekt i forbindelse med angsten og usikkerheden i forhold til det hinsi-

des, og derfor ikke havde den helt store indflydelse på dagligdagen, så får den større betydning, når angsten og usikkerheden gælder den jordiske krigsaktivitet. I denne sammenhæng ytrer fatalismen sig dog ikke ved passivitet og handlingslammelse, men på grundlag af en allerede givet sikkerhed i forhold til det hinsides får den en angsthæmmende indflydelse, der resulterer i frygtløshed eller tapperhed.

Webers konklusion kan sammenfattes nogenlunde sådan her: Fordi tanken om forudbestemmelse i den islamiske sammenhæng er prædeterministisk og ikke prædestinatorisk, dvs. fordi den ikke er rettet mod hinsidig frelse, men mod det den-sidige, og tilmed især mod hvad vi kunne kalde de "ekstraordinære" sider heraf, så spiller det at blive bekræftet som udvalgt, som er det etisk afgørende i calvinismen, ikke nogen rolle her. Dette indebærer endvidere, at de fatalistiske konsekvenser af forsynstanken her overvejende træder i praktisk funktion som "krigerisk frygtløshed" og ikke transformeres til "livsmetodiske konsekvenser".¹⁰

Idet Weber i sine kommentarer til islam fokuserer på konsekvenserne af prædestinationstanken, bliver det hos ham en afgørende bestemmelse ved den islamiske etik, at den resulterer i denne krigeriske frygtløshed i forhold til ekstraordinære situationer. Heraf udspringer også den generelle karakteristikk af islam som en krigerreligion, hvilket kan siges at være en noget ensidig karakteristikk i betragtning af, at der som sagt sideordnet med det krigsrelaterede også gør sig et andet etisk princip gældende. Weber registrerer dog selv, at det krigeriske ikke er hele historien: I situationer, hvor det drejer sig om dagligdagen, bliver den "hensynsløse selvforglemmelse" trængt i baggrunden til fordel for en usystematisk utilitaristisk gemingshellighed med kun "let fatalistiske træk".¹¹ Og her ytrer fatalismen sig fortrinsvis i en passiv retning. Fordi etikken ikke er livsmetodisk orienteret, bliver den i mere dagligdags situationer snarere tilpasningsorienteret, jf. "hverdagsetikkens" bestræbelse på en slags indføjelse i fællesskabet, og islam kan som en følge heraf være tolerant og tilpasningsdygtig over for de meget forskelligartede former for livsførelse, der præger de erobrede områder (erobring var ikke nødvendigvis ensbetydende med tvangsmæssig religiøs omvendelse, men først og fremmest et spørgsmål om politisk underkastelse). Dette kan også være grunden til, at islam, der i sin grundorientering ligesom calvinismen er yderst anti-magisk, kan sameksistere med og indoptage elementer fra magisk orienteret folkereligion.

Der tegner sig hermed hos Weber i sidste ende et cyklisk billede af de praktiske virkninger af den islamiske lære. I ekstraordinære situationer virker den disciplinerende og aktiverende. Det er krigslejrens disciplin, der etableres i en form for politisk mobilisering på grundlag af menneskets redskabsstatus i forhold til gud i den hellige krig. I hverdagsmæssige situationer, aftager denne disciplinerende indflydelse på livsførelsen. Mens calvinismen med sine spændinger i forhold til transcendenten resulterer i og kan opretholde en konstant motivation til beherskelse af verden, der opbryder al traditionalisme og således fungerer livsrevolutionerende, så rækker den

afsvækkede dualisme i islam kun til en forbigående verdensbeherskelse, der antager politisk karakter i form af verdenserobring. Denne afløses så eller alterneres af en verdenstilpasning, en mere passivt orienteret tilpasning til traditionelle former for livsførelse.

Webers konstatering af tendentielle cykliske svingninger mellem hellig krig og "borgerliggørelse" eller traditionalisering er i øvrigt meget på linje med andre påpegninger af eksistensen af en slags cyklus mellem stabilitet og instabilitet på politikens område i den islamiske verden.¹² Vigtigere er det imidlertid at fastholde, at hvad enten de udmønter sig cyklisk eller ej, udfolder de praktisk-etiske aspekter af islam sig på et dobbelt grundlag, en spaltning mellem verdenserobring og verdenstilpasning, der næppe kan undgå på forskellige livsområder at have konsekvenser, som for en "vestlig" synsvinkel må forekomme modsætningsfyldte eller inkonsistente. Der findes tilsyneladende to sideordnede tankerækker angående to sideordnede typer af etisk praksis, hvoraf ingen angår den etiske totalpersons livsførelse som sådan. Den ene er af passiv, mildt fatalistisk karakter, på samme tid lov-orienteret og tilpasningsorienteret på en usystematisk utilitaristisk måde; den drejer sig fortrinsvis om de hverdagsmæssige sammenhænge, den bygger (delvis) på menneskets frie vilje, og sigter på den hinsidige frelse. Den anden er præget af en aktivistisk fatalisme, der grunder sig på en prædeterminisme i forhold til den dennesidige skæbne; den er erobningsorienteret og ytrer sig som tapperhed og frygtløshed og indebærer en større stæthed eller askese, men kun i forbindelse med ekstraordinære situationer og livsområder eller i forbigående perioder. Det er vanskeligt at drage klare skillelinjer mellem de to sider af livsførelsen. I visse perioder vil samfundet som helhed være overvejende præget af den ene type af etisk logik, i andre perioder af den anden.

Hvad er nu de mere konkrete konsekvenser heraf? Hvordan er den nærmere sammenhæng mellem denne spaltede etik og de forskellige samfundsmæssige institutioner? Med udgangspunkt i bl.a. Webers retssociologi og bysociologi kan der skitseres nogle mulige svar. Igen er det forskellen til de europæiske institutionstyper og til den kapitalistiske samfundsudvikling, der står i fokus.

IV

Muhammed var både profet, politiker og hærfører. Islam er opstået ud fra en oprindelig sammenbinding af politiske og religiøse komponenter, og denne grundkarakter af en nærmest organisk enhed mellem politik og religion har vedvarende præget dens verdensbillede trods spændinger og konflikter. Den tidlige islamiske bevægelses store slagkraft hænger sikkert sammen med denne "kriegeriske" forbindelse mellem religion og politik. Ligesom i protestantismens udgave af en "slagkraftig"

verdensbeherskelse sker der også her en forening af materielle og ideelle interesser: i erobringens-krigene sikres både det himmelske paradys og det jordiske bytte.

Det politiske felt i de islamiske samfund kan siges i høj grad at være præget af den dobbelte forbindelse med krigen og religionen, som hermed var grundlagt. Den indebærer nemlig, at politikken med dens tilhørende praksis og strukturer for magtudøvelse og forvaltning tendentielt placerer sig inden for det ekstraordinære, det ikke-hverdagsmæssige etiske område, og at den er kendetegnet ved en ustabil institutionalisering. Vi skal se hvordan dette gør sig gældende i herredømmets organisationsmæssige binding til det krigeriske og i de retslige strukturers binding til det religiøse.

Sammenligner man forvaltningen og organiseringen af den politiske magt i det islamiske område efter erobringerne med den vestlige eller europæiske, viser den sig begge steder at være en form for "feudalisme" eller rettere patrimonialisme, hvor en arveorienteret centralmagt uddelegerer forvaltningsmagt over delterritorier; men der er også afgørende forskelle. Weber understreger, at i den egentlige europæiske feudalisme sker der en stor grad af stereotypisering af magtrelationerne, der antager en mere retslig karakter, og er mere decentraliserede, mens magtudøvelsen i den islamiske verdens patrimonialisme er af meget mere vilkårlig karakter, mere centraliseret og mere præget af dens udspring i militærvæsenet.

Fælles for begge typer af patrimonialisme er, at den centrale magt for at opretholde imperiets enhed må afgive noget af magten til de decentrale forvaltere, som således ikke længere er adskilt fra forvaltningsmidlerne (hvad enten disse er af militær eller civil karakter). (Webers formuleringer er her helt bevidst en parallel til Marx' tale om producenternes forhold til produktionsmidlerne). Dette fører til en tendentielt selvstændiggørelse af delmagterne og dermed en undergravelse af centralmagten, som derefter må reagere ved at annullere, tilbageerobre eller omfordele den uddelegerede magt. Heraf udspringer den relative vilkårlighed i magtudøvelsen, og måske også en cyklisk udvikling mellem erobring og forvaltning. En mulig løsning på dette stabilitetsproblem er det, der i Webers terminologi hedder sultanisme og indebærer en ekstrem centralisering og styrkelse af centralmagten. Sultanismen er dog selv et grænsetilfælde, som sjældent lader sig stabilisere i længden. En mere stabil løsning blev tilvejebragt med den europæiske feudalismes retsliggørelse af magtrelationerne.

Det feudale lensforhold består ifølge Weber af to sider: en materiel og en ideel. Den materielle side består i uddelegeringen af magten, der samtidig giver ret til et økonomisk udbytte. Den ideelle side bygger på lensforholdets karismatiske udspring. Herren formodes at være en krigshelt, og hans følge tror på hans heltestatus. Den ideelle karakter af dette forhold fastholdes i lensforholdet som en institutionalisering også uden for krigens område i form af et hengivenheds- og troskabsforhold. Heri indgår riddervæsenets "højspændte pligt- og ærekodeks" og hele livsførelse.¹³ I lensforholdet bliver disse to sider forbundet gennem en kontrakt: den økonomisk

givtige ret til at herske over lenet bliver udvekslet med en personlig troskabsforpligtelse. Kontraktforholdet forudsætter, i det mindste i en vis udstrækning, "frie" kontrahenter, og lensmanden er således ikke en patrimonial undersåt i sædvanlig forstand. Forskellen ligger i den særlige form for feudal etik, der udvikles med denne "vasaltroskab". Også den almindelige patrimonialisme har naturligvis en etik, men den består med Webers ord i en "pietetstroskab", der er en parallel til det autoritære forhold mellem fader og barn, og som mangler både de ridderligt-aristokratiske træk ved vasaltroskaben, samt dens retslige struktur, grundet på den "frie" kontrakt. Denne kontraktlighed eller kontrakttanke viderudvikles og institutionaliseres i den europæiske sammenhæng i første omgang i relation til "anstaltstanken" i stænderstaten, der er en korporativ form for lensfeudalisme, og derefter sker der en yderligere deling og retsliggørelse af magtrelationerne i form af en decentralisering og uddifferentiering af selvstændige og heterogene retslige områder og relationer. Bl.a. sker der relativt tidligt en klar adskillelse af hellig og profan ret.

Sådanne retslige stabiliseringsformer og selvstændiggørelser af politiske og retslige strukturer har ikke udviklet sig inden for den islamiske patrimonialisme. De etiske principper, som den indeholdt, den patriarkalske pietetsetik og den islamiske krigeretik, lod sig ikke omsætte i sådanne institutionaliseringer; derfor har overgangen fra erobring til forvaltning stadig reproduceret og manifesteret sig som et problem. De islamiske hære kunne delvis på grundlag af den religiøse etik bevare disciplin og enhed så længe erobringerne stod på; i krigens sammenhæng kunne fastholdes en etik på linje med den feudale ridderetik, men med overgangen til fredens hverdagsmæssige situation forsvandt motivationen for den selvforglemmende offervillighed, og en "borgerliggørelse", der retter sig mod en tilpasning til det nære fællesskab, kunne ikke modstå de almindelige centrifugale kræfter i den patrimoniale magtstruktur. De tidligere troskrigere var ikke egnede som forvaltningsstab i sikringen af imperiets enhed. Der sker derfor i det 9. årh. i følge Weber en opløsning af den oprindelige teokratisk styrede hær, som var grundlagt på et stammeforbund, og der sker en vis selvstændiggørelse af de religiøse og politiske funktioner, dog stadig under den ene religiøse lov. Og der sker en opbygning af statsforvaltninger på et militært grundlag: der opbygges "slavehære", eller hære af lejesoldater, som er rekrutteret uden for de områder, de forvalter og beskytter, og som indgår i en sultanistisk centraliseret forvaltning. Til aflønning af disse hære overtager generalerne retten til skatteopkrævning i de respektive militærten. Denne ordning, som dog ikke forhindrede imperiets (cyklisk forløbende) opløsning, resulterede i en overordenlig stor retsusikkerhed for den skatteydende befolkning, og i forhold til den vestlige feudalisme betød den en udvidelse af vilkårlighedens område og en svækkelse af forudsigeligheden af forvaltningssagen.

I sig selv, det vil sige som territorialherredømme, er den islamiske patrimonialisme ikke nødvendigvis mere ustabil end de middelalderlige paralleller i vesten.

Forskellen ligger ikke her, men på det mere forvaltningsmæssige plan. Pointen hos Weber er, at patrimonialismen har en destabiliserende og blokerende indvirkning i forhold til dannelsen af underliggende og decentrale forvaltningsstrukturer og principper, som kan udgøre et forudsigeligt ordensgrundlag på tværs af og på trods af politiske og militære omvæltninger, eller som måske kan være udgangspunkt for et brud med den traditionelle magtform. Karakteristisk for de militære løsninger på forvaltningsproblemet er, at de egentlig ikke tilvejebringer nye strukturer. Der foregår en vedvarende opløsning og genopbygning af de selv samme patriarkalsk funderede organiseringsformer og etiske relationer, centralt og decentralt og på alle niveauer.

I modsætning hertil er der i den europæiske middelalder dannet nye decentrale organiseringsformer, som senere har været grundlag for den kapitalistiske udvikling. Af afgørende betydning har byorganiseringen været. I sin typologi over bydannelse opdider Weber nogle centrale forskelle. I de europæiske middelalderlige byer sker der netop et brud med feudalismens og patrimonialismens magtrelationer: I organiseringen af et byfællesskab med større eller mindre autonomi, og gennem "anstaltsprincippet", der erstatter det traditionelle personlige afhængighedsforhold mellem hersker og undersåtter af et medlemsskabsorienteret forhold til en magt, der er enhedsorienteret, selv om den er decentraliseret, og som bygger på et "demokratisk", legitimationsprincip. Inden for disse rammer kan der udfolde sig en strukturel pluralisme med samarbejde mellem forskellige organisationstyper, f.eks. af lavsmæssig art.

Som en kontrast til disse ordningsformer taler Weber om "det ejendommelige anarki", der karakteriserer den orientalske bytype.¹⁴ Som eksempel bruger han Mekka på Muhammeds tid. Det karakteristiske er her, at forvaltningsapparatet i byen blot er en forlængelse af det omgivende territorialherredømme. Byen er mødested for de forskellige stammer og familieklaner, der er bosiddende i oplandet, og som er bærere af magtrelationerne. Og den bymæssige organisering er ikke i stand til at bryde denne slægtsorienterede magt. I Kina og delvis i Indien skyldes dette ifølge Weber den traditionsgivne magisk begrundede fastholdelse af familierelationens ubrydelige status. I det islamiske samfund er denne magiske traditionalisme sprængt, og det er snarere den sultanistiske, militært organiserede centralisme, der blokerer for en autonom byorganisering. Byens anarkiske karakter består i, at den bliver samlingssted for en række, dels sideordnede, dels krydsende og konfliktuerende patriarkalsk orienterede slægtsinteresser uden anden overordnet regulering end det sultanistiske herredømme. Skulle der eksistere en lavsorganisering eller lignende, kan den kun få underordnet og sekundær betydning. Med den anarkiske bykarakter er det igen vilkårligheden og uforudsigeligheden, der er resultatet.

Det samme er stort set tilfældet for de juridiske strukturers vedkommende. Også her er det fraværet af autonome strukturer og struktureringsprincipper, der gør sig gældende - i modsætning til den vestlige dualisme mellem hellige og profane retsom-

råder. Weber skelner mellem tre grundtyper af retslige organiserings- og rationaliseringsprincipper: den empirisk-praktiske, den teoretisk-formale og den teokratiske. Den første lader i behandlingen af en empirisk gældende orden de håndværksmæssigt-praktiske problemer være afgørende. Den anden forholder sig dogmatisk bearbejdende til disse problemer og tilstræber en rational systematisering på retsimmanent logisk grundlag. Den tredje lægger vægten på begrundelsen af denne sammenhæng i bagvedliggende normer og idealer; den henviser til et grundlag, der er af etisk-religiøs karakter, dvs. den anvender ikke juridisk-formale kriterier, men bygger på teologisk-materiale principper (en rationalisering er ifølge Webers terminologi enten formal eller material orienteret).

Den islamiske ret er en hellig ret af sidstnævnte type. Den bygger på Koranen og søger ved analogislutninger at omfatte alle livets områder. Den stivner temmelig hurtigt i en stereotypisering på dogmatisk grundlag og en modstand mod sækularisering, og dens ideale orden fjerner sig mere og mere fra den empiriske realitet. Derfor sker der en uomgængelig opsplitning mellem en egentlig hellig ret, der gælder for bestemte fundamentale institutioner, og en profan ret, der omfatter de øvrige områder. Men den profane ret frigøres ikke hermed fra den hellige rets overordnede normer og principper, og det tillades den ikke at udvikle sig på eget formal-juridisk grundlag. Derimod sker der på den profane rets område snarere en usystematisk-opportunistisk tilpasning af retspraksis til virkeligheden. Den hellige ret af denne type lader sig hverken konsekvent gennemføre eller konsekvent overvinde,¹⁵ og dermed udgør den en hindring for gennemførelsen af enhed og konsekvens i de juridiske principper og for udviklingen af forudsigelighed i rettergangen. Fordi den ikke kan gennemføres, bliver den hellige ret et virksomt våben i hænderne på dem, der forvalter den. Den teokratiske stereotypisering af retsgrundlaget fører til stor vilkårlighed i retspraksis og understøtter den manglende stereotypisering af det patriomoniale herredømme.

V

Hvis vi nu forsøger en sammenkobling og en sammenfatning af de etisk-religiøse og de institutionelle overvejelser over islam hos Weber, hvilket billede tegner der sig så? Institutionaliseringsformerne i den islamiske samfundsdannelse indebærer, at de i udgangspunktet eroblingsorienterede magtrelationer vanskeligt lader sig omstille til forvaltningsmæssige opgaver: Dette medfører uforudsigelige og anarkiske forvaltningsformer og socialstrukturer samt vilkårlighed i retspraksis: den virkelige orden svarer aldrig til den ideale,¹⁶ dvs. til loven. Samtidig er islams etiske grundprincip i hverdagslivet: pligtmæssig opfyldelse af loven; og den hellige lov omfatter i princippet hele muslimens liv. Der er altså gode institutionelle grunde til, at den etiske

holdning må tage en opportunistisk, traditionalistisk tilpasningsorienteret retning i dagligdagen, og at mobiliseringen for det politisk-religiøst ideale udspalter sig i en egen ekstraordinær sfære. Spaltningen i de samfundsmæssige ordningsformer svarer til spaltningen i den religiøse etik. Dette skal dog ikke forstås sådan, at der udkrystalliserer sig adskilte sfærer i institutioner og herdagsliv; det er snarere sådan, at disse er præget af, hvad der fra en vestlig rationalitets synspunkt må tage sig ud som ambivalens og inkonsekvens eller hykleri - men som ud fra en islamisk rationalitet sikkert snarere må forstås som en naturlig tagen højde for det, der på "vestligt" hedder tilværelsens kontingens (i stedet for hele tiden krampagtigt at forsøge at overvinde og beherske den).

Ikke bare krigen, men store dele af den islamiske virkelighed må siges at placere sig inden for det ekstraordinæres område, hvor vilkårligheden og uforudsigeligheden ligesom i krigslykken er fremherskende. De sociale organisationsprincipper og hele den retslige organisering af det offentlige liv, som i Vesten har udspaltet sig i selvstændige områder, fastholdes i en binding til politikken og dens herredømmereationer, der er mere erobningsorienteret end forvaltningsorienteret - en erobningsorientering, der har sine indbyggede grænser og derfor må overlade en række situationer til et rent tilpasningsperspektiv. Det offentlige placerer sig sammen med politikken inden for det ekstraordinæres område, men det er selvfølgelig samtidig en del af dagligdagen. Gennem den hverdagsetiske lov-orientering er muslimen grundlæggende forbundet med dette ekstraordinære. Det offentlige kan både være præget af en kriger-fatalisme og af en hverdagsmæssig lov-etisk tilpasningsholdning af opportunistisk art. Og den enkelte muslim kan i sin holdning til offentlighedens område og problemstillinger rumme begge etiske grundorienteringer uden at deres eventuelle uforenelighed bliver noget problem for ham. For sådan er virkeligheden: Den virkelige orden svarer aldrig til den ideale, dagligdagen aldrig til lovens principper.

Men tilbyder nu ikke religionen en forsoning i forhold til denne spaltning af virkeligheden, da det jo er inden for dens grundlag og rammer, at denne spaltning udspiller sig? En sådan formulering ville nok igen være udtryk for en "vestlig" logik. Ganske vist er tilpasningen til dagligdagen ikke en hvilken som helst tilpasning, men i stor udstrækning en tilpasning til det religiøse fællesskab, *umma*. Og den politiske mobilisering i kriger-fatalismen er religiøst motiveret, og politikken er i den forstand underordnet det religiøse. Men mens protestantismen er karakteriseret ved, at den bringer de vidt forskellige relationer, som den troende står i, ind under et enkelt virksomt etisk princip, og mens den generelle vestlige udvikling gennem en differentierende selvstændiggørelse tilvejebringer en tilsvarende enhedsorientering på det institutionelle område, så fungerer islam hverken på det etiske eller institutionelle plan enhedsstiftende.

Dermed bliver religionen ikke aktivt forsonende, men snarere fatalistisk accepterende. Men religionen leverer selvfølgelig i sit verdensbillede og gudsbegreb grund-

laget og rammerne for denne fatalisme og accept, dvs grundlaget for at spaltetheden kan bestå som etisk og institutionel realitet. Det sker i og med at enhedsperspektivet så at sige er præetableret i dogmet om Allahs enhed: skabelsen er allerede foregået; Allah skabte samfundet; det er ikke økonomien, institutionerne eller menneskenes etiske stræben, det er ikke beherskelses- eller forvaltningsaspektet, der skaber verden.

På dette grundlag findes der ingen egentlig forening mellem de to etiske principper i islam, og der opstår ingen nødvendighed af en sådan enhed. Og hvad angår den institutionelle side af selve religionsudøvelsen, så kan ummaen sikre et vist religiøst fællesskab på tværs af stamme- og slægtsopsplitning og på tværs af forskellen mellem den virkelige og den ideale orden; den kan gennem en regulering af dagligdagen tilvejebringe en vis grad af kulturel enhed, og dermed formidle mellem politik og religion på hverdagsplanet. Men dens status som en formidlingsinstans mellem det religiøse og det politiske og mellem dagligdagen og den politisk-religiøse orden tillader den på ingen måde at overvinde den institutionelle spaltning og bryde det slægtsorienterede patriarkalske herredømmes dominans.

Hermed kan konkluderes, at religionen ikke i en simpel og ligefrem forstand er dominerende i det islamiske samfund. Det billede, der tegner sig på grundlag af Webers analyser viser en kompleks sammenhæng på religionens grundlag, der ud fra vestlige begreber kan forekomme brudfyldt og modsigelsesfyldt: de brud eller spaltninger, der er mellem religion, herredømme og forvaltning, er samtidig, og måske primært, brud i religionen og i det politiske, mens det i de vestlige samfund snarere er sådan, at udspaltningen af de enkelte områder, samtidig skaber en intern enhedsorientering i disse. Ligeledes må etikkens manglende enheds karakter hos muslimerne producere et efter gængse vestlige begreber brudfyldt og ambivalent forhold til den politiske og offentlige sfære. Karakteristikken af islam som en krigsreligion kan siges på en lidt misvisende måde at indfange det forhold, at denne politiske og offentlige sfære i det islamiske verdensbillede tendentielt placerer sig som noget ekstraordinært i forhold til dagligdagen, og at dagligdagen og livsførelsen samtidig bliver præget af denne ekstraordinaritet. De praktiske konsekvenser af den grundlæggende etiske værdiorientering i islam er kendetegnet ved en institutionalisering af denne (ud fra en vestlig tankegang paradoksale) ikke-stabiliserbare og ikke-transcenderbare spænding og spaltning mellem ideal og realitet, mellem det ekstraordinære og dagligdagen, mellem erobring og tilpasning - inden for et tendentielt ikke-dualistisk verdensbillede.

Weber bliver ikke stående ved en fremvisning af denne fremmedartede opsplittethed, men søger at opspore den særegne indre logiske og sociale sammenhæng i den islamiske livsførelse, som betinger disse forhold og gør dem mulige og virkelige som en bestående realitet af relativ stor historisk vægt og stabilitet på trods af tilsyneladende modsætninger. Det centrale udgangspunkt herfor ser Weber i den etiske

værdiorientering, der udspringer af det islamiske verdensbillede. Denne værdiorientering indgår med tiden i forskellige konstellationer med sociale interesser og ordningsformer. Den idealtipekonstruerende metode forudsætter at disse konstellationer antager en relativ stabil form og danner en kultur-religiøs enhed. Rekonstruktionen af den indre logiske sammenhæng i denne enhed, denne "islamiske ånd", kan udmærket have relevans og gyldighed, selv om et eller flere af de elementer, der grundlægger den, ændres eller forsvinder. Men den kan selvfølgelig aldrig i sig selv gælde for en analyse af en konkret historisk sammenhæng.

Selvfulgelig er der begrænsninger og utilstrækkeligheder ved Webers projekt (bortset fra at det for islams vedkommende aldrig blev realiseret). Det gælder måske begrænsningen til den tidlige islam, det gælder den manglende inddragelse af de forskellige retninger inden for islam, og det gælder fraværet af en behandling af den mystiske tradition, sufismen, der på centrale punkter kan forekomme at være i modstrid med Webers generelle karakteristik af islam.¹⁷ Endelig kan, som vi har været inde på, den stærke pointering af forskellene i forhold til calvinismen have begrænset synsfeltet og fortegnet billedet af islams interne logik.

Men netop dette forskelsorienterede udgangspunkt må samtidig fremhæves som en af styrkesiderne hos Weber. Det er den indledende markering af de fundamentale forskelle i forhold til vanlige vestlige begreber og problemstillinger, der åbner for anerkendelsen af eksistensen af en anden værdiorientering og en anden rationalitet, og som hermed anskueliggør vanskelighederne ved en begribelse af det fremmede kulturelle grundlag: erkendelsen af, at det islamiske værdigrundlag ikke lader sig begribe som blot underordnede kulturelle forskelle inden for en universaliseret vestlig rationalitet.

1. Vedrørende Webers syn på islam vil jeg gennemgående støtte mig til Wolfgang Schluchters arbejde i: *Religion und Lebensführung I - II*, Frankfurt 1988, Specielt Bd. 2, s. 261 - 381, hvor han søger at skabe overblik og sammenhæng i forhold til det spredte materiale hos Weber.

2. En række kommentarer til Webers behandling af islam eller andre religioner går helt fejl af den grundlæggende problemstilling og bliver derfor misvisende.

3. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, bd. 1, s. 252.

4. Weber taler dog selv visse steder om en "magisk etik".

5. Weber: *Gesammelte Aufsätze*..... op. cit. bd. 1, s. 534.

6. Se hertil Schluchter: *Religion und Lebensführung*, bd. 2, op. cit. s. 103.

7. Se Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, kap V, § 12.

8. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit. s. 347.

9. Ibid. s. 375.

10. Weber: *Gesammelte Aufsätze*..... op. cit. bd. 1, s. 102, fodnote 2.
11. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op.cit. s. 347.
12. Se John A. Hall: *Powers and Liberties. The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Berkeley 1985, s. 85ff, og Ernest Gelner: *Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung*, Stuttgart 1985.
13. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit. s. 635 f.
14. Ibid. s. 758.
15. Ibid. s. 474.
16. Formuleringen er Schluchters, i *Religion und Lebensführung*, op. cit. bd. 2, s. 351.
17. Schluchter har en mere udførlig gennemgang af en række kritikpunkter i *Religion und Lebensführung*, op. cit. bd. 2, s. 359ff.